Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”

IN HONOREM

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan

Editori:
Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja
Pr. Conf. Univ. Dr. Caius-Claudius Cuțaru

Editura Universității „Aurel Vlaicu”
Arad
2024

Colecția „In Honorem”

Coordonator:
Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
In honorem pr. prof. univ. dr. Ioan Tulcan / ed.: pr. prof. univ. dr. Cristinel Ioja, pr. conf. univ. dr. Caius-Claudius Cuțaru. - Arad : Editura Universității "Aurel Vlaicu", 2024
ISBN 978-973-752-975-6
I. Ioja, Cristinel (ed.)
II. Cuțaru, Caius Claudius (ed.)
2
929

Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad

ISBN 978-973-752-975-6

DTP**:** Toma S. Muntean

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE – Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja _____ 9

Preotul Profesor Ioan Tulcan – reprezentant de seamă al Dogmaticii Ortodoxe Române la începutul secolului al XX-lea - Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja _____ 11

I. Cuvinte de apreciere (Laudatio) _____ 87

Muncă merituoasă – ÎPS Timotei, Arhiepiscopul Aradului _____ 89

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan – Slujitor fidel al Teologiei arădene – PS Lucian, Episcopul Caransebeșului _____ 91

Înțelepciunea este un izvor de viață pentru cine o are! (Pilde 16, 22)
Părintelui Profesor Ioan Tulcan la împlinirea vârstei septuagenare – † Timotei Prahoveanul, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor ___ 94

An Example of Kindness – Peter Bouteneff, D.Phil. Professor of Systematic Theology Kulik Professor of Sacred Arts Director, Institute of Sacred Arts _____ 97

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan – personalitate marcantă a Teologiei Dogmatice românești și a Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad – Pr. Conf. Univ. Dr. Caius-Claudius Cuțaru _____ 98

Părintele prof. dr. Ioan Tulcan - preotul de vocație și profesorul preocupat de viitorul Facultății de Teologie din Arad – Pr. Conf. Univ. Dr. Lucian Farcașiu _ 102

Părintele profesor dr. Ioan Tulcan – slujitor al domeniului social-filantropic la parohia Arad-Centru din cetatea Aradului – Pr. Lect. Univ. Dr. Tiberiu Ardelean _ 106

Altarul și catedra în viața și gândirea Părintelui profesor univ. dr. Ioan Tulcan – Pr. Lect. Univ. Dr. Ioan Lazăr _____ 110

Părintele Profesor Dr. Ioan Tulcan la împlinirea vârstei de 70 de ani – o viață slujitoare și mărturisitoare a Adevărului – Dr. Alexandru Mălureanu ___ 118

Părintele profesor Ioan Tulcan în cadrul Asociației Internaționale a Dogmaticștilor Ortodocși – Pr. Lect. Univ. Dr. Filip Albu _____ 121

Părintele Profesor Ioan Tulcan, slujitor al Catedralei Vechi din Arad – Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae M. Tang _____ 125

II. Studii _____ 129

Leo der Diakon als Apokalyptischer Schriftsteller – Rev. Prof. Dr. Martin Illert _ 131

Liturgica Arhitipica die Archetypische Liturgik – Rev. Prof. Dr. Reinhard Thöle _ 141

Biserica și lumea în Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae – Pr. Prof. Univ. Dr. Emerit Ștefan Buchiu _____ 164

Contribuția părintelui prof. dr. Ioan Tulcan la promovarea dialogului teologic oficial dintre BOR și EKD – Pr. Prof. Univ. Dr. Emerit Viorel Ioniță _____ 182

Dimensiunea orantă a Teologiei în Ortodoxie –Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Megheșan _____ 192

Cinstirea sfintelor icoane – rugăciunea evlavioasă a credinciosului adresată prototipului zugravit în icoană – Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr _____ 208

Sinodalitatea în Sfânta Scriptură – Pr. Prof. Univ. Dr. Sorin Șelaru _ 221

Comuniunea umană după chipul comuniunii divine – implicație a Teologiei Chipului – Pr. Prof. Univ. Dr. Emerit Valer Bel _____ 241

Elemente de theognosie cu referire specială la I Corinteni 13, 8-13 – Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Moșoiu _____ 251

Arhimandritul Paulin Lecca - duhovnicul seminariștilor de la Caransebeș – Preot Dr. Ionel Popescu _____ 293

Doi eroi între violență și speranță: Avram Iancu și Axente Sever – Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile Leb _____ 304

Moartea Mântuitorului Hristos - câteva considerații și interpretări Teologice - – Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel _____ 325

Biserica în tratate de Teologie fundamentală Romano-Catolice contemporanec – Pr. Prof. Univ. Dr. Emerit Gheorghe Petraru _____ 347

Mariologia ortodoxă, între hristologie și eclesiologie. Viziunea părintelui Georges Florovsky – Conf. Univ. Dr. Habil. Ciprian Iulian Toroczkai _____ 365

Colaborarea și legătura dintre preotul paroh, cu episcopul, ceilalți clerici și cu laicii în exercitarea celor trei ramuri ale puterii Bisericești – Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Rus _____ 377

Observații teologice asupra originii și structurii conștiinței morale – Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad _____ 410

La centenarul nașterii lui Avram Iancu (Țebea, 1924) – Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei _____ 426

Preotul Profesor Dr. Nicolae Popovici – succinte repere biografice – Arhim. Lect. Univ. Dr. Casian Rușeț_____ 452

Limitele receptării culturii și filosofiei clasice în „Taina Teologiei" – Arhim. Conf. Univ. Dr. Teofan Mada_____ 468

„Noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem" (I Corinteni 3, 9) – Pr. Lect. Univ. Dr. Ștefan Negreanu_____ 490

Părintele Ioan Tulcan, despre sine și despre preoție. Un mic ghid pastoral-misionar sub formă de citat – Pr. Lect. Univ. Dr. Adrian Murg _____ 499

TEOLOGIE ȘI SLUJIRE ÎN IMAGINI _____ 507

CUVÂNT ÎNAINTE

Colecția *In Honorem* continuă cu un nou volum dedicat Părintelui Profesor Universitar Dr. Ioan Tulcan, unul dintre cei mai importanți teologi români actuali, cu contribuții semnificative în dezvoltarea Dogmaticii și Misiologiei ortodoxe. Dar motivația includerii părintelui Ioan Tulcan în această colecție este strâns legată de contribuția teologică și didactică pe care o așează în dreptul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad.

Cu o prezență de peste trei decenii în instituția teologică aradeană, pe care a slujit-o cu mult devotament, părintele profesor Ioan Tulcan face parte din generația fondatoare a Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, fiind cel mai longeviv decan al acesteia în prelungita tranziție a învățământului superior românesc.

Pe de altă parte, contribuțiile teologice și instituționale ale părintelui Ioan Tulcan îl recomandă ca un formator al unei generații de teologi arădeni prin care tradiția biseculară a învățământului teologic arădean să continue în noul context al lumii postmoderne. În acest sens, volumul de față reprezintă atât pentru editori cât și pentru profesorii mai tineri ai facultății un exercițiu anamnetic și împlinirea unei datorii de conștiință teologică și de recunoștință față de întreaga activitate și contribuție a părintelui profesor Ioan Tulcan în dezvoltarea instituției teologice și în cultivarea responsabilă a unei noi generații de teologi arădeni.

Acest volum reprezintă o etapă în prezentarea, evaluarea și mai ales receptarea personalității și operei părintelui profesor Ioan Tulcan a cărui gândire teologică are o bogată articulare dogmatică, ecumenică, misionară și pastorală. Rememorând cu emoție anii de lucrare teologică în slujba Teologiei ortodoxe, a Facultății de Teologie Ilarion V. Felea din Arad, a zeci de ge-

nerații de studenți teologi, ne arătăm recunoștința și dorința continuării acestei lucrări binefăcătoare pentru comunitatea academică aradeană.

Colecția *In Honorem*, prin omagierea părintelui profesor Ioan Tulcan cu prilejul împlinirii vârstei de 70 de ani, se îmbogățește cu o personalitate teologică de excepție a Aradului și a Teologiei ortodoxe române contemporane.

Ad multos annos, Părinte Decan!

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă
„Ilarion V. Felea", Arad

PREOTUL PROFESOR IOAN TULCAN – REPREZENTANT DE SEAMĂ AL DOGMATICII ORTODOXE ROMÂNE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XX-LEA

Tradiția teologică arădeană a fost revigorată prin reînființarea învățământului teologic arădean după căderea comunismului sub forma Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din cadrul Universității „Aurel Vlaicu" din Arad. Seculara tradiție teologică arădeană reprezentată de Institutul Teologic (1822) și de Academia Teologică (1927) – desființată abuziv de regimul comunist în 1948 – aveau să renască ca Teologie în Universitate prin strădania Înaltpreasfințitului Părinte Dr. Timotei Seviciu, Arhiepiscopul Aradului, înconjurat de un grup restrâns de profesori cu studii în străinătate care căutau să reașeze Aradul pe harta învățământului teologic românesc. Între acești profesori s-a aflat și părintele Ioan Tulcan care a marcat istoria recentă a învățământului teologic arădean, fiind totodată unul dintre cei mai importanți teologi români de la începutul secolului al XXI-lea.

1. Formația în casa părintească

Născut în anul 1955, în comuna Macea din județul Arad, dintr-o familie creștină, cu mult respect față de Biserică, părintele Ioan Tulcan, urmează Școala generală în comuna natală beneficiind de experiența profesională a unor buni profesori care îi deschid orizontul spre studiu și învățătură și care îl pregătesc temeinic pentru parcursul intelectual de mai târziu. Deși în acea vreme învățământul religios nu era prezent în școală, adolescentul Ioan Tulcan avea o legătură strânsă cu biserica parohială, frecventând sfintele slujbe

sub îndrumarea preoților Gheorghe Curtuț și Terentie Mihiț. În acest context, liturgic, îl cunoaște și pe preotul profesor Petru Deheleanu, preot catedral, fost cadru didactic la Academia Teologică din Arad desființată de regimul comunist în 1948. Întâlnirea cu venerabilul profesor de Teologie cu studii în străinătate, lasă o impresie benefică asupra tânărului Ioan care frecventa cu regularitate biserica parohială, fiind adus de părinții și bunicii lui. El mărturisește: „Atât părinții, cât și bunicii participau cu regularitate la Sfânta Liturghie, la care ne luau și pe noi copiii. M-am apropiat de strana bisericii, care era plină de cântăreți bisericești (peste 20 de persoane) de toate generațiile, înfrumusețând atât de înălțător sfintele slujbe" (*Memoriu de activitate*).

Hotărârea pentru a urma studiile teologice se conturează sub influența preoților din Macea, în special a preotului Terentie Mihiț care îi vorbește convingător despre frumusețea și noblețea preoției argumentând cu modelul părintelui Ilarion Felea: „apropiindu-se momentul luării unei decizii pentru a continua studiile, un rol important în cristalizarea unei decizii, l-au avut cei doi preoți slujitori din comună, și, îndeosebi, părintele paroh Terentie Mihiț, care mi-a vorbit convingător și adevărat despre Preoție, detaliind momente ale studiilor sale teologice de la Academia Teologică din Arad. Cu diferite prilejuri mi-a vorbit captivant și emoționat despre părintele Ilarion V. Felea, care i-a fost profesor, descriindu-l ca fiind deosebit de valoros: competent, bine pregătit, curajos, integru, hotărât și apropiat de studenți; dar, mai ales, a descris calitatea sa excepțională de orator, de predicator, care i-a marcat în mod hotărâtor pe studenții săi. Astfel, s-a concretizat hotărârea mea de a urma studiile teologice" (*Memoriu de activitate*). Astfel, dragostea față de Biserică se transformă sub influența modelelor în dorință neclintită de a urma studiile teologice deși admiterea în Școlile Teologice din acea vreme era foarte dificil de împlinit.

2. Formația teologică

Absolvent al Seminarului Teologic Ortodox „Ioan Popasu" din Caransebeș (1970-1975), ca șef de promoție, urmează cursurile Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu (1976-1980) cu teza de licență *Biserica – Trupul tainic al Domnului* sub coordonarea Pr. Prof. Dr. Ioan Ică. „Cel care mi-a stimulat pasiunea pentru studiul Teologiei, în general, și cel al Teologiei Dogmatice în special, a fost vrednicul de pomenire profesor Ioan Ică Sr., care a știut să ne deschidă cu multă pasiune și însuflețire orizontul cunoașterii.

Prin recomandarea acestuia și a altor doi profesori m-am înscris la examenul de admitere la studiile doctorale, ce s-a ținut la București. Era singura instituție din țară, care putea atunci să organizeze studii doctorale" (*Memoriu de activitate*).

Între anii 1980-1982 urmează cursurile de doctorat la disciplina Teologie Dogmatică la Institutul de grad universitar din București, - în urma unui examen dificil - unde îl are ca profesor și pe părintele Dumitru Stăniloae, iar între anii 1982-1986 urmează cursuri de specializare la Universitățile din Erlangen și Heidelberg, - susținute printr-o bursă de studiu din partea „Diakonsches Werk", din cadrul Bisericii Evanghelice din Germania - pe care le încununează cu teza de doctorat *Unitatea Bisericii şi temeiurile ei dogmatice în teologia ortodoxă şi luterană mai nouă* (1986), sub coordonarea Prof. Dr. Albrecht Pitters, teză care a luat naștere și printr-o consultare cu Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, fiind echivalată mai târziu la Facultatea de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul din București (1995) sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Popescu. El mărturisește în acest sens: „La Universitatea din Heidelberg, pe lângă cursurile și seminariile dorite de mine, am început să lucrez la teza de doctorat, al cărui titlu l-am ales din țară, în consultare cu Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, care mi-a și făcut Recomandarea în acest sens, schițând și o succintă structură a lucrării, ce a avut titlul: „Unitatea Bisericii și temeiurile dogmatice în teologia ortodoxă și luterană mai nouă". După Recomandarea îndrumătorului din țară a trebuit să primim și aprobarea vrednicului de pomenire Dr. Justin Moisescu, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. A fost un principiu benefic pentru doctoranzii plecați la studii: niciunul nu putea pleca, fără a avea titlul tezei de doctorat aprobat de îndrumătorul științific al tezei și de Patriarh" (*Memoriu de activitate*).

După ce în iunie 1986 susține așa-numitul „Rigorosum", adică proiectul de doctorat, în mod public, cu titlul luat din țară, în limba germană, cu calificativul „cum laude", în luna august 1986 se întoarce acasă. De la 1 februarie 1987 și până la 1 mai 1988 funcționează ca arhivist la biblioteca Centrului Eparhial Arad. În data de 14 februarie 1988 se căsătorește cu tânăra Livia Șimăndan din Curtici, cununia având loc la biserica parohiei Curtici. Cu data de 1 mai 1988 este numit preot slujitor la parohia ortodoxă română Arad-Centru (Catedrala veche), iar cu data de 1 septembrie 1990 a fost însărcinat și cu conducerea Oficiului parohial al acestei parohii, până în anul 2014.

După reînființarea învățământului teologic ortodox la Arad sub forma Facultății de Teologie Ortodoxă, face parte din generația primilor profesori de teologie care au asigurat tranziția Facultății spre maturizare și afirmare, urcând treptele universitate de la lector (1992-1995), conferențiar (1995-2006), profesor universitar (din 2006) și conducător de doctorat (din 2011). În această perioadă ocupă funcția de decan al Facultății de Teologie din Arad în mai multe mandate (decan interimar 1994-1996; decan 1996-2004; 2008-2016).

3. Contribuția la dinamica Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

Deși a primit și alte oferte academice, pentru părintele profesor Ioan Tulcan, Aradul a rămas punctul pivot al întregii activități academice, misionare și pastorale. Pentru generațiile teologilor arădeni, părintele Ioan Tulcan reprezintă prin excelență dascălul de teologie, școlit și erudit, care a dat un incontestabil implus învățământului teologic arădean după reînființarea Facultății de Teologie Ortodoxă în Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad (1991). Face parte din prima generație de profesori, fiind al treilea decan al Facultății pentru o perioadă de 18 ani. El este cel care cultivă resursele și vocațiile locale în ceea ce privește dezvoltarea corpului academic al Facultății. Deși anevoios, drumul consacrării unor tineri selectați din propria instituție de învățământ, pe termen îndelungat a dat roade. După un sfert de veac de dificile tranziții (1991-2016), Facultatea ieșea în largul orizont al Teologiei cu un corp profesoral bine articulat și într-o reală dinamică de afirmare. Prin urmare, meritul incontestabil al părintelui Ioan Tulcan în ceea ce privește dezvoltarea învățământului teologic arădean se concretizează în selectarea și coagularea unui corp profesoral care în timp a ajuns la o maturitate teologică, arătându-și roadele academice.

Principiile de bază de la care pleacă viziunea teologică și formativă a părintelui Ioan Tulcan se referă în primul rând la importanța eclesială și misionar-pastorală a învățământului teologic. Dintre contribuțiile pe care părintele Ioan Tulcan le aduce la dezvoltarea învățământului teologic ortodox arădean, amintim: 1) face parte activă din generația primilor profesori de Teologie de la Arad de după căderea comunismului; 2) are un rol determinant ca decan în redobândirea clădirii istorice a Academiei Teologice în beneficiul Facultății de Teologie (1996) în urma unui miting pașnic al studenților în frunte cu Înaltpreasfințitul Părinte Timotei, Arhiepiscopul Ara-

dului; 3) înființează împreună cu un grup de profesori revista *Teologia* (1997) ca platformă științifică de cercetare și publicare a studiilor de teologie; 4) organizează primele manifestări științifice ca decan al Facultății, racordând învățământul teologic arădean la dinamica celorlalte instituții de profil din Patriarhia Română; 5) reeditează împreună cu un grup de profesori publicația *Calea Mântuirii* (2000), ca platformă pastoral-misionară; 6) co-organizează primul Colocviu de Teologie Dogmatică din România la care participă dogmatiști din trei generații (2006) și primul Simpozion internațional de Teologie Dogmatică (2007) și aduce o contribuție majoră la înființarea Asociației Internaționale a Dogmatiștilor Ortodocși, fiind, în calitate de decan și primul președinte ale acesteia; 7) organizează împreună cu un grup de profesori ediția a VI-a a Congresului Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română, dimpreună cu Colegiul Decanilor și Întrunirea Directorilor Școlilor Doctorale (2014); 8) a organizat în conlucrare cu corpul profesoral aproape 25 de simpozioane naționale și internaționale.

Din toate aceste realizări, care oglindesc dinamica Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, în timpul cât părintele Ioan Tulcan a onorat funcția de decan, reies cel puțin două importante atitudini pe care le-a cultivat: a) a reușit să coaguleze în jurul său o echipă de profesori și a cultivat munca în echipă, într-o atmosferă pașnică, de respect și creativitate; b) a oferit tuturor confortul unei libertăți de studiu și de promovare în treptele academice, ceea ce a condus la o implicare motivată a multora în exigențele cercetării științifice.

4. Direcții de cercetare

Părintele Profesor Ioan Tulcan este unul dintre cei mai importanță teologi ortodocși din România cu o contribuție bogată la dezvoltarea Teologiei ortodoxe la cumpăna dintre milenii. Întreaga viață și-a dedicat-o slujirii Bisericii și Teologiei, cu accentul pe formarea generațiilor tinere de teologi de după căderea comunismului, manifestând o reală pasiune pentru Teologie și misiunea Bisericii în societatea actuală. Opera sa teologică, vastă prin conținut, idei și direcții, necesită o identificare a linilor de cercetare și a implicațiilor teologice pentru gândirea teologică actuală și pentru misiunea și pastorația Bisericii Ortodoxe. Opera teologică a părintelui profesor Ioan Tulcan poate fi structurată în patru direcții principale: dogmatică, misionară, ecumenică și pastorală. Aceste direcții învederează concepția teologică a pă-

rintelui Tulcan, conturată prin legătura indisolubilă dintre dogmă și misiune, dogmă și pastorație, dogmă și dialog intercreștin, precum și exigențele unei Dogmatici conectate pe de o parte la dimensiunea experimentală a Bisericii, iar pe de altă parte, așezată în contact viu cu agenda lumii și societății moderne și postmoderne.

4.1. Dogmatică

Teologia Dogmatică reprezintă centrul gândirii teologice a părintelui Ioan Tulcan, centru din care se articulează și primesc lumină și celelalte direcții de cercetare: misionară, ecumenică și pastorală. Fascinat de cursurile de Teologie Dogmatică ale părintelui profesor Ioan Ică Sr. de la Institutul Teologic din Sibiu, tânărul student Ioan Tulcan se orientează în pregătirea lui teologică spre studiul Dogmaticii încununat cu cursurile de doctorat de la Institutul Teologic de la București - unde îl are ca profesor și pe părintele Dumitru Stăniloae - și cu cele de la Facultatea de Teologie Evanghelică de la Heidelberg și Erlangen. În toate aceste centre universitare – Sibiu, București, Heidelberg, Erlangen – întâlnește profesori de prestigiu care îi orientează și potentează pasiunea pentru Teologia Dogmatică. Dintre profesorii din România care au influențat parcursul și gândirea dogmatică a părintelui Ioan Tulcan amintim pe: Ioan Ică Sr., Dumitru Stăniloae, Ion Bria, Dumitru Radu și Dumitru Popescu.

Deși publică o serie de studii în revistele centrale și mitropolitane ale Patriarhiei Române, activitatea de cercetare științifică se intensifică după reînființarea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad unde va preda în special *Teologia Dogmatică*, *Misiologie și Ecumenism*. În cercetare abordează marile teme ale Dogmaticii Ortodoxe, precum și unele teme la confluența Dogmaticii cu Apologetica și misiunea creștină.

Aduce un suflu nou în cercetarea Dogmaticii în România prin co-organizarea la Arad a Colocviilor Naționale de Teologie Dogmatică (2006) a Simpozioanelor internaționale de Teologie Dogmatică (2007, 2009), care au condus la înființarea Asociației Internaționale a Teologilor Dogmatiști Ortodocși. Atât la nivel național, cât și la nivel internațional a desfășurat o activitate intensă, neîntreruptă pentru promovarea gândirii dogmatice ortodoxe scriind studii și cărți de specialitate, participând la colocvii și simpozioane, la conferințe și dezbateri științifice pe diferite teme de Dogmatică. Proiectele Dogmaticii Ortodoxe începute la Arad în 2006 și 2007 continuă

și astăzi reunind în dezbaterea teologică pe de o parte dogmatiști din Facultățile de Teologie Ortodoxă din România, iar pe de altă parte dogmatiști ortodocși din întreaga lume. Itinerarul acestor proiecte teologice este următorul: Colocviul Național de Teologie Dogmatică a avut loc la Arad (2006), București (2008), Cluj (2010), Constanța (2012), Sibiu (2014), Craiova-Tismana (2016), Iași (2019), Arad (2021), București (2023) și Cluj (2025) în pregătire; Simpozionul internațional de Teologie Dogmatică din cadrul Asociației Internaționale a Dogmatiștilor ortodocși a avut loc la Arad (2007, 2009), Tesalonic (2011), Sofia (2013), București-Caraiman (2016), Balamand (2018), Cipru (2024). În tot acest parcurs, rolul părintelui profesor Ioan Tulcan a fost semnificativ și constructiv în vederea unui dialog între profesorii de Teologie Dogmatică la nivel panortodox.

4.2. Misionară

Dogmatica Ortodoxă nu a înțeles-o strict doar în exigențele unei discipline teologice, ci într-o dimensiune mai largă, misionară, apologetică, mărturisitoare. De aceea, părintele Ioan Tulcan scrie foarte multe studii pe teme misionare ca responsabilitate misionară a Teologiei într-o lume secularizată, modernă, provocatoare. Impresionat de viziunea teologică-misionară a părintelui Ion Bria, menită să impulsioneze teologia română după căderea comunismului, dezvoltă o concepție dogmatică-misionară articulată la nevoile misionare urgente ale Bisericii în trecerea ei complicată spre postmodernitate. Astfel, scrie cărți, studii, articole, organizează conferințe, acordă o importanță majoră pregătirii misionare a studenților teologi.

4.3. Ecumenică

O componentă importantă a operei părintelui Ioan Tulcan este cea ecumenică. Format într-un mediu ecumenic și într-o perioadă în care dialogul ecumenic se afla într-o dinamică teologică importantă din a doua jumătate a secolului al XX-lea, părintele Ioan Tulcan a dezvoltat o responsabilitate aparte față de acest dialog ca împărtășire de idei teologice și de identificare a bazelor bisericești și teologice comune ale primului mileniu creștin. În acest sens, organizează la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad o serie de conferințe pe teme ecumenice pentru studenții teologi invitând profesori consacrați din spațiul teologic german în vederea unor reale dezbateri ecu-

menice. Dar, contribuția cea mai importantă în plan ecumenic pe lângă studiile de specialitate publicate în țară și străinătate o constituie participarea din partea Bisericii Ortodoxe Române pe parcursul unui sfert de veac la Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania.

4.4. Pastorală

Deși nu manifestă de la început o atenție deosebită pentru latura pastorală a Teologiei, începând cu anul 2000 când readuce la viață, în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă, publicația din perioada interbelică, *Calea Mântuirii*, cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Timotei, Arhiepiscopul Aradului și implicarea fervență a unor colegi mai tineri din instituția de învățământ superior arădean, începe o perioadă în care gândirea teologică a părintelui Tulcan este orientată mai accentuat și spre o varietate de teme pastorale.

Reînființarea publicației *Calea Mântuirii* se dorea a fi, săptămânal, o modalitate de informare și formare creștină, o platformă conturată în jurul Evangheliei și Apostolului duminical și a unor probleme pastorale și misionare inerente la începutul secolului al XXI-lea din care să se inspire preoții și credincioșii în demersul lor mărturisitor. Practic, prin această viziune, împărtășită dimpreună cu mai tinerii colegi, se reunificau în Facultatea de Teologie, studiile teologice înalte cu concretul pastoral-misionar al parohiilor, cu așteptările duhovnicești ale credincioșilor. Nu a fost simplu! După puțin timp de la inaugurarea primului număr, răspândit fizic de profesorii de teologie în parohii, s-a făcut trecerea de la implicarea unui grup restrâns de profesori în proiect la implicarea tuturor profesorilor, dinamica publicației fiind foarte solicitantă.

În această perspectivă a pastorației, părintele Ioan Tulcan, preot la Catedrala istorică a Aradului, va scrie sute de articole, întreținând o perioadă îndelungată, aproape două decenii, dinamica publicistică a ziarului. Situația pandemică conduce la incapacitatea corpului profesoral de a mai întreține financiar publicația care trecuse deja de câțiva ani în mediul online, fiind foarte restrânsă, datorită contextului mediatic și tehnologic nou, ca interes și adresabilitate. Dar meritorie rămâne lecția de pastorație pe care Facultatea de Teologie Ortodoxă în frunte cu preotul Ioan Tulcan a așezat-o două decenii (2000-2020) în beneficiul misiunii Bisericii și zidirii spirituale, morale, cultu-

rale a credincioșilor arădeni și nu numai. Mai mult, părintele Ioan Tulcan inițiază, ca un proiect pastoral, un ciclu de conferințe lunare la Catedrala Veche din Arad sub genericul *Serile duhovnicești*, o parte dintre aceste conferințe susținute în cea mai mare parte de profesorii de teologie fiind publicată în volumul Conferințele Serile Duhovnicești de la Catedrala Veche (2018).

Totodată extinde în mod practic teoretizarea conceptelor din conținutul săptămânalului pastoral-misionar al Facultății spre o lucrare culturală, socială și filantropică prin înființarea Asociației *Calea Mântuirii*. „În anul 2008 a luat ființă la parohia ortodoxă română Arad-Centru Asociația parohială „Calea Mântuirii", din care fac parte credincioși devotați Bisericii și care doresc să fie o prezență activă, implicată în viața spirituală a comunității ecleziale. Această Asociație realizează mai multe activități educative, culturale și social-filantropice, mai ales în preajma marilor praznice ale Nașterii Domnului și Învierii Domnului" (*Memoriu de activitate*).

Orator de excepție la amvonul Catedralei istorice a Aradului, abordează prin cuvânt și în scris problemele ardente ale pastorației Bisericii în tumultosul început de secol XXI când secularizarea, globalismul, desacralizarea și indiferentismul omului deveneau repere ale noii societăți tehnologizate, dominate de concepțiile seculare și de iluziile hedoniste ale filosofiei de consum. În beneficiul presei bisericești pe care o considera centrală în demersul teologic misionar și pastoral al Bisericii organizează la Arad – la împlinirea a 10, respectiv 15 ani de la reapariția publicației *Calea Mântuirii* - două simpozioane dedicate publicațiilor din Patriarhia Română, generând dimpreună cu colegii din redacție ample dezbateri privind rostul, rolul, obiectivele și provocările presei bisericești în societatea românească de la începutul secolului al XXI-lea. Astfel, aceste strădanii editoriale au făcut din Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad un caz unic între instituțiile de profil din Patriarhia Română. Așa cum mărturisea adesea: Întotdeauna am fost convins, că trebuie să existe o legătură strânsă între Preoție și Teologie, deoarece ambele îți revelează adevărata lor profunzime și complexitate numai într-o reciprocitate. Teologia ca demers academic primește impulsuri, inspirație și perspectivă mult mai clară în legătura ei cu Preoția, iar, Preoția la rândul ei primește substanță, creativitate și siguranță stând bine ancorată în demersul teologic (*Memoriu de activitate*).

5. Activitatea științifică și de cercetare

5.1. Activitatea editorială

Părintele profesor Ioan Tulcan a fost implicat în decursul timpului într-o diversă activitate editoarială care cuprinde reviste, ziare, manuale și dicționare, volume de studii de specialitate. În acest sens amintim: Redactor șef și Președinte al colectivului redacțional al revistei trimestriale *Teologia* (din 1997-2011) a Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, Președinte al colectivului redacțional al publicației săptămânale *Calea Mântuirii* al Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad (2000-2020), Membru în Comitetul de redacție al revistei *Altarul Banatului*, Membru în Comitetul de redacție al revistei *Studii Teologice*, Membru în colectivul de redactare al *Manualului de Teologie Dogmatică Ortodoxă* la nivelul Facultăților de Teologie din Patriarhia Română, Coordonator în Comisia de elaborare a *Dictionarului de Teologie Ortodoxă* la nivelul Facultăților din Patriarhia Română.

De asemenea, în decursul timpului a coordonat dimpreună cu alți profesori de teologie 29 de volume de studii ca rezultat al unor simpozioane și conferințe științifice naționale și internaționale:

Teologie și științe umaniste, Arad, 1994, 219 p.

Teologie și științe umaniste II, Arad, 1996, 204 p.

175 de ani de la înființarea învățământului superior teologic arădean 1822-1997, Arad, 1997, 275 p.

Analele Universității „Aurel Vlaicu" - Seria Teologie, Arad, 2000, 313 p.

Analele Universității „Aurel Vlaicu" - Seria Teologie, Arad, 2002, 355 p.

Facultatea de Teologie Ortodoxă la 10 ani de existență, Editura Universității „Aurel Vlaicu" Arad, 2001, 346 p.

Schisma din anul 1054. Considerații eclesiologice, istorice și ecumenice, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2004, 400 p.

Prezența Bisericilor într-o Europa unită. O nouă dimensiune a dialogului ecumenic și interreligios, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2005, 377 p.

Istorie și spiritualitate ortodoxă în Episcopia Aradului 1706-2006, Arad, 2006, 421 p.

Teologia dogmatică ortodoxă la începutul celui de-al treilea mileniu. Contribuția dogmatiștilor arădeni: accente, probleme, perspective, Editura Gutenberg, Arad, 2006, 436 p.

Ortodoxie și globalizare. Relevanța relației local-universal în Europa de astăzi, Arad, 2006, 483 p.

Accentes&Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as part of Church Mission in Today's World, Editura Universității „Aurel Vlaicu" Arad, Arad, 2007, 327 p.

Teologia icoanei și provocările ei în lumea contemporană Editura Universității „Aurel Vlaicu" Arad 2008, 277 p.

Sfântul Ioan Gură de Aur (407-2007). Teologia patristică între tradiție și contemporaneitate, Editura Universității „Aurel Vlaicu" Arad, 2008, 385 p.

Omagiu Părintelui Prof Dr. Acad. Dumitru Popescu la împlinirea vârstei de 80 de ani, Editura Universității „Aurel Vlaicu" Arad, Arad, 2009, 535 p.

Tradition and Dogma: What kind of Dogmatic Theology do we propose for nowadays? Orthodox Dogmatic Theology Simposium, Arad 11-13 June 2009, coordinators Ioan Tulcan, Cristinel Ioja, Michel Stavrou, Peter Bouteneff, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2009, 375 p.

Omagiu Pr. Prof. Dr. Ion Bria (1929-2002). The reception of his theological thinking an its relevance for the overpass of the ecumenical&missionary deadlock, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2009, 350 p.

„Calea Mântuirii" la zece ani de la reapariție (2000-2010). Importanța pastoral-misionară și culturală a presei bisericești în Ortodoxia românească, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2010, 305 p.

The Niceno-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality, Editura Univeristății „Aurel Vlaicu", Arad, 2011, 591 p.

Teologia ca vocație eclezială, pastoral-misionară și dimensiunea sa academică, Editura Astra Museum, Sibiu, 2012, 551 p.

Taina Sfântului Maslu. Implicații eclesial-liturgice și therapeutic pastorale, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2012, 326 p.

The Function and the Limits of Reason in Dogmatic Theology, I.A.O.D.T. Third International Symposium, Thessaloniki, 23-26 June 2011, Editura Astra Museum, Sibiu, 352 p.

Biserica Ortodoxă și grupările religioase neoprotestante, Editura Astra Museum, Sibiu, 2013, 364 p.

Teologie și Logică, în colaborare cu Academia Română, Editura Academiei Române 2013.

Pr. Prof. Dr. Ilarion V. Felea, „Opera vieții mele”, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2012, 377 p.

Exigențele actuale ale pastorației și misiunii Bisericii. Modelul Sfântului Ioan Gură de Aur, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2016, 302 p.

Dialogurile teologice dintre EKD și Bisericile Ortodoxe Locale (1959-2013), Reinhard Thöle, Martin Illert, Ioan Tulcan, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2018.

Primacy and Primacies in the Church Peter Bouteneff, Michel Stavrou, Ioan Tulcan, Caraiman Monastery (Romania), 25-27 September 2016, „Aurel Vlaicu” University from Arad House Editing 2018.

Conferințele Serile Duhovnicești de la Catedrala Veche, Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan, Drd. Sorin Săplăcan, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2018.

5.2 Lucrări în volum

Unitatea Bisericii și temeiurile ei dogmatice în teologia ortodoxă și luterană mai nouă, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 1999, 196 p - Teza de doctorat.

Teologia-știință mântuitoare despre Dumnezeu - vol. I - curs de Teologie Dogmatică și Simbolică, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 1999, 232 p, ediția a II-a, Arad, 2004.

Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică, *vol. II - curs de Teologie Dogmatică și Simbolică* Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2000, 200 p.

Quo vadis, christiane?, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2003, 220 p.

Ilarion V. Felea - ca apologet, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2006, 230 p.

Contribuția lui Ilarion V. Felea la dezvoltarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2010, 289 p.

Eclesiologia ortodoxă în teologia românească contemporană. Acente, tendințe, perspective – Editura Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2010, 295 p.

Petru Deheleanu (1909-1979. Teolog misionar și mărturisitor al credinței Bisericii, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2023, 300 p.

5.3. Studii în volume colective

Responsabilitatea teologiei şi culturii româneşti după experienţa totalitarismului în „Teologie şi Ştiinţe Umaniste", 1994, pp. 1, 5-23.

Cauzele fundamentale ale desacralizării şi secularizării şi implicaţiile lor astăzi, în „Teologie şi ştiinţe umaniste", II, Arad 1996, pp. 9-14.

Coordonate fundamentale ale învăţăturii creştine asupra creaţiei, ca temei al responsabilităţii omului în lumea de astăzi faţă de ea, în „Teologie şi Ştiinţe Umaniste", II, 1996, pp. 15-22.

Dimensiunea reconciliatoare a mântuirii în Hristos şi revelaţia ei în lumea de astăzi în Analele Universităţii „Aurel Vlaicu", seria Teologie, Arad, 2000, pp. 280-285.

Iconomia Fiului şi a Duhului Sfânt şi implicaţiile ei în viaţa Bisericii în Simpozionul Internaţional: „Schisma din anul 1054. Consideraţii eclesiologice, istorice şi ecumenice", Arad, 2004, pp. 45-60.

Particularităţi ale Ortodoxiei româneşti şi valenţele acestora în Europa de astăzi, în vol. „Prezenţa Bisericilor într-o Europă unită. O nouă dimensiune a dialogului ecumenic şi interreligios", Arad, 2005, pp. 47-59.

L' Église – mystère et présence du Royaume de Dieu dans le monde et leurs implications dans la mission de l'Église aujourd'hui, vol. Simpozionului Internaţional de Dogmatică Ortodoxă - „Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission in Today's World", Arad, 2007, pp. 304-317.

Sensul teologic al etnicului şi relevanţa acestuia pentru Europa de astăzi, în vol. Conferinţei internaţionale: Etică – Etnie – Confesiune, Editura Universităţii, Cluj-Napoca, 2007, pp. 86-99.

The Soteriological and Ecclesiological Nature of Dogmas According to the Orthodoxe Tradition, în vol. Simpozionului Internaţional de Dogmatică Ortodoxă „Tradition and Dogma: What Kind of Theology do We Propose for Nowadays?", Arad, 2009, pp. 344-355.

Eclesiologia comuniunii şi valenţele ei ecumenice în viziunea Pr. Prof. Dr. Ioan Bria în vol. „Relevanţa operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viaţa bisericească şi socială actuală. Direcţii noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii şi unităţii Bisericii", coordonator Pr. Dr. Nicolae Moşoiu, Editura Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, 2010, pp. 233-242.

Valențele ecumenice fundamentale ale ecleziologiei ortodoxe în gândirea Pr. Prof. dr. Ion Bria, în vol. Omagiu Părintelui Prof. Dr. Ion Bria, Arad, 2009, pp. 315-330.

Locul și semnificația teologică a lui Dumnezeu-Tatăl în comuniunea Sfintei Treimi la teologii Dumitru Stăniloae și Jurgen Motmann, în „Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi", Editura „Trinitas", București, 2010, pp. 139-165.

Catolicitatea Bisericii în înțelegerea celui de al II- lea Sinod ecumenic și relevanța ei pentru *aspirațiile Bisericii spre unitate în vremea no*astră, în vol. „The Niceno-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality", Arad, 2011, pp. 564-574.

The Role of Reason in the Perception of God According to St. Maximus the Confessor, în vol. „The Function and the Limits of the Reason in Dogmatic Theology", I.A.O.D.T. Third International Symposium, Thessaloniki, 2011, pp. 51-67.

Sfântul Maslu- taina vindecării trupești și sufletești în vol. „Suferință și terapie. Perspective teologice", Deva, 2013, pp. 227-242.

Învățământul teologic arădean. Privire istorică. Perspective, în 175 de ani de la înființarea învățământului superior teologic arădean (1822-1997), Arad, 1997, pp. 12-26.

*Contribuția lui Ilarion V. Felea la dezvoltarea Teologiei Dog*matice, în vol. „Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de al III-lea mileniu", Primul Colocviu Național de Teologie Dogmatică, Arad, 2006, p. 345-374.

Fundamente teologice ale unei posibile doctrine sociale a Bisericii Ortodoxe Române, în „Ortodoxie și globalizare. Relevanța relației local-universal în Europa de astăzi", Arad, 2006, pp. 347-358.

O perspectivă arădeană asupra misiunii Bisericii Ortodoxe Române în contemporaneitate, în vol. „Istorie și spiritualitate ortodoxă în Episcopia Aradului (1706 – 2006)", Arad, 2006, pp. 377-400.

Teologia Întrupării și unele consecințe eclesiologice ale acesteia în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur, în vol. Simpozionului național „Sfântul Ioan Gură de Aur - Teologia patristică între tradiție și modernitate", Arad, 2007, pp. 7-20.

Mărturisirea credinței și slujirea creștină, reflectate în gândirea părintelui prof. dr. Ioan Ică, în vol. „Omagiu Părintelui Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică", Cluj-Napoca, 2007, pp. 156-164.

Temeiurile teologice ale sfintelor icoane, în vol. „Teologia Icoanei și provocările ei în lumea contemporană", Arad, 2008, pp. 241-257.

Sinteza dintre dogmă, Liturghie și spiritualitate, ca mod de teologhisire în teologia ortodoxă, în volumul „Metode de cercetare în Teologia Dogmatică" al celui de al II-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Editura Sigma, București, 2008, pp. 202-217.

Ecleziologia ortodoxă în perspectivă ecumenică în opera Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, în vol. „Omagiu Părintelui Prof. Dr. Acad. Dumitru Popescu", Arad, 2009, pp. 210-222.

Istoria recentă a publicației „Calea Mântuirii" și implicațiile ei bisericești, culturale și misionare, în vol. Simpozionului „Calea Mântuirii" la zece ani de la reapariție (2000-2010). Importanța pastoral-misionară și culturală a presei bisericești în Ortodoxia românească", Arad, 2010, pp. 60-72.

Profilul Teologiei arădene după douăzeci de ani de nouă existență, în vol. „Teologia ca vocație eclezială, pastoral-misionară și dimensiunea sa academică", Astra Museum, 2012, pp. 161-175.

Dogma Sfintei Treimi și implicațiile ei misionare, al III- lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Cluj-Napoca, 25-26 mai 2010, Editura „Renașterrea", 2011, pp. 63-77.

Relevanța catafatismului în teologie pentru exprimarea logică a experienței Bisericii, în Teologie și logică, Simpozionul Național din 17-18 aprilie 2013, Editura Academiei Române, București 2013, pp. 49-58.

Dinamica gândirii misionare a preotului profesor dr. Petru Deheleanu, în vol. „Biserica Ortodoxă și grupările religioase neoprotestante", Editura Astra Museum, Sibiu, 2013, pp. 40-56.

Dincolo de Documentul B.E.M. (Lima 1982). Contribuții posibile ale Ortodoxiei la depășirea impasului ecumenic, în: Constituția sacramentală a Bisericii. 30 de ani de la lansarea Documentului „Botez, Euharistie, Ministeriu", la Lima (1982-2012). Al IV-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Constanța 4-6 septembrie 2012, Editura „Vasiliana", Iași 2014, pp. 101-116.

*Misiune, mărturie și pastorație. Accente și perspective, în vol. „*Exigențe actuale ale pastorației și misiunii bisericești. Modelul Sfântului Ioan Gură de Aur", Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2016, pp. 78-94.

Grundlegende Merkmale der orthodoxen Dogmatik, în vol „Ioan Vasile Leb, Konstantin Nikolakopoulos, Ilie Ursa (Hg.), „Die Orthodoxe Kirche in

der Selbstdarstellung. Ein Kompendium. Lehr-und Studienbücher Orthodoxe Theologie", Band 4, Lit Verlag Dr. Hopf Berlin 2016, pp. 113-125.

Teologia ca slujire și conștiință a Bisericii. Profilul Teologiei arădene în „Teologia în Universitate. 25 de ani de asumare a tradiției, de formare teologică și cercetare științifică în Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad (1991-2016)", Editura Universității „Aurel Vlaicu" din Arad, 2016, pp. 121-147.

Die Heiligkeit und die Heiligung in der orthodoxen Theologie, in „Theologischer Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Hrsg. Martin Illert/Martin Schindehütte, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau", 97, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2016, pp. 244-257.

Elemente ale Antropologiei ortodoxe în gândirea lui Vladimir Lossky și relevanța acestora pentru omul contemporan, în: „Antropologia ortodoxă din perspectivă eclezială. Provocarea post-modernității", Al VI-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică, Mănăstirea Tismana, 10-11 mai 2016, Editor: Nicolae Răzvan Stan, Editura Universitaria, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 2018, pp. 73-88.

Mărturisirea credinței ortodoxe prin intermediul mass-mediei bisericești și relevanța misionară a acesteia, în vol. „Biserica şi Şcoala" - 140 de ani de Istorie şi cultură ecleziastică", Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2017, pp. 30-45.

Contextul cultural, bisericesc și misionar al înființării Școlii teologice din Arad (1822) și relevanța acesteia pentru Teologia arădeană de astăzi, în vol. „Tradiție și modernitate. Implicații teologice, bisericești și culturale", Editura Universității "Aurel Vlaicu", Arad, 2017, pp. 79-97.

Mărturisirea credinței ortodoxe prin intermediul mass-mediei bisericești și relevanța misionară a acesteia, în: „Biserica și Școala". 140 de ani de istorie și cultură ecleziastică, Colocviu Național Arad, 8 iunie 2017, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2017, pp. 30-45.

The Theological Connection Between Local and Universal Church as a Key to Understanding Primacy, în: Primacy and Primacies in the Church. The 5 th IAODT Conference, Caraiman Monastery (Romania), 25-27 September 2016, Editors: Peter Bouteneff, Michel Stavrou, Ioan Tulcan, „Aurel Vlaicu" University from Arad, House Editing, 2018, pp. 130-143.

Contribuția Institutului Teologic Ortodox din Arad la realizarea Marii Uniri, reflectată în publicația „Biserica și Școala", în: „Biserica Ortodoxă Ro-

mână și Marea Unire de la 1 Decembrie 1918. Contribuția Teologiei arădene", Simpozion Național, Arad, 30-31 Octombrie 2018, Arad, 2019, pp. 200-209.

Teologie și cultură în gândirea Preotului Profesor Dr. Ilarion V. Felea, în volumul: „Relevanța Bisericii Ortodoxe în cultura română. Interferențe interortodoxe și intercreștine", Editura Universității „Aurel Vlaicu" Arad, Editura Universitaria Craiova, 2020, pp. 201-216.

Theologische Aspekte der Missionsstrategie der Rumänischen Orthodoxen Kirche in der rumänischen Gesellschaft im Säkularisierungsprozess, in: „Die missionarischen Herausforderungen unserer Kirchen in der säkularisierten Gesellschat. XV. Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen der EKD und der Rumänisch-Orthodoxen Kirche" (Goslar XV), Hrsg. Petra Bosse-Huber, Daniel Benga, Wolfram Langpape, Beiheft zur Ökumenischen Rundschaissn-u 131, EvangelischeVerlagsanstalt, Leipzig 2021, pp. 146-162.

Rugăciunea – expresie a dialogului omului cu Dumnezeu și dogândirea unui sens mai înalt al vieții, în Casian Rușeț, Alin-Vasile Câmpean (coord.), „Rugăciunea și mărturisirea în viața Bisericii și relevanța lor pentru societatea post-modernă", Editura Episcopiei Caransebeșului/Centrul de Studii Banatice, Caransebeș/Vârșeț, 2023, pp. 187-196.

Provocări ale contemporaneității la adresa Teolgiei ortodoxe și posibilități de depășire ale acestora, în Cristinel ioja, Caius Cuțaru, Adrian Murg, Filip Albu, Iustin Popovici (coord.), „The Significance of Theology in Today"s Society and Culture", Editura Universității „Aurel Vlaicu" din Arad, 2023, pp. 262-276.

Teologia arădeană între trecut, present și viitor, în Cristinel Ioja, Florin Dobrei, Nicolae M. Tang (coord.), „Istorie, cultură și spiritualitate în secolele XIX-XX", Editura Presa Universitară Cluj-Napoca/Arad, 2023, pp. 182-196.

5.4. Studii în reviste de specialitate

Unitatea Bisericii manifestată în unitatea de credință și în taine, în „Ortodoxia" XXIV, (1982), nr. 4, pp. 522-537.

Dialogurile teologice ale Bisericii Ortodoxe cu celelalte Biserici, în „Mitropolia Banatului" XXXVII, nr. 2/(1988), pp. 25-35.

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, căi de transmitere ale Revelației dumnezeiești în cadrul Bisericii, în „Mitropolia Banatului", nr. 5, XXXVIII, (1988), pp. 9-15.

Legătura dintre Euharistie și Biserică la Nicolae Cabasila, în „Altarul Banatului" I, (40) 1990, nr. 11- 12, pp. 14-26.

Profesorul, teologul și preotul martir dr. Ilarion V. Felea, în „Altarul Banatului", IV (XLIII), 1993, nr. 4- 6, pp. 116-121.

Contribuții ale teologilor români la pregătirea Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, în : „Altarul Banatului", an IV (XLIII), 1993, nr. 7-9, pp. 16-34.

Sfânta Taină a Pocăinței sau Spovedaniei și înnoirea sufletească a credinciosului, în „Altarul Banatului" IV (XLIII), 1993, nr. 10-12, pp. 44-51.

Biserica lui Iisus Hristos ca simbol și taină a unității lumii, în „Altarul Banatului" V (XLIV), 1994, nr. 1- 3, pp. 157-158.

Misiunea Bisericii într-o lume secularizată privită în lumina tainei Sfintei Treimi, a Întrupării și a iconomiei mântuirii, în „Altarul Banatului", anul V (XLIV), 1994, nr. 10-12, pp. 161-170.

Institutul teologic superior la Arad, în trecut și astăzi. Încercare de sinteză, în „Anuar" I, 1994-1995, Arad 1995, pp. 7-22.

Contribuții ale teologului arădean Ilarion V. Felea la dezvoltarea teologiei sistematice, în „Altarul Banatului", VII (XLVI), serie nouă, 1996, nr. 4-6, pp. 36-43.

Coordonate ale slujirii preoțești la Sfinții Trei Ierarhi: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur, în „Altarul Banatului", an V (XLIV), 1996, nr. 5-6, pp. 17-24.

Coordonate de bază ale teologiei ca slujire a Bisericii în „Teologia" I (1997), pp. 7-13.

Învățământul teologic arădean, în „Teologia" I, (1997), nr. 2, pp. 12-20.

Învățătura de credință a Bisericii reflectată în paginile revistei "Biserica și Școala", în „Teologia" I, (1997), nr. 3-4, pp. 12-24.

Comuniunea trinitară în teologia ortodoxă și în cea romano-catolică, în „Teologia" II,(1998), nr. 1-2, pp. 11-18.

A opta sesiune de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania (EKD), în „Teologia" II, (1998), nr. 3-4, pp. 149-156.

Coordonate fundamentale ale învățăturii creștine ortodoxe despre creație, ca temei al responsabilității omului în lumea de astăzi față de ea, în „Teologia" III, 1999, nr. 3-4, pp. 14-21.

Infailibilitatea și autoritatea Bisericii, în „Teologia", nr. 2 (2000), pp. 12-32.

Begründung und Motivation des ökumenischen Engagements in ehemaligen kommunistischen Kontexte. Theologische oder aber politische. Eine orthodoxe Sicht, în „Teologia", nr. 3 (2000), pp. 11-17.

A noua sesiune de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Evanghelică din Germania (E.K.D.) 7-12 octombrie 2000, Herrnhut / Germania, în „Teologia" IV, 2000, nr. 4, pp. 139- 148.

Teologia dogmatică ortodoxă română în cea de-a doua jumătate a secolului XX; reprezentanți de marcă, curente, perspective, în „Teologia" VI, 2002, nr. 3-4, pp. 171-183.

Coordonate ecumenice fundamentale în dogmatica ortodoxă, în „Teologia" IV, 2000, nr. 1, pp. 12- 16.

Aspecte teologico-dogmatice ale alterității și dialogului și reflectarea lor în plan trinitar și antropologic, în „Teologia", nr. 3-4/2003, pp. 12-21.

Accente ale misiunii ortodoxe în contextul unificării europene, în „Teologia", nr. 4/2004, pp. 42-56.

Aspecte ale hristologiei ortodoxe în opera prof. M. Chițescu, în „Teologia" 1-2/2004, pp. 11-26.

Eshatologia creștină și viața după moarte în marile religii, reflectate în lucrările prof. Emilian Vasilescu, în „Teologia" IX, nr. 1/2005, pp. 10-21.

Ființa și originea religiei ca temă apologetică în opera teologică a lui Ilarion V. Felea în „Teologia" 3/2005, pp. 56-69.

Fenomenul religios în contextul ierarhiei valorilor culturale în viziunea Prof. Dr. Ilarion V. Felea, în „Altarul Reîntregirii" X, nr. 1/2005, pp. 41-52.

Credința apostolică – premisa unității Bisericii, în „Teologia", anul X, 2006, nr. 3, pp. 242-267.

Sobornicitatea Bisericii şi manifestarea acesteia în viața şi sinodalitatea ei, în „Teologia", X, 2006, nr. 4, pp. 213-227.

Învățătura dogmatică ortodoxă reflectată în revista Teologia, „Teologia" 4/2007, pp. 62-77.

Sensul teologic al etnicului și relevanta acestuia pentru Europa de astăzi, în „Teologia" 3/2007, pp. 39-53.

Lucrarea Bisericilor pentru vindecarea şi unitatea Europei în viziunea Papei Ioan Paul al II-lea, în „Teologia", XII, 2008, nr. 3, pp. 39-55.

Trăsăturile fundamentale ale Dogmaticii Ortodoxe, în „Teologia", XII, 2008, nr. 4, p. 10.

Teologia trinitară ortodoxă, reflectată în dimensiunea doxologică a Sfintei Liturghii, în „Teologia", XIII/1, 2009, pp. 14-26.

Locul și semnificația teologică a lui Dumnezeu Tatăl în comuniunea Sfintei Treimi la teologii Jurgen Moltmann și Dumitru Stăniloae, în „Teologia", XIII, 2009, nr. 2, pp. 45-59.

The Dogma of the Holy Trinity and Its Missionary Implications, în „Teologia", XV, 2011, nr. 2, 3/2012, pp. 45-57.

Beyond the B.E.M. document (Lima 1982). Possible Contributions of Orthodoxy to overcoming the ecumenical impasse, în „Teologia", XVII, 2013, nr. 1, pp. 47-60.

Die Heiligkeit und Heiligung in der orthodoxen Theologie, în: „Teologia", XVII, 2013, 2, pp. 34-48.

Câteva coordonate ale unei teologii ecumenice în contextul postmodernității, în „Teologia" nr. 3- 4/1998, pp. 53-58.

Temeiurile teologice ale Sfintelor Icoane în vol. „Teologia icoanei și provocările ei în lumea contemporană", Arad, 2008, pp. 241-253.

Missionary Priorities of the Church in the Vision of Theologians from Arad: Petru Deheleanu and Ilarion V. Felea, în „Teologia", nr. 3/2015, pp. 10-29.

The Relationship between Tradition and Innovation in Romanian Orthodox Dogmatic Theology and the Place of Dogma in this Regard, în „Teologia", an XX (2016) nr. 2, aprilie-iunie, pp. 34-45.

L'importance du Saint et Grand Concile Orthodoxe de Crète, în rev. „Contacts", Revue francaise de l'Orthodoxie, an LXVIII (2016), nr. 255, Juillet-Septembre, pp. 380-385.

The Confessional Dimension of the Priestly and Didactic Ministry of Rev. Prof. Dr. Ilarion V. Felea Reflected in his „Ziuarul personal" (Personal Diary)-(1927-1956), în „Teologia", an XXI (2017) nr. 4, pp. 35-51.

Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul teologic universitar, în: „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", 2017, pp. 29-39.

The Church-Manifestation of the Kingdom of God on Earth the Importance of this Topic for Today's Orthodox Theology, în „Teologia", an XXII (2018) nr. 1, pp. 44-56.

Credința în Sfânta Treime, ca temei al justificării omului prin credință, permanență a gândirii lui Martin Luther. O perspectivă ortodoxă, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", 2018, pp. 87-99.

O conștiință preoțească curajoasă, mărturisitoare și pătimitoare: preotul Demian Tudor, în: „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă", Arad, 2019, pp. 94-106.

Trinitarian and Anthropological Personalism in Vather Stăniloae s View and its significance to the Contemporary Man, in „Teologia", XXIII, nr. 3, 2019, p. 77-89.

Aspecte ale dialogului intercreștin în viziunea Patriarhului Justin Moisescu, în „Studia Theologica et Historica Aradensia", Arad, An I, nr. 1, 2019, pp. 178-192.

The Mystery of the Holy Trinity – Mystery of Love, Life and Light in the Thinking of the Cappadocian Fathers and its Ecclesiological and Anthropological Implications, în: „Teologia" XXIV, nr. 2, 2020, pp. 73-86.

Direcții ale misiunii Bisericii în lumea de astăzi. Rolul Facultăților de Teologie, în: „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă", Arad, 2020, pp. 86-97.

Theological Aspects of the Missionary Strategie of the Romanian Orthodox Church in the Romanian Society in the Process of Secularization, în „Teologia", XXIV, nr. 3, 2020, pp. 68-80.

The Essentials Traits of Knowing in Vater Stăniloae's Thinking and Their Importance for The Salvation of Man, in „Teologia", vol. 86, nr. 1, 2021, pp. 41-55.

Coordonate teologice ale Tainei Sfântului Maslu, în: „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă", Arad, 2021, pp. 79-95.

The Mystery of the Eucharist in the Current Theological Debate. The Contribution of Father Dumitru Staniloae, în „Teologia", an XXV (2021), nr. 4 (89), pp. 62-82.

Misiunea și lucrarea mântuitoare a Bisericii în lume în gândirea vizionar-teologică a lui Petru Deheleanu, în „Teologia", Editura Universității „Aurel Vlaicu" din Arad, Arad, 2023, pp. 87-111.

The Reception of the Fater Stăniloae s Trinitarioan Theological Thinking in the German Space and Its Meanings, în „Teologia", an XXVII (2023), vol. 95, nr. 2, pp. 45-56.

5.5 Editoriale

Editorial, *Revista facultății,* semnat Redacția, Teologia I(1997), nr. 1, p. 5-6

Editorial, *Înnoirea teologiei românești,* Semnat Redacția, Teologia, I (1997), nr. 2, pp. 9-11

Editorual, *Presa bisericească arădeană între ieri și astăzi*, Semnat Redacția Teologia, I(1997), nr. 3-4, pp. 9-11

Editorial *Biserica – așezământul mântuirii*, Semnat Redacția, Teologia, II (1998), nr. 1-2, pp. 9-10.

Editorial *Nevoia unui ecumenism spiritual*, Semnat Redacția, Teologia, II (1998), nr. 3-4, pp. 11-12

Editorial, *Responsabilitatea Bisericii față de lumea de astăzi,* teologia III (1999), nr. 1-2, pp. 9-10.

Editorial, *Misiunea reconciliatoare a Bisericii în pragul anului 2000*, „Teologia", III (1999), nr. 3-4, pp. 9-10.

Editorial, *Biserica Ortodoxă Română în anul 2000,* Teologia IV (2000), nr. 1, pp. 9-11.

Editorial, *Locul și misiunea Facultăților de Teologie în viața Bisericii*, „Teologia", IV (2000), nr. 2, pp. 9-11.

Editorial, *Doctrina social a Bisericii Ortodoxe,* „Teologia", IV (2000), nr. 3, pp. 8-10.

Editorial, *Ortodoxia și problema europeană la pragul dintre milenii,* „Teologia" IV (2000), nr. 4, pp. 8-10.

Editorial, *Mesajul Ortodoxiei Universale către lumea de astăzi la pragul dintre milenii,* „Teologia", V (2001), nr. 1, pp. 8-10.

Editorial, *Învățământul teologic superior la Arad: între trecut și viitor*, „Teologia" V (2001), nr. 2, pp. 8-10.

Editorial, *Pentru dinamizarea învățământului teologic românesc,* „Teologia" V (2001), nr. 3-4, pp. 9-11.

Editorial, *Iisus Hristos – Izvorul vieții și al împăcării,* „Teologia" VI (2002), nr. 1, pp. 9-11.

Editorial, *Din nou despre Congresul teologiei ortodoxe române,* „Teologia" VI (2002), nr. 2, pp. 7-9.

Editorial, *Ortodoxia și „sufletul Europei",* „Teologia" VI (2002), nr. 3-4, pp. 7-9.

Editorial, *Necesitatea dialogului interreligious,* „Teologia" VII (2003), nr. 1, pp. 7-8.

Editorial, *Semnificația unor comemorări,* „Teologia" VII (2003), nr. 3-4, pp. 7-11.

Editorial, *Noi provocări la adresa Ortodoxiei contemporane,* „Teologia" VIII (2004), nr. 1-2, pp. 7-10.

Editorial, *Congresul international al Școlilor de teologie Ortodoxă (Sofia 6-11 octombrie 2004)*, „Teologia" VIII (2004), nr. 4, pp. 7-10.

Editorial, *O nouă speranță a dialogului teologic orthodox-romano-catolic,* „Teologia" IX (2005), nr. 1, pp. 7-9.

Editorial, *In memoriam. Ioan Paul al II-lea – om al Bisericii,* „Teologia" IX (2005), nr. 2, pp. 7-10.

Editorial, *Al doilea Congres al Teologiei Ortodoxe Române,* „Teologia" IX (2005), nr. 3, pp. 7-9.

Editorial, *Libertate și ascultare în viața Bisericii,* „Teologia" IX (2005), nr. 4, pp. 7-8.

Editorial, *Misiunea creștină ca întâlnire între Biserici și culturi*, „Teologia", X (2006), nr. 1, pp. 7-9.

Editorial, *Responsabilitatea libertății,* „Teologia" X (2006), nr. 2, pp. 7-9.

Editorial, *Teologia arădeană în contextual jubileului Episcopiei Aradului,* „Teologia" X (2006), nr. 3, pp. 7-9.

Editorial, *Sfânta Episcopie a Aradului la 300 de ani de existență (1706-2006),* „Teologia" X (2006), nr. 4, pp. 7-9.

Editorial, *Ortodoxia în fața modernității,* „Teologia", XI (2007), nr. 1, pp. 7-8.

Editorial, *Un eveniment teologic dădător de speranță,* „Teologia", XI (2007), nr. 2, pp. 7-10.

Editorial, *Iisus Hristos – Domn al păcii,* „Teologia", XI (2007), nr. 3, pp. 7-9.

Editorial, *Revista Teologia la 10 ani de existență,* „Teologia" XI (2007), nr. 4, pp. 7-9.

Editorial, *Lumina lui Hristos în Europa,* „Teologia" XII (2008), nr. 1, pp. 7-8.

Editorial, *Pentru unitatea și vindecarea Europei*, „Teologia" XII (2008), nr. 2, pp. 7-8.

Editorial, *Responsabilitatea creștină în fața schimbărilor climatice,* „Teologia", XII (2008), nr. 3, pp. 7-9.

Editorial, *Misiunea Teologiei Dogmatice Ortodoxe pentru vremea noastră*, „Teologia", XII (2008), nr. 4, pp. 7-9.

Editorial, *Nevoia unei culture creștine,* „Teologia" XIII (2009), nr. 1, pp. 7-8.

Editorial, *Unitatea Bisericii ca dar, vocație și misiune,* „Teologia", XIII, (2009), nr. 2, pp. 9-10.

Editorial, *Teologia ortodoxă și modernitatea*, „Teologia", XIV (2010), nr. 1, pp. 9-10.

Editorial, *Veacul teologiei ortodoxe (XXI)*, „Teologia", XIV (2010), nr. 2, pp. 9-10.

Editorial, *The mission of theology: explaining transmitting and preaching the dogmas,* „Teologia", XIV (2010), nr. 3-4, pp. 7-8.

Editorial, *The Sacrament of Baptism – the Sacrament of rebirth and renewal in the Church*, „Teologia" XV (2011), nr. 1, pp. 7-8.

Editorial, *About „the Nature and Mission of the Church" in the Concerns of the Orthodox Theologians*, „Teologia", XV (2011), nr. 2, pp. 7-8.

Editorial, *The Dynamics of the Theological Thinking and the Dialoque with the Modernity*, „Teologia", XV (2011), nr. 4, pp. 7-9.

Editorial, *Holy Unction – Mystery of God, s healing Mercy*, „Teologia", XVI (2012), nr. 1, pp. 7-9.

Editorial *The Victory of the Church in the World*, „Teologia", XVI (2012), nr. 4, pp. 7-9.

Editorial *The Fourth International Symposium of the Orthodox Dogmatist Theologians Association in Sofia (Bulgaria)*, „Teologia", XVII (2013), nr. 3, pp. 7-9.

Editorial *The Holy Eucharist – Sacrament of Faith and of the Unity of the Church,* „Teologia", XVIII (2014), nr. 2, pp. 7-9.

Editorial *Romanian University Theological learning at an insight watch*, „Teologia", XVIII (2014), nr. 4, pp. 7-9.

Editorial *Pleading for a closer collaboration between the school and the Church,* „Teologia", XX (2016), nr. 1, pp. 7-9.

Editorial *Patriarch Justinian Marina (1901-1977) – A Providential Personality of the Romanian Orthodoxy*, „Teologia", XX (2017), nr. 3, pp. 7-10.

Editorial *A Quarter of a Century since Father Dumitru Stăniloae.s Departure for Eternity (1993-2018) – Confessor of the Values of Orthodoxy in a Troubled Century*, „Teologia", XXII (2018), nr. 1, pp. 7-10.

Editorial *Dr Justin Moisescu (1910-1986). A Scholar Patriarch and a Promoter of the Inter-Christian Approach*, „Teologia", XXIII (2019), nr. 1, pp. 7-10.

Editorial *Contemporary Man.s Need for Spiritual Life*, „Teologia", XXIV (2020), nr. 1, pp. 7-11.

Editorial *The Victory of the Church into the World*, „Teologia" XXV (2021), nr. 1, pp. 7-9.

Editorial *Prayer – the Necessity of Man.s Dialog with God*, „Teologia", XXVI (2022), nr. 1, pp. 7-11.

Editorial *The Pressing Actuality of the Message of the Heads of the Local Orthodox Churches at the Beginning of the Third Christian Millennium*, „Teologia", XXVII (2023), nr. 2, pp. 7-9.

Editorial *Human Being in the Image of God*, „Teologia", XXVIII (2024), nr. 1, pp. 7-9.

5.6 Articole, Predici, Interviuri

Pornim la drum. Doamne, ajută! Semnat: Redacția, „Calea Mântuirii" (prescurtat: C.M.), Anul I, Serie Nouă, 30 aprilie, 2000, nr. 1, p. 1.

Hristos cel înviat – bucuria cosmică și veșnică, C.M. Anul I, Serie Nouă, 30 aprilie 2000, nr. 1, pp. 1 și 3.

Certitudinea credinței - șansa omului, semnat: Redacția, , C.M., Anul I, Serie Nouă, 7 mai 2000, nr. 2, pp.1-2.

Predică la Duminica Tomii, C.M., Anul I, Serie Nouă, 7 mai 2000, nr. 2, p. 1-2.

Pericole la adresa demnității femeii, C.M., Anul I, Serie Nouă, 14 mai 2000, nr. 3, pp.1-2.

Femeile mironosițe – mărturisitoare ale Învierii lui Hristos, C.M., Anul I, Serie Nouă, 14 mai 2000, nr. 3, pp. 1-2.

Singurătatea suferinței, C.M., Anul I, Serie Nouă, 21 mai 2000, nr. 4, p. 1-2.

Biserica – Vitezda credincioșilor, C.M., Anul I, Serie Nouă, 21 mai 2000, nr. 4, pp. 1-2.

Întâlniri binecuvântate, C.M., Anul I, Serie Nouă, 28 mai 2000, nr. 5, pp. 1-2.

Apa cea vie, C.M., Anul I, Serie Nouă, 28 mai 2000, nr. 5, pp.1 și 3.

Iisus Hristos – suprema Revelație a lui Dumnezeu, semnat: Părintele Ioan, C.M., Anul I, Serie Nouă, 28 mai 2000, nr. 5, pp.1 și 4.

Fenomenul tragic al orbirii, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 4 iunie, 2000, nr.6, pp. 1-2.

Vin alegerile locale, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 4 iunie, 2000, nr.6, pp. 1-2.

Descoperirea lui Dumnezeu nu se schimbă și nu se repetă, C.M., Anul I, Serie Nouă, 4 iunie, 2000, nr. 6, pp. 2-3.

Isus Hristos ne cheamă la unitate, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 11 iunie, 2000, nr. 7, pp. 1-2.

Poluare stradală, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 11 iunie, 2000, nr. 7, pp. 1 și 3.

Ce reprezintă pentru noi Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție ? C.M., Anul I, Serie Nouă, 11 iunie, 2000, nr. 7, p. 3.

Rusaliile – ziua Bisericii, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 18 iunie, 2000, nr. 8, pp. 1-2.

Cum petrecem Duminica?, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 18 iunie, 2000, nr. 8, pp. 1 și 3.

Biserica este Trupul lui Hristos, C.M., Anul I, Serie Nouă, 18 iunie, 2000, nr. 8, p. 3.

Cum iubim Biserica? Semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 27 iunie, 2000, nr. 9, pp. 1-2.

Creștinul are două Patrii: una pământească și alta cerească, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 27 iunie, 2000, nr. 9, pp. 1 și 4.

Minunat este Dumnezeu întru sfinții Lui, C.M., Anul I, Serie Nouă, 27 iunie, 2000, nr. 9, pp. 3- 4.

Românii au și ei sfinți, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 2 iulie, 2000, nr. 10, pp. 1-2.

Democrația înseamnă implicare și responsabilitate, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 2 iulie, 2000, nr. 10, pp. 1 și 4.

Nu suntem singuri pe lume, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 2 iulie, 2000, nr. 11, pp. 1 -2.

Nevoia unei conștiințe vii a apartenenței la Biserică, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 11 iulie, 2000, nr. 11, pp. 1 și 3.

Sub ce nume este cunoscută și mărturisită Biserica? C.M., Anul I, Serie Nouă, 11 iulie, 2000, nr. 11, p. 3.

Să recurgem la șansa credinței, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 16 iulie, 2000, nr. 12, pp. 1-2.

Despre păcat și păcătoși, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 16 iulie, 2000, nr. 12, pp. 1 și 3.

Modurile de cinstire a sfinților, C.M., Anul I, Serie Nouă, 16 iulie, 2000, nr. 12, p. 3.

Prezența și lucrarea răului în lume, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 23 iulie, 2000, nr. 13, pp. 1-2.

Îmbisericirea intelectualilor, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 23 iulie, 2000, nr. 13, pp. 1-2.

Însușirile Bisericii, C.M., Anul I, Serie Nouă, 23 iulie, 2000, nr. 13, p. 3.

Rezistența în fața răului este posibilă, necesară și mântuitoare, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 30 iulie, 2000, nr. 14, pp. 1-2.

Misiunea luminătoare a preotului, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 30 iulie, 2000, nr. 14, pp. 1-2.

Biserica – comuniune a sfinților, C.M., Anul I, Serie Nouă, 30 iulie, 2000, nr. 14, pp. 3-4.

Experiența Revelației, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 6 august, 2000, nr. 15, pp. 1-2.

Temeinicia chemării creștine, tâlcuirea Apostolului Schimbării la Față, C.M., Anul I, Serie Nouă, 6 august, 2000, nr. 15, p. 2.

Să luăm aminte la învățăturile Maicii Domnului ! Semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 13 august, 2000, nr. 16, pp. 1-2.

Răutatea dezbinării, tâlcuirea Apostolului Duminicii a VIII-a după Rusalii, C.M., Anul I, Serie Nouă, 13 august, 2000, nr. 16, p. 2.

Creștinul este templul lui Dumnezeu, tâlcuirea Apostolului Duminicii a IX după Rusalii, C.M., Anul I, Serie Nouă, 20 august, 2000, nr.17, p. 2.

Importanța părinților în destinul copiilor, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 27 august, 2000, nr. 18, pp. 1-2.

Jertfa și curajul apostolic, tâlcuire la Apostolul Duminicii a X-a după Rusalii, C.M., Anul I, Serie Nouă, 27 august, 2000, nr. 18, p. 2.

Recunoaștere și iertare, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 3 septembrie, 2000, nr. 19, pp. 1-2.

Încotro Școlile de Teologie din România? Semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 3 septembrie, 2000, nr. 19, pp. 1 și 4.

Corintenii sunt „pecetea" apostoliei pauline. Tâlcuirea Apostolului Duminicii a XI-a după Rusalii, C.M., Anul I, Serie Nouă, 3 septembrie, 2000, nr. 19, pp. 2-3.

Învățătura creștină despre Dumnezeu. Existența lui Dumnezeu, C.M., Anul I, Serie Nouă, 3 septembrie, 2000, nr. 19, p. 2.

Sensul creștin al „înălțării" și al „coborârii", semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 10 septembrie, 2000, nr. 20, pp. 1-2.

Noi priorități în lucrarea prezentă a Bisericii, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul I, Serie Nouă, 10 septembrie, 2000, nr. 20, pp. 1-2.

„Tăierea împrejur" a inimii, tâlcuirea Apostolului Duminicii dinaintea Înălțării Sfintei Cruci, C.M., Anul I, Serie Nouă, 10 septembrie, 2000, nr. 20, pp. 2-3.

Teologie și iconomie, C.M., Anul I, Serie Nouă, 10 septembrie, 2000, nr. 20, p. 3.

Preotul – mărturisitor al adevărului și mass-media, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 17 septembrie, 2000, nr. 21, pp. 1-2.

De ce nu participă unii creștini la Liturghia duminicală ? Semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 17 septembrie, 2000, nr. 21, pp. 1-2.

Rolul mântuitor al credinței în Iisus Hristos, tâlcuirea Apostolului Duminicii după Înălțarea Sfintei Cruci, , C.M., Anul I, Serie Nouă, 17 septembrie, 2000, nr. 21, pp. 2-3.

Dumnezeul Iubire – Sfânta Treime, C.M., Anul I, Serie Nouă, 17 septembrie, 2000, nr. 21, p. 3.

Parohia – celulă a Bisericii, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 24 septembrie, 2000, nr. 22, pp. 1-2.

Pregătirea credincioșilor pentru participarea la Sfânta Liturghie, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 24 septembrie, 2000, nr. 22, pp. 1-2.

Milostenia – expresie a iubirii față de Dumnezeu, tâlcuirea Apostolului Duminicii a XVIII –a după Rusalii, C.M., Anul I, Serie Nouă, 24 septembrie, 2000, nr. 22, pp. 2-3.

Descoperirea Sfintei Treimi în Sfânta Scriptură, C.M., Anul I, Serie Nouă, 24 septembrie, 2000, nr. 22, p. 3.

Preotul – slujitor al lui Iisus Hristos, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 1 octombrie, 2000, nr. 23, pp. 1-2.

Să nu vă fie teamă de „Calea Mântuirii", semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 1 octombrie, 2000, nr. 23, pp. 1-2.

Formularea învățăturii despre Sfânta Treime, C.M., Anul I, Serie Nouă, 1 octombrie, 2000, nr. 23, pp. 3-4.

Preoți „după voia lui Dumnezeu", semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 8 octombrie, 2000, nr. 24, pp. 1-2.

*Sfintele Taine, Biserica și slujbele ei, C.*M., Anul I, Serie Nouă, 8 octombrie, 2000, nr. 24, p. 3.

Dumitru Stăniloae – teologul ortodox de excepție al secolului XX, semnat: Redacția, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 15 octombrie, 2000, nr. 25, pp. 1-2.

Revigorarea stranei bisericești, semnat: Redacția, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 15 octombrie, 2000, nr. 25, pp. 1 și 3.

*Cunoașterea lui Dumnezeu în Ortodoxie, C.*M., Anul I, Serie Nouă, 15 octombrie, 2000, nr. 25, p. 3.

Doi teologi mărturisitori: Dumitru Stăniloae (1903-1993) și Ilarion V. Felea (1903-1961), semnat: Redacția, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 22 octombrie, 2000, nr. 26, pp. 1-2.

Cea de-a noua sesiune de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania (7-12 octombrie 2000), C.M., Anul I, Serie Nouă, 22 octombrie, 2000, nr. 26, pp. 1 și 3.

Iisus Hristos – Domnul și Stăpânul vieții, semnat: Redacția, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 29 octombrie, 2000, nr. 27, pp. 1-2.

Credința în Iisus Hristos – izvor de înnoire umană, semnat: Cristian Pavel, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 29 octombrie, 2000, nr. 27, pp. 1-3.

Din lumea confuziilor la claritatea credinței, semnat: Redacția, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 5 noiembrie, 2000, nr. 28, pp. 1-2.

Cum participăm la Sfânta Liturghie? Semnat: Cristian Pavel, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 5 noiembrie, 2000, nr. 28, pp. 1 și 3.

*Cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții, C.*M., Anul I, Serie Nouă, 5 noiembrie, 2000, nr. 28, pp. 3-4.

Începe Postul Crăciunului, semnat: Redacția, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 12 noiembrie, 2000, nr. 29, pp. 1-2.

Misiunea Bisericii astăzi, semnat: Cristian Pavel, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 12 noiembrie, 2000, nr. 29, pp. 1 și 3.

*Lumea – operă a iubirii lui Dumnezeu, C.*M., Anul I, Serie Nouă, 12 noiembrie, 2000, nr. 29, p. 3.

Puterea Ortodoxiei, semnat: Redacția, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 19 noiembrie, 2000, nr. 30, pp. 1-2.

Să fim buni creștini – ne judecă copiii noștri, semnat: Cristian Pavel, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 19 noiembrie, 2000, nr. 30, pp. 1 și 3.

*Dumnezeu a creat totul din nimic, „ex nihilo", C.*M., Anul I, Serie Nouă, 19 noiembrie, 2000, nr. 30, p. 3.

Biserica și politica, semnat: Redacția, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 26 noiembrie, 2000, nr. 31, pp. 1-2.

Să votăm în duh de rugăciune, semnat: Părintele Ioanichie, *C.*M., Anul I, Serie Nouă, 26 noiembrie, 2000, nr. 31, p. 1.

Lumea spirituală, nevăzută a îngerilor, C.M., Anul I, Serie Nouă, 26 noiembrie, 2000, nr. 31, p. 3.

Întrebare și răspuns, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 3 decembrie, 2000, nr. 32, pp. 1-2.

Responsabilitatea votului, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 3 decembrie, 2000, nr. 32, p. 1.

Vocea Bisericii este vocea lui Hristos, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 10 decembrie, 2000, nr. 33, pp. 1-2.

Marile probleme ale parohiilor de oraș, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul I, Serie Nouă, 10 decembrie, 2000, nr. 33, pp.1 și 4.

Semnificația zilei de odihnă în Creștinism, C.M., Anul I, Serie Nouă, 10 decembrie, 2000, nr. 33, pp. 1-2.

Autoritatea Bisericii, semnat: Redacția, C.M., Anul I, Serie Nouă, 17 decembrie, 2000, nr. 34, pp. 1-2.

Ne prețuim valorile doar după moartea acestora ? Semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul I, Serie Nouă, 17 decembrie, 2000, nr. 34, pp. 1 și 4.

Cina cea mare – Ospățul vieții, C.M., Anul I, Serie Nouă, 17 decembrie, 2000, nr. 34, pp. 1-2.

Mesajul colindelor, C.M., Anul I, Serie Nouă, 25 decembrie, 2000, nr. 35, pp. 1-2.

Nașterea Domnului – valoarea și demnitatea omului, C.M., Anul I, Serie Nouă, 25 decembrie, 2000, nr. 35, p. 1.

Un nou secol, un nou mileniu. Cum vor arăta ele ? C.M., Anul II, Serie Nouă, 1 ianuarie, 2001, nr. 1, pp.1 și 4.

Doctrina socială a Bisericii Ortodoxe, C.M., Anul II, Serie Nouă, 1 ianuarie, 2001, nr. 1, p. 2.

Botezul Domnului – arătarea Darului iubirii mântuitoare a lui Dumnezeu, C.M., Anul II, Serie Nouă, 7 ianuarie, 2001, nr. 2, pp. 1-2.

Colportajul în slujba misiunii Bisericii astăzi, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 14 ianuarie, 2001, nr. 3, pp. 1-2.

Este facultativă săvârșirea slujbelor în parohii? Semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 14 ianuarie, 2001, nr. 3, pp. 1 și 3.

Recunoștința față de Dumnezeu pentru darurile primite de la El, C.M., Anul II, Serie Nouă, 14 ianuarie, 2001, nr. 3, pp. 1 și 3.

Chemarea creștinului la sfințirea timpului, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 21 ianuarie, 2001, nr. 4, pp. 1-2.

In memoriam: O viață preoțească și o moarte exemplară: Preotul Terentie Mihiț, C.M., Anul II, Serie Nouă, 21 ianuarie, 2001, nr. 4, pp. 1-2.

Marea milostivire a lui Dumnezeu față de oameni, C.M., Anul II, Serie Nouă, 21 ianuarie, 2001, nr. 4, pp. 1-2.

Misiunea laicilor în Biserică, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 28 ianuarie, 2001, nr. 5 (40), pp. 1-2.

Imperativul promovării presei bisericești, C.M., Anul II, Serie Nouă, 28 ianuarie, 2001, nr. 5 (40), pp. 1-2.

Perseverența în credință, Duminica a XVII-a după Rusalii, C.M., Anul II, Serie Nouă, 28 ianuarie, 2001, nr. 5 (40), pp. 1-2.

Milostenie și cerșetorie, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 4 februarie, 2001, nr. 6 (41), pp. 1-2.

Misiunea Bisericii, ca mărturie și jertfă, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 4 februarie, 2001, nr. 6 (41), pp. 1-2.

Purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de creația Sa, C.M., Anul II, Serie Nouă, 4 februarie, 2001, nr. 6 (41), pp. 3-4.

Misiunea Bisericii sub împăratul Constantin cel Mare și semnificația ei astăzi, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 11 februarie, 2001, nr. 7 (42), pp. 1-2.

Datoria creștinului de a-și cunoaște și mărturisi propria credință, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 11 februarie, 2001, nr. 7 (42), pp. 1 și 3.

Actul creator al lui Dumnezeu – temei al existenței umane, C.M., Anul II, Serie Nouă, 11 februarie, 2001, nr. 7 (42), pp. 2-3.

Sfântul Sinod, vocea autorizată supremă a Bisericii, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 18 februarie, 2001, nr. 8 (43), pp. 1 și 3.

Prezența Bisericii în cetate, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 18 februarie, 2001, nr. 8 (43), pp. 1 și 3.

Natura ființei umane, C.M., Anul II, Serie Nouă, 18 februarie, 2001, nr. 8 (43), p. 2.

Bucuria familiei creștine, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 25 februarie, 2001, nr. 9 (44), pp. 1 și 3.

Să pășim cu încredere în Postul Mare! Semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 25 februarie, 2001, nr. 9 (44), pp. 1 și 3.

Menirea omului în univers, C.M., Anul II, Serie Nouă, 25 februarie, 2001, nr. 9 (44), p. 2.

Ortodoxie și ortopraxie, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 4 martie, 2001, nr. 10 (45), pp. 1-2.

Ce înseamnă a fi ortodox? Semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 4 martie, 2001, nr. 10 (45), pp. 1 și 3.

Trăsăturile stării primordiale a omului, C.M., Anul II, Serie Nouă, 4 martie, 2001, nr. 10 (45), pp. 2-3.

Responsabilitățile familiei creștine, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 11 martie, 2001, nr. 11 (46), pp. 1-2.

Creștinul – mărturisitor al adevărului, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 11 martie, 2001, nr. 11 (46), pp. 1 și 3.

Drama libertății – căderea în păcat a primilor oameni, C.M., Anul II, Serie Nouă, 11 martie, 2001, nr. 11 (46), pp. 2 și 4.

Să călătorim în Postul Mare împreună cu Sf. Efrem Sirul, I, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 18 martie, 2001, nr. 12 (47), pp. 1-2.

Creștinul – împotriva păcatului minciunii, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 18 martie, 2001, nr. 12 (47), pp. 1 și 3.

Consecințele căderii în păcat a primilor oameni, C.M., Anul II, Serie Nouă, 18 martie, 2001, nr. 12 (47), pp. 2 și 4.

Să călătorim în Postul Mare împreună cu Sf. Efrem Sirul, II, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 25 martie, 2001, nr. 13 (48), pp. 1-2.

Creștinul – „sarea pământului" și „lumina lumii", semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 25 martie, 2001, nr. 13 (48), pp. 1 și 3.

Aspecte generale ale antropologiei creștine, C.M., Anul II, Serie Nouă, 25 martie, 2001, nr. 13 (48), pp. 2 și 4.

Iisus Hristos – Învățătorul desăvârșit, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 1 aprilie, 2001, nr. 14 (49), pp. 1-2.

Părinți și copii, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 1 aprilie, 2001, nr. 14 (49), pp. 1 și 3.

Între căderea în păcat și împlinirea făgăduinței mesianice, C.M., Anul II, Serie Nouă, 1 aprilie, 2001, nr. 14 (49), pp. 2 și 4.

Iisus Hristos – Arhiereul cel veșnic, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 8 aprilie, 2001, nr. 15 (50), pp. 1-2.

Reînnoirea zilnică a legământului făcut la Hirotonie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 8 aprilie, 2001, nr. 15 (50), pp. 1 și 3.

Care sunt motivele Întrupării Fiului lui Dumnezeu? C.M., Anul II, Serie Nouă, 8 aprilie, 2001, nr. 15 (50), pp. 2 și 4.

Iisus Hristos – Împăratul veacurilor, C.M., Anul II, Serie Nouă, 15 aprilie, 2001, nr. 16 (51), pp. 1 și 3.

Dumnezeirea lui Hristos – temelia de nezdruncinat a Bisericii, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 22 aprilie, 2001, nr. 17 (52), pp. 1-2.

Preotul – păstorul cel bun, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 22 aprilie, 2001, nr. 17 (52), pp. 1 și 3.

Pregătirea omenirii pentru venirea Mântuitorului, C.M., Anul II, Serie Nouă, 22 aprilie, 2001, nr. 17 (52), pp. 2 și 4.

Un an de la reapariție, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 29 aprilie, 2001, nr. 18 (53), pp. 1-2.

Interviu: Momentul de față reclamă prezența unei facultăți de teologie și pe terenul concret misionar, cu un impact mai larg asupra credincioșilor, C.M., Anul II, Serie Nouă, 29 aprilie, 2001, nr. 18 (53), pp. 2 și 4.

Călăuzirea pastorală a credincioșilor, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 6 mai, 2001, nr. 19 (54), pp. 1 și 3.

Iisus Hristos Domnul – Fiul Unul Născut al lui Dumnezeu, C.M., Anul II, Serie Nouă, 6 mai, 2001, nr. 19 (54), pp. 2 și 4.

Biserica – comunitate disciplinată, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 13 mai, 2001, nr. 20 (55), pp. 1-2.

Pastorația credincioșilor în parohiile de oraș, C.M., Anul II, Serie Nouă, 13 mai, 2001, nr. 20 (55), pp. 1 și 3.

Credință și mărturisire, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 10 iunie, 2001, nr. 24 (59), pp. 1 și 3.

Biserica de zid și Biserica vie, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 10 iunie, 2001, nr. 24 (59), pp. 1 și 3.

Jertfa și Învierea lui Hristos - evenimente culminante ale iconomiei mântuirii, C.M., Anul II, Serie Nouă, 10 iunie, 2001, nr. 24 (59), pp. 1 și 4.

*Biserica lui Hristos este misionară,*semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 17 iunie, 2001, nr. 25 (60), pp. 1 și 3.

Credință și mentalitate, C.M., Anul II, Serie Nouă, 17 iunie, 2001, nr. 25 (60), pp. 1 și 3.

Evanghelizarea – preocupare majoră a Bisericii, C.M., Anul II, Serie Nouă, 24 iunie, 2001, nr. 26 (61), pp. 1-2.

Importanța orei de religie în școală, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul II, Serie Nouă, 24 iunie, 2001, nr. 26 (61), pp. 1-2.

Învierea lui Hristos – dovada supremă a dumnezeirii Sale, C.M., Anul II, Serie Nouă, 24 iunie, 2001, nr. 26 (61), pp. 3-4.

Sensul creștin al slujirii, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 1 iulie, 2001, nr. 27 (62), pp. 1-2.

Problema repartizării locurilor de admitere la Facultățile de Teologie Ortodoxă, C.M., Anul II, Serie Nouă, 1 iulie, 2001, nr. 27 (62), pp. 1-2.

Ipoteze formulate împotriva Învierii Domnului, C.M., Anul II, Serie Nouă, 1 iulie, 2001, nr. 27 (62), p. 2.

Păstorirea poporului lui Dumnezeu, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 8 iulie, 2001, nr. 28 (63), pp. 1-2.

Pe când un Congres al Teologiei ortodoxe române? Semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul II, Serie Nouă, 8 iulie, 2001, nr. 28 (63), pp. 1-2.

Ipoteze formulate împotriva realității Învierii Domnului, C.M., Anul II, Serie Nouă, 8 iulie, 2001, nr. 28 (63), p. 2.

Mărturia și martiriul în misiunea Bisericii, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 15 iulie, 2001, nr. 29 (64), pp. 1-2.

Păcatul invidiei și urmările sale sociale, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 15 iulie, 2001, nr. 29 (64), pp. 1-2.

Ipoteze formulate împotriva realității Învierii Domnului, C.M., Anul II, Serie Nouă, 15 iulie, 2001, nr. 29 (64), pp. 2 și 4.

Trăsături esențiale ale lucrării misionare a Bisericii Ortodoxe, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 22 iulie, 2001, nr. 30 (65), pp. 1-2.

In memoriam: Vrednicul preot iconom stavrofor Demian Tudor a trecut la cele veșnice, C.M., Anul II, Serie Nouă, 22 iulie, 2001, nr. 30 (65), pp. 1 și 3.

Biserica – propovăduitoarea Evangheliei, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 29 iulie, 2001, nr. 31 (66), pp. 1-2.

Biserica și regenerarea morală a societății românești, C.M., Anul II, Serie Nouă, 29 iulie, 2001, nr. 31 (66), pp. 1-2.

Duhul Sfânt – Sfințitorul, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul II, Serie Nouă, 29 iulie, 2001, nr. 31 (66), pp. 3-4.

Comuniune și transfigurare, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 5 august, 2001, nr. 32 (67), pp. 1-2.

Critici la adresa Bisericii, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul II, Serie Nouă, 5 august, 2001, nr. 32 (67), pp. 1-2.

Sfântul Duh și lucrarea Sa în Biserică și în lume, C.M., Anul II, Serie Nouă, 5 august 2001, nr. 32 (67), pp. 3-4.

Maica Domnului – Maica luminii, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 12 august 2001, nr. 33 (68), p. 1-2

Să nu-i uităm pe tinerii doritori de știință, semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul II, Serie Nouă, 12 august 2001, nr. 33 (68), pp. 1-2.

Legătura dintre Hristos și Duhul Sfânt în iconomia mântuirii, C.M., Anul II, Serie Nouă, 12 august 2001, nr. 33 (68), p. 3.

„Drept învățând Cuvântul adevărului", semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 19 august 2001, nr. 34 (69), pp. 1-2.

Ieșirea din amorțeală a parohiilor, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 19 august 2001, nr. 34 (69), pp. 1-2.

Lucrarea harului în mântuirea oamenilor, C.M., Anul II, Serie Nouă, 19 august 2001, nr. 34 (69), p. 3.

Crezul – simbolul tainei lui Dumnezeu și izvor permanent de viață nouă în Hristos, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 26 august 2001, nr. 35 (70), pp. 1-2.

Lucrarea harului în mântuirea oamenilor. Universalitatea lui, C.M., Anul II, Serie Nouă, 26 august 2001, nr. 35 (70), p. 3.

Lumea – operă a lui Dumnezeu și semnificația ei misionară, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 2 septembrie 2001, nr. 36 (71), pp. 1-2.

Măreția și căderile omului în viziune creștină, C.M., Anul II, Serie Nouă, 2 septembrie 2001, nr. 36 (71), pp. 1-2.

Harul și darurile sale, C.M., Anul II, Serie Nouă, 2 septembrie 2001, nr. 36 (71), pp. 3-4.

Tradiție și înnoire, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 9 septembrie 2001, nr. 37 (72), pp. 1-2.

Doar ștrandul, plaja și muzica? Altceva nimic? C.M., Anul II, Serie Nouă, 9 septembrie 2001, nr. 37 (72), pp. 1 și 3.

Harul divin și libertatea omului, C.M., Anul II, Serie Nouă, 9 septembrie 2001, nr. 37 (72), pp. 3-4.

Lucrarea de „zidire" a Bisericii, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 16 septembrie 2001, nr. 38 (73), pp. 1-2.

Să ascultăm glasul mirenilor ! Semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 16 septembrie 2001, nr. 38 (73), pp. 1 și 4.

Îndreptarea omului în Hristos, C.M., Anul II, Serie Nouă, 16 septembrie 2001, nr. 38 (73), pp. 3-4.

Biserica – Împărăție a lui Dumnezeu pe pământ, C.M., Anul II, Serie Nouă, 23 septembrie 2001, nr. 39 (74), pp. 1-2.

Pregătirea mirenilor pentru misiunea Bisericii, semnat: Părintele Ioanichie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 23 septembrie 2001, nr. 39 (74), p. 2.

Importanța credinței în lucrarea mântuirii personale, C.M., Anul II, Serie Nouă, 23 septembrie 2001, nr. 39 (74), p. 3.

Sfânta Liturghie și importanța ei în lucrarea misionară a Bisericii, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 30 septembrie 2001, nr. 40 (75), pp. 1-2.

Lumea terorii și lumea iubirii, C.M., Anul II, Serie Nouă, 30 septembrie 2001, nr. 40 (75), pp. 1 și 4.

Faptele bune și rolul lor în lucrarea mântuirii, C.M., Anul II, Serie Nouă, 30 septembrie 2001, nr. 40 (75), p. 2.

La început de un nou an universitar, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 7 octombrie 2001, nr. 41 (76), pp. 1-2.

Sunt oare prea mulți absolvenți de Teologie? Semnat: Cristian Pavel, C.M., Anul II, Serie Nouă, 7 octombrie 2001, nr. 41 (76), pp. 1 și 4.

Cinstirea sfinților în Ortodoxie, C.M., Anul II, Serie Nouă, 7 octombrie 2001, nr. 41 (76), p. 2.

Misiunea familiei creștine, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 14 octombrie 2001, nr. 42 (7), pp. 1 și 3.

Cinstirea Sfintei Cruci, C.M., Anul II, Serie Nouă, 14 octombrie 2001, nr. 42 (7), p. 2.

Biserica și societatea românească de astăzi, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 21 octombrie 2001, nr. 43 (78), pp. 1-2.

Predica bisericească, încotro? C.M., Anul II, Serie Nouă, 21 octombrie 2001, nr. 43 (78), pp. 1 și 3.

Cinstirea sfintelor moaște, C.M., Anul II, Serie Nouă, 21 octombrie 2001, nr. 43 (78), p. 2.

Preotul – misionarul Bisericii, semnat: Redacția, C.M., Anul II, Serie Nouă, 21 octombrie 2001, nr. 43 (78), pp. 1-2.

Biserica - factor de civilizație, C.M., Anul II, Serie Nouă, 28 octombrie 2001, nr. 44 (79), pp. 1 și 4.

Preacinstirea Maicii Domnului, C.M., Anul II, Serie Nouă, 28 octombrie 2001, nr. 44 (79), p. 2.

„Frații" și „surorile" Domnului, C.M., Anul II, Serie Nouă, 28 octombrie 2001, nr. 45 (80), p. 2.

Biserica – așezământul mântuirii noastre, C.M., Anul II, Serie Nouă, 11 noiembrie 2001, nr. 46 (81), p. 2.

Un eveniment spiritual major în parohia Macea: târnosirea bisericii, C.M., Anul II, Serie Nouă, 11 noiembrie 2001, nr. 46 (81), pp. 3-4.

Ce este Biserica? Care este ființa ei? C.M., Anul II, Serie Nouă, 18 noiembrie 2001, nr. 47 (82), p. 2.

Însușirile Bisericii. Unitatea ei, C.M., Anul II, Serie Nouă, 25 noiembrie 2001, nr. 48 (83), p. 2.

Sfințenia Bisericii, C.M., Anul II, Serie Nouă, 2 decembrie 2001, nr. 49 (84), p. 2.

Sobornicitatea Bisericii, C.M., Anul II, Serie Nouă, 9 decembrie 2001, nr. 50 (85), p. 2.

Apostolicitatea Bisericii, C.M., Anul II, Serie Nouă, 16 decembrie 2001, nr. 51 (86), p. 2.

Binecuvântare de lucrări la „biserica parohială" Arad-Centru, C.M., Anul II, Serie Nouă, 16 decembrie 2001, nr. 51 (86), p. 3.

Misterul Crăciunului unește oamenii și creația în bucuria și preamărirea Celui născut, C.M., Anul II, Serie Nouă, 25 decembrie 2001, nr. 52 (87), pp. 1-2.

Sfântul Cel Mare – propovăduitor și rugător al Sfintei Treimi, C.M., Anul III, Serie Nouă, 1 ianuarie 2002, nr. 1 (88), pp. 1-2.

Botezul Domnului în Iordan – sfințirea și luminarea omului și a creației, C.M., Anul III, Serie Nouă, 6 ianuarie 2002, nr. 2 (89), pp. 1-2.

Sfintele Taine – lucrări ale lui Hristos prin Biserică, C.M., Anul III, Serie Nouă, 13 ianuarie 2002, nr. 3 (90), p. 2.

Evaluarea învățământului teologic superior, C.M., Anul III, Serie Nouă, 20 ianuarie 2002, nr. 4 (91), p. 2.

Necesitatea, numărul, elementele constitutive și roadele Sfintelor Taine, C.M., Anul III, Serie Nouă, 20 ianuarie 2002, nr. 4 (91), p. 2.

Sfântul Botez – Taina morții și a învierii cu Hristos, C.M., Anul III, Serie Nouă, 27 ianuarie 2002, nr. 5 (92), p. 2.

Necesitatea și realitatea Botezului copiilor, C.M., Anul III, Serie Nouă, 3 februarie 2002, nr. 6 (93), p. 2.

Mirungerea – Taina „pecetluirii", C.M., Anul III, Serie Nouă, 10 februarie 2002, nr. 7 (94), p. 2.

Taina Pocăinței sau a Mărturisirii, C.M., Anul III, Serie Nouă, 17 februarie 2002, nr. 8 (95), p. 2.

Taina Sfintei Euharistii, C.M., Anul III, Serie Nouă, 24 februarie 2002, nr. 9 (96), p. 2.

*Taina Preoției sau a Hirotoniei, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 3 martie 2002, nr. 10 (97), p. 2.

*Taina Cununiei, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 10 martie 2002, nr. 11 (98), p. 2.

*Taina Sfântului Maslu, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 17 martie 2002, nr. 12 (99), p. 2.

*„Calea Mântuirii" la numărul 100, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 24 martie 2002, nr. 13 (100), pp. 1-2.

*Sfintele Taine și ierurgiile, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 24 martie 2002, nr. 13 (100), p. 2.

*Moartea după învățătura creștină, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 31 martie 2002, nr. 14 (101), p. 2.

*Existența creștină sub puterea Crucii, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 7 aprilie 2002, nr. 15 (102), pp. 1-2.

*Judecata particulară, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 7 aprilie 2002, nr. 15 (102), p. 2.

Nu concubinajului ! *C.*M., Anul III, Serie Nouă, 14 aprilie 2002, nr. 16 (103), pp. 1-2.

*Rugăciunea pentru cei adormiți ca exprimare a comuniunii Bisericii, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 14 aprilie 2002, nr. 16 (103), p. 2.

*Mântuirea personală a credinciosului în parohia sa, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 21 aprilie 2002, nr. 17 (104), pp. 1-2.

Învierea morților – „învierea cea de obște", *C.*M., Anul III, Serie Nouă, 21 aprilie 2002, nr. 17 (104), p. 2.

*Iisus Hristos – Împăratul și Domnul istoriei, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 28 aprilie 2002, nr. 18 (105), pp. 1-2.

*Parusia sau a doua venire a Domnului, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 28 aprilie 2002, nr. 18 (105), p. 2.

*Iisus Hristos, Paștile noastre, C.*M., Anul III, Serie Nouă, 5 mai 2002, nr. 19 (106), pp. 1-2.

Consolidarea așezămintelor fundamentale ale românilor I,II,III, C.M., Anul III, Serie Nouă, 12 mai 2002, nr. 20 (107), p. 1-2; C.M., Anul III, Serie Nouă, 19 mai 2002, nr. 21 (108), pp. 1-2; C.M., Anul III, Serie Nouă, 26 mai 2002, nr. 22 (109), pp. 1-2.

Judecata universală, C.M., Anul III, Serie Nouă, 12 mai 2002, nr. 20 (108), p. 2.

„Cer nou și pământ nou", C.M., Anul III, Serie Nouă, 19 mai 2002, nr. 21 (108), p. 2.

Viața veșnică, C.M., Anul III, Serie Nouă, 26 mai 2002, nr. 22 (109), p. 2.

Tinerii români trebuie să rămână în România, C.M., Anul III, Serie Nouă, 2 iunie 2002, nr. 23 (110), pp. 1-2.

Veșnicia iadului. Problema apocatastazei, C.M., Anul III, Serie Nouă, 2 iunie 2002, nr. 23 (110), p. 2.

Identitatea creștinului ortodox, C.M., Anul III, Serie Nouă, 9 iunie 2002, nr. 24 (111), pp. 1-2.

Milenarismul sau Împărăția de o mie de ani a lui Hristos, C.M., Anul III, Serie Nouă, 9 iunie 2002, nr. 24 (111), p. 2.

Misiunea Bisericii Ortodoxe în democrație, C.M., Anul III, Serie Nouă, 16 iunie 2002, nr. 25 (112), pp. 1-2.

Cultul divin – spațiu de manifestare a credinței, C.M., Anul III, Serie Nouă, 16 iunie 2002, nr. 25 (112), p. 2

Să iubim Biserica ! C.M., Anul III, Serie Nouă, 23 iunie 2002, nr. 26 (113), pp. 1-2.

Rugăciunea – expresie a credinței și act doxologic, C.M., Anul III, Serie Nouă, 23 iunie 2002, nr. 26 (113), p. 2.

Biserica trebuie să se apropie de oameni, C.M., Anul III, Serie Nouă, 30 iunie 2002, nr. 27 (114), pp. 1-2.

Rugăciunea personală a credinciosului și cea publică a Bisericii, C.M., Anul III, Serie Nouă, 30 iunie 2002, nr. 27 (114), p. 2.

Rugăciunile de mulțumire, de laudă și de cerere, C.M., Anul III, Serie Nouă, 7 iulie 2002, nr. 28 (115), p. 2.

Cum trebuie să ne rugăm ? C.M., Anul III, Serie Nouă, 21 iulie 2002, nr. 30 (117), p. 2.

Ne-a părăsit un mare teolog: preotul profesor dr. Ion Bria, C.M., Anul III, Serie Nouă, 28 iulie 2002, nr. 31 (118), pp. 1-2.

Condiții ale împlinirii rugăciunilor noastre de către Dumnezeu, C.M., Anul III, Serie Nouă, 28 iulie 2002, nr. 31 (118), p. 2.

Cursurile pastoral-misionare ale preoțimii, încotro? C.M., Anul III, Serie Nouă, 4 august 2002, nr. 32 (119), pp. 1 și 3.

Sinteza tuturor rugăciunilor: rugăciunea Tatăl nostru, C.M., Anul III, Serie Nouă, 4 august 2002, nr. 32 (119), p. 2.

Hramurile mănăstirești și semnificația lor misionară, C.M., Anul III, Serie Nouă, 11 august 2002, nr. 33 (120), pp. 1-2.

Rugăciunea „Tatăl nostru": „Tatăl nostru Care ești în ceruri", C.M., Anul III, Serie Nouă, 11 august 2002, nr. 33 (120), p. 2.

Ce facem cu libertatea noastră? C.M., Anul III, Serie Nouă, 18 august 2002, nr. 34 (121), pp. 1 și 3.

Tatăl nostru: „Sfințească-se numele Tău!", C.M., Anul III, Serie Nouă, 18 august 2002, nr. 34 (121), p. 2.

Importanța vitală a orei de religie în școală, C.M., Anul III, Serie Nouă, 25 august 2002, nr. 35 (122), pp. 1și 3.

Tatăl nostru: „Vie Împărăția Ta!", C.M., Anul III, Serie Nouă, 25 august 2002, nr. 35 (122), p. 2.

Din nou despre Congresul teologiei ortodoxe române, C.M., Anul III, Serie Nouă, 1 septembrie 2002, nr. 36 (123), pp. 1 și 3.

Tatăl nostru: „facă-se voia Ta!", C.M., Anul III, Serie Nouă, 1 septembrie 2002, nr. 36 (123), p. 2.

Biserica și tinerii, C.M., Anul III, Serie Nouă, 8 septembrie 2002, nr. 37 (124), pp. 1-2.

Tatăl nostru: „Pâinea noastră cea spre ființă, dă-ne-o nouă astăzi!", C.M., Anul III, Serie Nouă, 8 septembrie 2002, nr. 37 (124), p. 2.

Suferința stranei bisericești, C.M., Anul III, Serie Nouă, 15 septembrie 2002, nr. 38 (125), pp. 1 și 4.

Tatăl nostru: „Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri!", C.M., Anul III, Serie Nouă, 15 septembrie 2002, nr. 38 (125), p. 2.

Învățământul teologic ortodox superior la răscruce, C.M., Anul III, Serie Nouă, 22 septembrie 2002, nr. 39 (126), pp. 1-2.

Tatăl nostru: „Și nu ne duce pe noi în ispită", C.M., Anul III, Serie Nouă, 22 septembrie 2002, nr. 39 (126), p. 2.

Perspective ale absolvenților Facultăților de Teologie, C.M., Anul III, Serie Nouă, 29 septembrie 2002, nr. 40 (127), pp. 1-2.

Tatăl nostru: „Ci ne izbăvește de cel rău!", C.M., Anul III, Serie Nouă, 29 septembrie 2002, nr. 40 (127), p. 2.

„Demnitatea episcopului și misiunea sa astăzi", C.M., Anul III, Serie Nouă, 6 octombrie 2002, nr. 41 (128), pp. 1-2.

Tatăl nostru: „Că a Ta este Împărăția și puterea și mărirea în vecii vecilor. Amin", C.M., Anul III, Serie Nouă, 6 octombrie 2002, nr. 41 (128), p. 2.

Conținutul misiunii episcopale, C.M., Anul III, Serie Nouă, 13 octombrie 2002, nr. 42 (129), pp. 1-2.

Rugăciunea Bisericii, C.M., Anul III, Serie Nouă, 13 octombrie 2002, nr. 42 (129), p. 2.

Întâlnire istorică dădătoare de speranță, C.M., Anul III, Serie Nouă, 20 octombrie 2002, nr. 43 (130), pp. 1-2.

Biserica – locaș de cult sau de închinare, C.M., Anul III, Serie Nouă, 20 octombrie 2002, nr. 43 (130), p. 2.

Ortodoxia și „sufletul Europei", C.M., Anul III, Serie Nouă, 27 octombrie 2002, nr. 44 (131), pp. 1-2.

Structura bisericii ca locaș de închinare, C.M., Anul III, Serie Nouă, 27 octombrie 2002, nr. 44 (131), p. 2.

Respectul față de cuvânt, C.M., Anul III, Serie Nouă, noiembrie 2002, nr. 45 (132), pp. 1 și 3.

Sfântul altar – semnificațiile sa și obiectele din el, C.M., Anul III, Serie Nouă, 3 noiembrie 2002, nr. 45 (132), p. 2.

Cultul divin: cele șapte Laude, C.M., Anul III, Serie Nouă, 10 noiembrie 2002, nr. 46 (133), p. 2.

Invazia violenței, C.M., Anul III, Serie Nouă, 17 noiembrie 2002, nr. 47 (134), pp. 1 și 3.

Cultul divin: Sfânta Liturghie, C.M., Anul III, Serie Nouă, 17 noiembrie 2002, nr. 47 (134), p. 2.

Revigorarea misiunii preoțești, C.M., Anul III, Serie Nouă, 24 noiembrie 2002, nr. 48 (135), pp. 1 și 3.

Eveniment crucial în istoria României (Praga, 21 noiembrie 2002), C.M., Anul III, Serie Nouă, 1 decembrie 2002, nr. 49 (136), pp. 1-2.

Cele trei Sfinte Liturghii, C.M., Anul III, Serie Nouă, 1 decembrie 2002, nr. 49 (136), p. 2.

Creștinii pot schimba lumea, C.M., Anul III, Serie Nouă, 8 decembrie 2002, nr. 50 (137), p. 2.

A X-a sesiune de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, C.M., Anul III, Serie Nouă, 15 decembrie 2002, nr. 51 (138), p. 3.

Naşterea Domnului – izvor de lumină şi sens, C.M., Anul III, Serie Nouă, 25 decembrie 2002, nr. 52 (139), pp. 1-2.

Înnoirea anului – înnoirea omului, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 1 ianuarie 2003, nr. 1 (140), pp. 1-2.

„Arătatu-S-a Darul cel mântuitor tuturor oamenilor", C.M., Anul IV, Serie Nouă, 6 ianuarie 2003, nr. 2 (141), pp. 1-2.

Prima parte a Sfintei Liturghii: Proscomidia, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 12 ianuarie 2003, nr. 3 (142), p. 2.

Dimensiunea misionară a vizitării credincioşilor de Bobotează, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 19 ianuarie 2003, nr. 4 (143), pp. 1 şi 4.

Liturghia celor chemaţi sau a catehumenilor (I şi II,) C.M., Anul IV, Serie Nouă, 19 ianuarie 2003, nr. 4 (143), p. 2; C.M., Anul IV, Serie Nouă, 26 ianuarie 2003, nr. 5 (144), p. 2.

Imperativul propovăduirii, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 26 ianuarie 2003, nr. 5 (144), pp. 1 şi 4.

Liturghia celor chemaţi sau a catehumenilor (III), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 2 februarie ianuarie 2003, nr. 6 (145), p. 2.

Partea a treia a Sfintei Liturghii: Liturghia credincioşilor (I), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 9 februarie 2003, nr. 7 (146), p. 2.

Liturghia credincioşilor (II), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 16 februarie 2003, nr. 8 (147), p. 2.

Liturghia credincioşilor. „Anaforaua – partea centrală a Sfintei Liturghii III, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 23 februarie 2003, nr. 9 (148), p. 2.

Liturghia credincioşilor. „Anaforaua – partea centrală a Sfintei Liturghii IV, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 2 martie 2003, nr. 10 (149), p. 2.

Liturghia credincioşilor. Epicleza – prefacerea darurilor, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 9 martie 2003, nr. 11 (150), p. 2.

Sfânta Liturghie: împărtăşirea credincioşilor, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 16 martie 2003, nr. 12 (151), p. 2.

Partea finală a Sfintei Liturghii: mulţumirea şi recunoştinţa tuturor, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 24 martie 2003, nr. 13 (152), p. 2.

Cum trebuie să participăm la Sfânta Liturghie? (I) C.M., Anul IV, Serie Nouă, 6 aprilie 2003, nr. 15 (154), p. 2.

Confuzia lumii, limpezimea Evangheliei, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 13 aprilie 2003, nr. 16 (155), pp. 1-2.

Cum trebuie să participăm la Sfânta Liturghie? (II), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 13 aprilie 2003, nr. 16 (155), p. 2.

Osana! Binecuvântat este Cel ce vine în numele Domnului! C.M., Anul IV, Serie Nouă, 20 aprilie 2003, nr. 17 (156), pp. 1-2.

Legătura strânsă a Majestății Sale, Regele Mihai, cu Biserica Ortodoxă, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 20 aprilie 2003, nr. 17 (156), pp. 3-4.

Propovăduirea Învierii, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 27 aprilie 2003, nr. 18 (157), pp. 1-2.

Între îndoială și credință, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 4 mai 2003, nr. 19 (158), pp. 1-2.

Biserica și mijloacele de comunicare, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 11 mai 2003, nr. 20 (159), pp. 1-2.

Viața creștină trăită în lumina Sfintei Liturghii, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 11 mai 2003, nr. 20 (159), p. 2.

„Cum aprindeți flacăra slujirii preoțești?", C.M., Anul IV, Serie Nouă, 18 mai 2003, nr. 21 (160), pp. 1-2.

Săvârșirea tainelor: Botezul, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 18 mai 2003, nr. 21 (160), p. 2.

Două vieți, două destine: Dumitru Stăniloae (1903-1993) și Ilarion V. Felea (1903-1961), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 25 mai 2003, nr. 22 (161), pp. 1-2.

Săvârșirea Tainelor: Mirungerea, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 25 mai 2003, nr. 22 (161), p. 2.

Săvârșirea Tainelor: Pocăința (Spovedania), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 1 iunie 2003, nr. 23 (162), p. 2.

Săvârșirea Tainelor: Sfânta Împărtășanie, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 8 iunie 2003, nr. 24 (163), p. 2.

Săvârșirea Tainelor: Hirotonia (Preoția), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 15 iunie 2003, nr. 25 (164), p. 2.

Săvârșirea Tainelor: Cununia, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 22 iunie 2003, nr. 26 (165), p. 2.

Săvârșirea Tainelor: Maslul, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 29 iunie 2003, nr. 27 (166), p. 2.

Învățământul teologic superior între noile promoții de absolvenți și apropierea admiterii, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 6 iulie 2003, nr. 28 (167), pp. 1 și 4.

Nerespectarea valorilor, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 13 iulie 2003, nr. 29 (168), pp. 1 și 3.

Sfintele Taine și ierurgiile, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 13 iulie 2003, nr. 29 (168), p. 2.

Sensul și scopul ierurgiilor, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 20 iulie 2003, nr. 30 (169), p. 2.

Dimensiunea mărturisitoare a scrisului bisericesc, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 27 iulie 2003, nr. 31 (170), pp. 1-2.

Felurile ierurgiilor și lucrarea lor, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 27 iulie 2003, nr. 31 (170), p. 2.

Ierurgii legate de nașterea pruncilor, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 3 august 2003, nr. 32 (171), p. 2.

Rânduieli și rugăciuni legate de moartea creștinului, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 10 august 2003, nr. 33 (172), p. 2.

Panihida și slujba înmormântării, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 17 august 2003, nr. 34 (173), p. 2.

Rugăciunile pentru cei adormiți și timpul săvârșirii lor, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 24 august 2003, nr. 35 (174), p. 2.

Sensul sărbătorilor. Serbarea Duminicii, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 31 august 2003, nr. 36 (175), p. 2.

Felurile sărbătorilor, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 7 septembrie 2003, nr. 37 (176), p. 2.

Semnificația și felurile Postului, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 14 septembrie 2003, nr. 38 (177), p. 2.

„Moștenirea Teologiei părintelui Dumitru Stăniloae și valorificarea ei astăzi, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 21 septembrie 2003, nr. 39 (178), pp. 1-2.

Misiunea Teologiei în Biserică, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 28 septembrie 2003, nr. 40 (179), pp. 1-2.

Marile Posturi de peste an și semnificația lor, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 28 septembrie 2003, nr. 40 (179), p. 2.

Teologia arădeană la un nou început, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 5 octombrie 2003, nr. 41 (180), p. 2.

„Lex orandi – Lex credendi", C.M., Anul IV, Serie Nouă, 5 octombrie 2003, nr. 41 (180), p. 2.

Teologia – expresie a vieții de rugăciune a Bisericii, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 12 octombrie 2003, nr. 42 (181), p. 2.

Iubirea creștină – virtutea virtuților, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 12 octombrie 2003, nr. 42 (181), p. 2.

Teologie – Biserică - Misiune, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 26 octombrie 2003, nr. 44 (183), pp. 1-2.

Însușirile și roadele dragostei creștine, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 26 octombrie 2003, nr. 44 (183), p. 2.

Mijloace de întărire și sporire a dragostei creștine (I), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 2 noiembrie 2003, nr. 45 (184), p. 2.

Căi și mijloace pentru întărirea și înmulțirea dragostei creștine (II), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 16 noiembrie 2003, nr. 47 (186), p. 2.

Unele Concluzii ale Congresului Internațional de Teologie: Dumitru Stăniloae (București, 10-14 noiembrie 2003 (I), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 23 noiembrie 2003, nr. 48 (187), pp. 1-2.

Păcatele împotriva dragostei creștine (I), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 23 noiembrie 2003, nr. 48 (187), p. 2.

Unele Concluzii ale Congresului Internațional de Teologie: Dumitru Stăniloae, București, 10-14 noiembrie 2003, (II), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 30 noiembrie 2003, nr. 49 (188), pp. 1-2.

Păcatele împotriva dragostei creștine (II), C.M., Anul IV, Serie Nouă, 30 noiembrie 2003, nr. 49 (188), p. 2.

Legea veșnică, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 7 decembrie 2003, nr. 50 (189), p. 2.

Legea morală firească sau naturală, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 14 decembrie 2003, nr. 51 (190), p. 2.

Legea morală supranaturală a Vechiului Testament, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 21 decembrie 2003, nr. 52 (191), p. 2.

Crăciunul – Sărbătoarea iubirii lui Dumnezeu față de lume, C.M., Anul IV, Serie Nouă, 25 decembrie 2003, nr. 53 (192), pp. 1-2.

Semnificația timpului, C.M., Anul V, Serie Nouă, 1 ianuarie 2004, nr. 1 (193), pp. 1-2.

Iordanul și arătarea Dumnezeirii, C.M., Anul V, Serie Nouă, 6 ianuarie 2004, nr. 2 (194), pp. 1-2.

Porunca I-a: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău...", C.M., Anul V, Serie Nouă, 6 ianuarie 2004, nr. 2 (194), p. 2.

Porunca a doua: „Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare... și să nu te închini lor!", C.M., Anul V, Serie Nouă, 18 ianuarie 2004, nr. 3 (195), p. 2.

Interviu, realizat de Mihai Săsăujan: „Am primit un dar duhovnicesc de rugăciune, pus peste lucrul mâinilor omenești”, C.M., Anul V, Serie Nouă, 18 ianuarie 2004, nr. 3 (195), p. 3.

Porunca a treia: Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert!”, C.M., Anul V, Serie Nouă, 25 ianuarie 2004, nr. 4 (196), p. 2.

Interviu realizat de Arhid. Mihai Săsăujan (II): „Am primit un dar duhovnicesc de rugăciune...” C.M., Anul V, Serie Nouă, 25 ianuarie 2004, nr. 4 (196), p. 3.

Porunca a patra: „Adu-ți aminte de ziua odihnei, ca să o sfințești...!”, C.M., Anul V, Serie Nouă, 1 februarie 2004, nr. 5 (197), p. 2.

Interviu cu Ovidiu Boar, despre corul „Armonia” – Arad -, C.M., Anul V, Serie Nouă, 1 februarie 2004, nr. 5 (197), p. 3.

Porunca a cincea: „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământ!”, C.M., Anul V, Serie Nouă, 8 februarie 2004, nr. 6 (198), p. 2.

Porunca a șasea: „Să nu ucizi!”, C.M., Anul V, Serie Nouă, 15 februarie 2004, nr. 7 (199), p. 2.

„Calea Mântuirii” la ceas aniversar, C.M., Anul V, Serie Nouă, 22 februarie 2004, nr. 8 (200), pp. 1-2.

Porunca a șaptea: „Să nu fii desfrânat!”, C.M., Anul V, Serie Nouă, 22 februarie 2004, nr. 8 (200), p. 2.

Porunca a opta: „Să nu furi!”, C.M., Anul V, Serie Nouă, 29 februarie 2004, nr. 9 (201), p. 2.

Porunca a noua: „Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău”, C.M., Anul V, Serie Nouă, 7 martie 2004, nr. 10 (202), p. 2.

Porunca a zecea: „Să nu poftești nimic din ceea ce este a aproapelui tău”, C.M., Anul V, Serie Nouă, 14 martie 2004, nr. 11 (203), p. 2.

Despre poruncile bisericești (I), C.M., Anul V, Serie Nouă, 21 martie 2004, nr. 12 (204), p. 2.

Poruncile bisericești (II), C.M., Anul V, Serie Nouă, 28 martie 2004, nr. 13 (205), p. 2.

Ierusalimul sufletelor noastre, C.M., Anul V, Serie Nouă, 4 aprilie 2004, nr. 14 (206), pp. 1-2.

Lumina Învierii lui Hristos, C.M., Anul V, Serie Nouă, 11 aprilie 2004, nr. 15 (207), pp. 1-2.

Credință și experiență, C.M. Anul V, Serie Nouă, 18 aprilie 2004, nr. 16 (208), .p. 1-2.

Poruncile bisericești (III), C.M. Anul V, Serie Nouă, 18 aprilie 2004, nr. 16 (208), p. 2.

Conștiința morală, C.M. Anul V, Serie Nouă, 25 aprilie 2004, nr. 17 (209), p. 2.

Mărturii ale Sfintei Scripturi referitoare la existența conștiinței morale, C.M. Anul V, Serie Nouă, 2 mai 2004, nr. 18 (210), p. 2.

Să învățăm a spune: mulțumesc!, C.M. Anul V, Serie Nouă, 9 mai 2004, nr. 19 (211), pp. 1 și 3.

Originea conștiinței morale după învățătura creștină, C.M. Anul V, Serie Nouă, 9 mai 2004, nr. 19 (211), p. 2.

Filmul „Patimile lui Hristos" de Mel Gibson, C.M. Anul V, Serie Nouă, 16 mai 2004, nr. 20 (212), pp. 1 și 4.

Despre virtute și roadele sale, C.M. Anul V, Serie Nouă, 16 mai 2004, nr. 20 (212), p. 2.

Nevoia unui autentic dialog teologic-bisericesc, C.M. Anul V, Serie Nouă, 23 mai 2004, nr. 21 (213), pp. 1-2.

Virtuțile teologice: credința, nădejdea și dragostea, C.M. Anul V, Serie Nouă, 23 mai 2004, nr. 21 (213), p. 2.

Lumina Mângâietorului, C.M. Anul V, Serie Nouă, 30 mai 2004, nr. 22 (214), pp. 1-2.

Faptele omenești, C.M. Anul V, Serie Nouă, 30 mai 2004, nr. 22 (214), p. 2.

Legătura dintre educație și credință, C.M. Anul V, Serie Nouă, 6 iunie 2004, nr. 23 (215), pp. 1-2.

Tineretul ortodox, C.M. Anul V, Serie Nouă, 13 iunie 2004, nr. 24 (216), pp. 1-2.

Despre păcat, în general, C.M. Anul V, Serie Nouă, 13 iunie 2004, nr. 24 (216), p. 2.

Democrația înseamnă participare și implicare, C.M. Anul V, Serie Nouă, 20 iunie 2004, nr. 25 (217), pp. 1-2.

Despre ispită, păcat și viciu, C.M. Anul V, Serie Nouă, 20 iunie 2004, nr. 25 (217), p. 2.

Despre felurile păcatelor, în general, C.M. Anul V, Serie Nouă, 27 iunie 2004, nr. 26 (218), p. 2.

Teologie și Biserică, C.M. Anul V, Serie Nouă, 4 iulie 2004, nr. 27 (219), pp. 1-2.

Păcatele capitale (I), C.M. Anul V, Serie Nouă, 4 iulie 2004, nr. 27 (219), p. 2.

Mitropolitul Nicolae Bălan, pildă de ierarh, C.M. Anul V, Serie Nouă, 11 iulie 2004, nr. 28 (219), pp. 1-2.

Mitropolitul Nicolae Bălan – demnitatea arhierească, C.M. Anul V, Serie Nouă, 18 iulie 2004, nr. 29 (221), pp. 1-2.

Păcatele capitale (II), C.M. Anul V, Serie Nouă, 18 iulie 2004, nr. 29 (221), p. 2.

Interviu realizat de Cristinel Ioja, C.M. Anul V, Serie Nouă, 18 iulie 2004, nr. 29 (221), pp. 3-4.

Mitropolitul Nicolae Bălan – creator de Școală teologică, C.M. Anul V, Serie Nouă, 25 iulie 2004, nr. 30 (222), pp. 1-2.

Păcatele împotriva Duhului Sfânt, C.M. Anul V, Serie Nouă, 25 iulie 2004, nr. 30 (222), p. 2.

Misiunea profetică a Bisericii, C.M. Anul V, Serie Nouă, 1 august 2004, nr. 31 (223), pp. 1-2.

Păcatele strigătoare la cer, C.M. Anul V, Serie Nouă, 1 august 2004, nr. 31 (223), p. 2.

Datoriile creștinului față de Dumnezeu, C.M. Anul V, Serie Nouă, 8 august 2004, nr. 32 (224), p. 2.

Datoriile creștinului față de sine, în general, C.M. Anul V, Serie Nouă, 15 august 2004, nr. 33 (225), p. 2.

Datoriile creștinului față de sufletul său, C.M. Anul V, Serie Nouă, 22 august 2004, nr. 34 (226), p. 2.

Datoriile către aproapele (I), C.M. Anul V, Serie Nouă, 5 septembrie 2004, nr. 35 (227), p. 2.

Datoriile creștinului față de sufletul său, C.M. Anul V, Serie Nouă, 12 septembrie 2004, nr. 36 (228), p. 2.

Importanța familiei și datoriile față de ea, C.M. Anul V, Serie Nouă, 19 septembrie 2004, nr. 37 (229), p. 2.

Datoriile creștinului față de Biserică, C.M. Anul V, Serie Nouă, 26 septembrie 2004, nr. 38 (230), p. 2.

Învățământul teologic, cultură și civilizație, C.M. Anul V, Serie Nouă, 3 octombrie 2004, nr. 39 (231), pp. 1-2.

Datoriile creștinului față de lume, C.M. Anul V, Serie Nouă, 3 octombrie 2004, nr. 39 (231), p. 2.

Parohia – cadrul de manifestare a identității creștine, C.M. Anul V, Serie Nouă, 10 octombrie 2004, nr. 40 (232), pp. 1-2.

Înviorare duhovnicească, C.M. Anul V, Serie Nouă, 17 octombrie 2004, nr. 41 (233), p. 1.

România are nevoie urgentă de reconstrucție, C.M. Anul V, Serie Nouă, 24 octombrie 2004, nr. 42 (234), p. 1.

Curajul mărturisirii, C.M. Anul V, Serie Nouă,31 octombrie 2004, nr. 43 (235), p. 1.

Interviu cu Ovidiu Boar, Moment aniversar: 85 de ani de existență a corului catedral „Armonia", C.M. Anul V, Serie Nouă,31 octombrie 2004, nr. 43 (235), p. 3.

Centenar: Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu (1904-2004), C.M. Anul V, Serie Nouă, 7 noiembrie 2004, nr. 44 (236), p. 3.

Sărbătoare comemorativă la vechea catedrală ortodoxă a Aradului – 85 de ani de existență a Corului catedral „Armonia", C.M. Anul V, Serie Nouă, 14 noiembrie 2004, nr. 45 (237), p. 3.

Omagiu episcopului, C.M. Anul V, Serie Nouă, 12 decembrie 2004, nr. 49 (241), p. 1.

Conștiința românească și fatalismul, C.M. Anul V, Serie Nouă, 19 decembrie 2004, nr. 50 (242), p. 1.

Imaginea Crăciunului, C.M. Anul V, Serie Nouă, 25 decembrie 2004, nr. 51 (243), p. 1.

Întreita sărbătoare, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 1 ianuarie 2005, nr.1 (245), p. 1.

„Sfeșnicul" și „Lumina", C.M. Anul VI, Serie Nouă, 6 ianuarie 2005, nr.2 (246), p. 1.

Organizarea solidarității creștine, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 6 martie 2005, nr. 10 (254), p. 1.

Vremea Postului, vremea pocăinței, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 13 martie 2005, nr. 11 (255), p. 1.

Deschideți larg porțile bisericilor!, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 20 martie 2005, nr. 12 (256), p. 1.

Dialogul credinței, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 27 martie 2005, nr. 13 (257), p. 1.

Să-L însoțim pe Iisus în Ierusalim!, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 24 aprilie 2005, nr. 17 (261), p. 1.

Mărturisirea Învierii, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 1 mai 2005, nr. 18 (262), p. 1.

Profesorul de religie, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 5 iunie 2005, nr. 23 (267), p. 1.

„România o țară a sărăciei, a abuzurilor și a corupției"(AI), C.M. Anul VI, Serie Nouă, 12 iunie 2005, nr. 24 (268), p. 1.

Praznicul cel după praznice, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 19 iunie 2005, nr. 25 (269), p. 1.

Semnificațiile unei revederi, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 26 iunie 2005, nr. 26 (270), p. 1.

După cele întâmplate la Tanacu..., C.M. Anul VI, Serie Nouă, 3 iulie 2005, nr. 27 (271), pp. 1 și 4.

Predică: Duminica a 4-a după Rusalii, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 17 iulie 2005, nr. 29 (272), p. 1 .

Predică: Duminica a 5-a după Rusalii, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 24 iulie 2005, nr. 30 (274), p. 1.

Predică: Duminica a 6-a după Rusalii, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 31 iulie 2005, nr. 31 (275), p. 1.

Predică: Duminica a 7-a după Rusalii, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 7 august 2005, nr. 32 (276), p. 1.

Un ierarh cărturar pe calea veșniciei, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 4 septembrie 2005, nr. 36 (280), p. 1.

Trezirea poporului, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 11 septembrie 2005, nr. 37 (281), p. 1.

Răzvrătirea naturii, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 18 septembrie 2005, nr. 38 (282), p. 1.

În așteptarea celui de-al doilea Congres al Teologiei românești, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 25 septembrie 2005, nr. 39 (283), p. 1.

Congresul teologilor ortodocși români, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 16 octombrie 2005, nr. 42 (286), p. 1.

Dumnezeu este cu noi, C.M. Anul VI, Serie Nouă, 25 decembrie 2005, nr. 52 (296), p. 1.

Timp și veșnicie, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 1 ianuarie 2006, nr. 1 (297), p. 1.

Botezul Domnului în Iordan și arătarea Sfintei Treimi, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 6 ianuarie 2006, nr. 2 (298), p. 1.

Biserica – mediu al dialogului sacru, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 15 ianuarie 2006, nr. 3 (299), p. 3.

Manifestarea violenței în societatea românească, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 22 ianuarie 2006, nr. 4 (300), p. 1

Sfânta Episcopie a Aradului la 300 de ani de existență (1706-2006), C.M. Anul VII, Serie Nouă, 29 ianuarie 2006, nr. 5 (301), p. 1.

În premieră: Colocviu Național de Teologie Dogmatică, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 2 aprilie 2006, nr. 14 (310), p. 1.

Sărbătoarea biruinței, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 23 aprilie 2006, nr. 17 (313), p. 1.

Sfânta Scriptură – Cartea dialogului lui Dumnezeu cu omul, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 7 mai 2006, nr. 19 (315), p. 1.

Profesorul de religie față în față cu provocările școlii românești, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 14 mai 2006, nr. 20 (316), p. 1.

Misiunea Episcopiei Aradului la cei 300 de ani de existență, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 21 mai 2006, nr. 21 (317), p. 1.

Nevoia dobândirii conștiinței de enoriași, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 28 mai 2006, nr. 22 (318), p. 1.

Teologia arădeană în contextul jubileului Episcopiei Aradului, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 17 septembrie 2006, nr. 38 (334), p. 1.

Ce înseamnă a fi creștin? C.M. Anul VII, Serie Nouă, 24 septembrie 2006, nr. 39 (335), p. 1.

Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad în fața unui nou început, semnat: Redacția, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 1 octombrie 2006, nr. 40 (336), p. 1.

Chipul creștinului, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 8 octombrie 2006, nr. 41 (337), p. 1.

Parohia – mediu de mântuire a credincioșilor, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 29 octombrie 2006, nr. 44 (340), p. 1.

Nevoia de modele, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 3 decembrie 2006, nr. 49 (345), p. 1.

Iisus Hristos – Modelul desăvârșit al omului, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 10 decembrie 2006, nr. 50 (346), pp. 1-2.

Renașterea României, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 17 decembrie 2006, nr. 51 (347), pp. 1-2.

Cine este Iisus Hristos?, C.M. Anul VII, Serie Nouă, 25 decembrie 2006, nr. 52 (348), p. 1.

Un Vis devenit realitate, C.M. Anul VIII, Serie Nouă, 1 ianuarie 2007, nr. 1 (349), p. 1.

Botezul lui Hristos în Iordan: descoperirea Sfintei Treimi, C.M. Anul VIII, Serie Nouă, 6 ianuarie 2007, nr. 2 (350), p. 1.

„Veniți, de luați lumină!", C.M. Anul VIII, Serie Nouă, 8 aprilie 2007, nr. 15 (363), p. 1.

Golirea sărbătorilor creștine de conținutul lor viu și duhovnicesc, C.M. Anul VIII, Serie Nouă, 6 mai 2007, nr. 19 (367), p. 1.

Credința în Dumnezeu și apartenența la Biserică, C.M. Anul VIII, Serie Nouă, 13 mai 2007, nr. 20 (368), p. 1.

Creșterea copiilor, C.M. Anul VIII, Serie Nouă, 20 mai 2007, nr. 21 (369), p. 1.

*Ce ne dă nouă Biserica? C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 22 mai 2007, nr. 22 (370), p. 1.

*Teologie Dogmatică Panortodoxă la Arad (6-8 iunie 2007), C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 10 iunie 2007, nr. 24 (372), p. 1.

*Interviu realizat de Caius Cuțaru, cu Pr. Prof. Ioan Tulcan – Președintele Asociației Internaționale a Teologilor Dogmatiști Ortodocși, C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 24 iunie 2007, nr. 26 (374), p. 3.

*Trecerea la Domnul a Preafericitului Părinte Patriarh Teoctist, C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 5 august 2007, nr. 32 (380), p. 1.

*Teologia în viața preotului, C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 2 septembrie 2007, nr. 36 (384), p. 1.

*Teologia în viața credincioșilor, C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 9 septembrie 2007, nr. 37 (385), p. 1.

*Ortodoxia este exigentă, C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 16 septembrie 2007, nr. 38 (386), p. 1.

*Cel mai bun dintre cei buni, C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 23 septembrie 2007, nr. 39 (387), p. 1.

*Al șaptesprezecelea început, C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 30 septembrie 2007, nr. 40 (388), p. 1.

*Semnificația intronizării noului Patriarh, C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 7 octombrie 2007, nr. 41 (389), p. 1.

*Interviu realizat cu domnul Ovidiu Boar, dirijorul corului „Armonia", C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 21 octombrie 2007, nr. 43 (391), p. 3.

*Dialogul credinței C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 27 octombrie 2007, nr. 44 (392), p. 1.

*Iisus Hristos – Domnul păcii, C.*M. Anul VIII, Serie Nouă, 23 decembrie 2007, nr. 52 (400), p. 4.

*Adio 2007, bun venit 2008!,C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 1 ianuarie 2008, nr. 1 (401), p. 1.

*Frumusețea, sensul și taina Botezului lui Iisus Hristos în Iordan, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 6 ianuarie 2008, nr. 2 (402), p. 1.

*Lipsa de respect în societatea românească, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 13 ianuarie 2008, nr. 3 (402), p. 1.

*Familia creștină – celulă vie a Bisericii, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 20 ianuarie 2008, nr. 4 (403), p. 1.

*Biserica Ortodoxă Română în anul 2008, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 27 ianuarie 2008, nr. 5 (404), p. 1.

*De vorbă cu credincioșii. Tema: Omul modern și atitudinea sa în fața fenomenului religios astăzi I, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 9 martie 2008, nr. 11 (410), p. 3; idem, II, *C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 16 martie 2008, nr. 12 (411), p. 3; idem, III, *C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 23 martie 2008, nr. 13 (412), p. 3.

*De vorbă cu credincioșii. Tema: Familia creștină, divorțul și educația religioasă a copiilor, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 30 martie 2008, nr. 14 (413), p. 2.

*Împreună ci Iisus în Ierusalim, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 20 aprilie 2008, nr. 17 (416), p. 1.

*Lumina a biruit întunericul, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 27 aprilie 2008, nr. 18 (417), p. 1.

*Lumina lui Hristos în Europa, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 4 mai 2008, nr. 19 (418), p. 1.

*Locul și misiunea intelectualilor în Biserică, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 11 mai 2008, nr. 20 (419), p. 1.

*Omul religios într-o societate secularizată, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 18 mai 2008, nr. 21 (420), p. 1.

*„De vorbă cu credincioșii", C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 25 mai 2008, nr. 22 (421), p. 1.

*Al optsprezecelea nou început, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 5 octombrie 2008, nr. 41 (438), p. 1.

*Ce și cum predicăm? C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 12 octombrie 2008, nr. 42 (439), p. 1.

*Redescoperirea Sfintei Liturghii, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 19 octombrie 2008, nr. 43 (440), p. 1.

*Liturghia ca trăire a misterului mântuirii, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 26 octombrie 2008, nr. 44 (441), p. 1.

*Bine ați venit la Arad, Preafericite Părinte Patriarh Daniel! C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 7 decembrie 2008, nr. 50 (447), p. 1.

*Teologia ortodoxă română la cel de-al III-lea Congres al său, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 7 decembrie 2008, nr. 50 (447), p. 3.

*„Sionul" Ortodoxiei românești la Arad – 6 decembrie 2008, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 14 decembrie 2008, nr. 51 (448), p. 1.

*Laudatio pentru PF. Patriarh Daniel: O gândire teologică creatoare, întemeiată pe legătura strânsă între dimensiunea statornică și cea dinamică a Tradiției dumnezeiești apostolice, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 14 decembrie 2008, nr. 51 (448), p. 2.

*Crăciunul – coborârea lui Dumnezeu la oameni, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 21 decembrie 2008, nr. 52 (449), p. 1.

*Sensul creștin al Anului Nou, C.*M. Anul IX, Serie Nouă, 28 decembrie 2008, nr. 53 (450), p. 1.

*Postul Paștilor – urcuș spre Înviere, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 1 martie 2009, nr. 9 (459), p. 1.

*Omagiu teologului ortodox român – preot prof. dr. Ion Bria, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 8 martie 2009, nr. 10 (460), p. 1.

*Sfânta Liturghie ca trăire a misterului mântuirii, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 15 martie 2009, nr. 11 (460), p. 1.

*Postul cel Mare și Sfântul Efrem Sirul, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 22 martie 2009, nr. 12 (461), p. 1.

*Postul cel Mare înțeles ca o scară a apropierii de Dumnezeu, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 29 martie 2009, nr. 13 (462), p. 1.

*Iisus Hristos – Împăratul intră în Ierusalim, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 12 martie 2009, nr. 15 (464), p. 1.

*Darurile Învierii Domnului, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 19 martie 2009, nr. 16 (465), p. 1.

*Pogorârea Sfântului Duh – praznicul sfințirii umanității, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 7 iunie 2009, nr. 23 (472), p. 1.

*A doua ediție a Simpozionului Internațional de Teologie Dogmatică (Arad, 11-13 iunie 2009), C.*M. Anul X, Serie Nouă, 14 iunie 2009, nr. 24 (473), p. 1.

*Responsabilitatea creștină în fața schimbărilor climatice, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 21 iunie 2009, nr. 25 (474), p. 1.

*Mesajul Teologiei Dogmatice Ortodoxe, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 28 iunie 2009, nr. 26 (475), p. 1.

*Învățământul teologic la răscruce, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 13 septembrie 2009, nr. 37 (485), p. 1.

*Preafericitul Părinte Patriarh Daniel la doi ani de slujire patriarhală, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 27 septembrie 2009, nr. 39 (487), p. 1.

*„De vorbă cu credincioșii". Tema: Despre Biserică, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 27 septembrie 2009, nr. 39 (487), p. 2.

*Al nouăsprezecelea nou început, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 4 octombrie 2009, nr. 40 (488), p. 1.

*Cultura creștină - șansa unei lumi secularizate, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 25 octombrie 2009, nr. 43 (491), p. 1.

*Aradul bisericesc la rang de Arhiepiscopie, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 29 noiembrie 2009, nr. 48 (496), pp. 1-2.

*Înaltpreasfințitul Părinte arhiepiscop Dr. Timotei Seviciu la 25 de ani de slujire episcopală la Arad, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 6 decembrie 2009, nr. 49 (497), pp. 1 și 3.

*Semnificațiile bisericești ale instalării primului episcop al Devei și Hunedoarei, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 13 decembrie 2009, nr. 50 (498), p. 1.

*Corul „Armonia" al Catedralei ortodoxe din Arad la 90 de ani de activitate neîntreruptă, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 20 decembrie 2009, nr. 51 (499), p. 1.

*Dimensiunea cosmică a Nașterii Mântuitorului, C.*M. Anul X, Serie Nouă, 25 decembrie 2009, nr. 52 (500), p. 1.

*Timpul Bisericii, C.*M. Anul XI, Serie Nouă, 1 ianuarie 2010, nr. 1 (501), p. 1.

*Iisus Hristos – Darul și Adevărul, C.*M. Anul XI, Serie Nouă, 10 ianuarie 2010, nr. 2 (502), p. 1.

Unitatea Bisericii ca dar, vocație și misiune, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 7 martie 2010, nr. 10 (510), p. 1.

Adevărul Evangheliei este viu și ne cheamă la cunoașterea lui, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 14 martie 2010, nr. 11 (511), p. 1.

Împreună cu Maica Domnului în Postul Mare, prin Denia Paraclisului, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 21 martie 2010, nr. 12 (512), p. 1.

Cetatea Sionului și Biserica Dumnezeului Celui viu, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 28 martie 2010, nr. 13 (513), p. 1.

Iisus Hristos – Biruitorul morții, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 4 aprilie 2010, nr. 14 (514), p. 1.

„Calea Mântuirii" împlinește 10 ani de reapariție, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 11 aprilie 2010, nr. 15 (515), p. 1.

Importanța Crezului pentru creștinul ortodox, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 6 iunie 2010, nr. 23 (523), p. 1.

Ce învățăm din criza prin care trece România? C.M. Anul XI, Serie Nouă, 13 iunie 2010, nr. 24 (524), pp. 1-2.

Concluzii teologice și misionare ale Simpozionului Internațional dedicat Crezului, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 20 iunie 2010, nr. 25 (525), pp. 1-2.

Înnoirea și dinamizarea predicii, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 27 iunie 2010, nr. 26 (526), p. 1.

Pentru a douăzecea oară se deschid porțile Facultății de Teologie din Arad, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 3 octombrie 2010, nr. 40 (540), p. 1.

Trei ani de slujire patriarhală binecuvântată, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 10 octombrie 2010, nr. 41 (541), pp. 1 și 3.

Cercetarea teologică astăzi, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 17 octombrie 2010, nr. 42 (542), p. 1.

Biserica - Școala înnoirii și a desăvârșirii, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 24 octombrie 2010, nr. 43 (543), pp. 1 și 3.

Importanța duhovnicului în viața credincioșilor, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 31 octombrie 2010, nr. 44 (544), p. 1.

Teologia ortodoxă și modernitatea, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 7 noiembrie 2010, nr. 45 (545), p. 1; *(publicat și în rev. Teologia, nr 1/2018).*

Nașterea Domnului – taina mântuirii omului, C.M. Anul XI, Serie Nouă, 25 decembrie 2010, nr. 52 (552), pp. 1 și 3.

Viața liturgică și duhovnicească din Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 6 ianuarie 2011, nr. 2 (554), p. 3.

Taina Botezului – Taina renașterii și a înnoirii, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 5 martie 2011, nr. 10 (562), pp. 1-2.

Postul cel Mare - Școala pocăinței, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 20 martie 2011, nr. 12 (564), pp. 1-2.

Misiunea Teologiei: explicarea, transmiterea și propovăduirea dogmelor, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 27 martie 2011, nr. 13 (565), pp. 1-2.

Interviu cu prof. dr. Volker Drekoll, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 10 aprilie 2011, nr. 15 (567), p. 3.

Preafericitul Părinte Daniel – Patriarhul vizionar, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 31 iulie 2011, nr. 31 (583), p. 1.

„Schimbarea la Față" – schimbarea vieții, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 7 august 2011, nr. 32 (584), p. 1.

Maica Domnului – Maica Luminii, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 14 august 2011, nr. 33 (585), p. 1.

Teologia Dogmatică Ortodoxă și vocea ei universală, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 21 august 2011, nr. 34 (586), pp. 1-2.

Pentru a douăzecea oară se redeschid porțile Facultății de Teologie din Arad, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 3 octombrie 2011, nr. 40 (592), pp. 1-2.

Teologia arădeană la două decenii de viață (1991-2011), C.M. Anul XII, Serie Nouă, 9 octombrie 2011, nr. 41 (593), pp. 1-2.

Credința în Dumnezeu – o necesitate pentru om, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 16 octombrie 2011, nr. 42 (594), pp. 1 și 3.

Semnificațiile credinței, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 23 octombrie 2011, nr. 43 (595), pp. 1 și 3.

Intrați în Școala lui Iisus Hristos!, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 30 octombrie 2011, nr. 44 (596), pp. 1 și 3.

Crăciunul este sărbătoarea Întrupării Fiului lui Dumnezeu, C.M. Anul XII, Serie Nouă, 25 decembrie 2011, nr. 52 (604), pp. 1-2.

Dumnezeul cel viu și timpul, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 1 ianuarie 2012, nr. 1 (605), pp. 1-2.

Botezul lui Hristos în Iordan și botezul nostru, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 6 ianuarie 2012, nr. 2 (606), pp. 1-2.

Biruința Ortodoxiei, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 4 martie 2012, nr. 10 (614), pp. 1-2

Energii sfințitoare în viața oamenilor, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 4 martie 2012, nr. 10 (614), pp. 1-2.

Energii sfințitoare în viața oamenilor, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 11 martie 2012, nr. 11 (615), pp. 1-2.

Înnoirea și înviorarea misiunii Bisericii, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 18 martie 2012, nr. 12 (616), pp. 1-2.

Treptele spirituale ale Postului Mare, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 25 martie 2012, nr. 13 (617), pp. 1-2.

Intrarea lui Iisus Hristos în „Ierusalimul" sufletelor noastre, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 8 aprilie 2012, nr. 15 (618), pp. 1 și 4.

Bucuria Învierii în cer și pe pământ, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 15 aprilie 2012, nr. 16 (619), pp. 1-2.

Bucuria de a fi în Biserică, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 3 iunie 2012, nr. 23 (626), pp. 1-2.

Ce ne dă nouă Biserica?(I), C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 17 iunie 2012, nr. 25 (628), pp. 1-2.

Ce ne dă nouă Biserica?(II), C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 24 iunie 2012, nr. 26 (629), pp. 1-2.

Interviu realizat de Diac. Lector Caius Cuțaru, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 15 iulie 2012, nr. 29 (631), p. 2.

Rugăciunea Bisericii este măsura și izvorul rugăciunii personale a credinciosului, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 2 septembrie 2012, nr. 36 (638), pp. 1-2.

Biruința Bisericii în lume, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 9 septembrie 2012, nr. 37 (639), pp. 1-2.

Necesitatea redresării morale a societății românești, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 16 septembrie 2012, nr. 38 (640), pp. 1-2.

Pentru a douăzeci și doua oară se deschid porțile Facultății de Teologie ortodoxă din Arad, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 30 septembrie 2012, nr. 40 (642), pp. 1-2.

Nașterea Domnului și bogăția mesajului acestui praznic, C.M. Anul XIII, Serie Nouă, 25 decembrie 2012, nr. 52 (654), pp. 1 și 4.

Lumea veche a morții și lumea nouă a vieții în Iisus Hristos, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 1 ianuarie 2013, nr. 1 (655), pp. 1 și 4.

Iordanul și revelarea Sfintei Treimi, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 6 ianuarie 2013, nr. 2 (656), pp. 1-2.

Biserica Ortodoxă în fața fenomenului secularizării (I), C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 3 martie 2013, nr. 10 (664), pp. 1-2.

Biserica Ortodoxă în fața fenomenului secularizării (II), C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 10 martie 2013, nr. 11 (665), pp. 1-2.

Darurile Postului Mare, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 17 martie 2013, nr. 12 (666), pp. 1-2.

Ce este Ortodoxia?, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 24 martie 2013, nr. 13 (667), pp. 1-2.

Biserica lui Hristos este misionară în ființa ei, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 31 martie 2013, nr. 14 (668), pp. 1-2.

Martori și mărturisitori ai Învierii, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 5 mai 2013, nr. 19 (673), pp. 1-2.

Dumnezeirea lui Iisus Hristos, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 12 mai 2013, nr. 20 (674), pp. 1-2.

Teologie și Preoție, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 19 mai 2013, nr. 21 (675), pp. 1 și 3.

Interviu realizat de pr. Adrian Murg, la un sfert de veac de slujire la altarul Catedralei vechi, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 19 mai 2013, nr. 21 (675), pp. 2-3.

Adevărul Evangheliei este viu și ne cheamă la cunoașterea lui, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 26 mai 2013, nr. 22 (675), p. 1.

Predica, factor de înnoire a conștiinței creștine, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 1 septembrie 2013, nr. 36 (690), pp. 1-2.

Putem fi creștini buni fără Biserică? C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 8 septembrie 2013, nr. 37 (691), pp. 1-2.

Invazia păgânismului în societatea modernă, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 15 septembrie 2013, nr. 38 (692), pp. 1-2.

Al patrulea Simpozion Internațional al Asociației Teologilor Dogmatiști Ortodocși de la Sofia (Bulgaria), C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 22 septembrie 2013, nr. 39 (693), pp. 1 și 3.

Din nou, despre calitatea învățământului teologic universitar, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 29 septembrie 2013, nr. 40 (694), pp. 1-2.

Interviu realizat de pr. Adrian Murg, despre AITDO, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 10 noiembrie 2013, nr. 46 (670), p. 3.

Atmosfera Crăciunului, C.M. Anul XIV, Serie Nouă, 25 decembrie 2013, nr. 52 (676), pp. 1-2.

Timp și veșnicie, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 1 ianuarie 2014, nr. 1 (677), pp. 1-2.

*Dimensiunea cosmică a Botezului Domnului în Iordan,*C.M. Anul XV, Serie Nouă, 6 ianuarie 2014, nr. 2 (678), pp. 1-2.

De ce trebuie să iubim Ortodoxia? C.M. Anul XV, Serie Nouă, 9 martie 2014, nr. 11 (687), pp. 1-2.

Eveniment panortodox major: Sinaxa Întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe Autocefale de la Constantinopol (5-9 martie 2014), C.M. Anul XV, Serie Nouă, 16 martie 2014, nr. 12 (688), pp. 1-2.

De vorbă cu credincioșii. Tema: De ce mergem la Biserică? C.M. Anul XV, Serie Nouă, 16 martie 2014, nr. 12 (688), pp. 1-2.

Importanța crucii în viața creștină, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 23 martie 2014, nr. 13 (689), pp. 1-2.

Roadele Postului Mare în viața credincioșilor, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 30 martie 2014, nr. 14 (690), pp. 1-2.

Cincizecimea, Biserica, Misiunea, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 30 martie 2014, nr. 14 (701), pp. 1-2.

Sfinții Martiri Brâncoveni și semnificațiile cinstirii lor, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 22 iunie 2014, nr. 26 (702), pp. 1-2.

Sfânta Euharistie (Împărtășanie) – taină a vieții veșnice, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 29 iunie 2014, nr. 27 (703), pp. 1-2.

Interviu realizat de pr. Adrian Murg: Biserică, parohie, misiune, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 29 iunie 2014, nr. 27 (703), pp. 3-4.

Învățământul teologic universitar românesc la ceas de introspecție, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 21 septembrie 2014, nr. 39 (715), pp. 1-2.

Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, șapte ani de slujire jertfelnică și rodnică în fruntea Ortodoxiei românești, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 28 septembrie 2014, nr. 40 (716), pp. 1-2.

Deschiderea noului an universitar, pentru a douăzeci și patra oară, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 5 octombrie 2014, nr. 41 (716), pp. 1-2.

Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Dr. Timotei Seviciu: părinte și dascăl, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 30 noiembrie 2014, nr. 49 (723), pp. 1-2.

De la Sfântul Apostol Andrei la Mitropolitul Andrei Șaguna, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 7 decembrie 2014, nr. 50 (724), pp. 1-2.

Sfânta Euharistie – Taină a credinței și a unității Bisericii, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 14 decembrie 2014, nr. 51 (725), pp. 1-2.

Nașterea Domnului – eveniment fundamental în istoria umanității, C.M. Anul XV, Serie Nouă, 25 decembrie 2014, nr. 52 (726), pp. 1-2.

Ortodoxia – lumină pe calea mântuirii, C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 1 martie 2015, nr. 10 (736), pp. 1-2.

Duminica isihiei, C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 8 martie 2015, nr. 11 (737), p. 1-2

Misiunea Bisericii, mereu în actualitate, C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 15 martie 2015, nr. 12 (738), pp. 1-2.

Evanghelia – Cuvânt dumnezeiesc și mântuitor, C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 22 martie 2015, nr. 13 (771), pp. 1-2.

Momente de bucurie la ceas aniversar, C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 3 mai 2015, nr. 19 (777), pp. 1-2.

Arătările lui Iisus Hristos după Învierea Sa și valoarea acestora pentru omenire (II), C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 15 mai 2015, nr. 20 (831, pp. 1-2.

De vorbă cu credincioșii. Tema: Importanța Învierii Domnului în viața creștinilor, C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 15 mai 2015, nr. 20 (831, p. 2.

Credincioși fără Biserică? C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 7 iunie 2015, nr. 24 (782), pp. 1-2.

Reînvie păgânismul? C.M. Anul XVI, Serie Nouă,14 iunie 2015, nr. 25 (783), pp. 1-2.

Serile duhovnicești de la Catedrala Veche, C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 21 iunie 2015, nr. 26 (784), pp. 1-2.

Biserica în lume și misiunea ei, în general, C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 28 iunie 2015, nr. 27 (785), pp. 1-2.

Preafericitul Părinte Patriarh Daniel – opt ani de slujire patriarhală, C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 27 septembrie 2015, nr. 40 (798), pp. 1-2.

Un sfert de veac de deschidere a porților Teologiei arădene (1991-2015), C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 4 octombrie 2015, nr. 41 (799), pp. 1-2.

Catedrala veche a Aradului la ceas aniversar: 150 de ani de existență (1865-2015), C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 11 octombrie 2015, nr. 42 (800), pp. 1-2.

Catedrala veche a Aradului: aspecte istorice, bisericești și culturale, C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 18 octombrie 2015, nr. 43 (801), pp. 1-2.

Întru amintirea Mitropolitului Dr. Nicolae Corneanu (1923-2014), C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 29 noiembrie 2015, nr. 49 (807), pp. 1 și 3.

Nașterea lui Hristos – dar al împăcării tuturor, C.M. Anul XVI, Serie Nouă, 25 decembrie 2015, nr. 53 (811), pp. 1-2.

Timpul mântuirii, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 1 ianuarie 2016, nr. 1 (812), pp. 1-2.

Botezul lui Ioan și Botezul creștin, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 6 ianuarie 2016, nr. 2 (813), pp. 1-2.

Importanța misiunii educative a Bisericii, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 13 martie 2016, nr. 11 (822), pp. 1-2.

Biserica și educația creștină a copiilor, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 20 martie 2016, nr. 12 (823), pp. 1-2.

Educația creștină a tineretului, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 27 martie 2016, nr. 13 (824), pp. 1-2.

Ce înseamnă pentru noi Învierea lui Hristos? C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 1 mai 2016, nr. 18 (829), pp. 1-2.

Arătările lui Iisus Hristos după Învierea Sa și valoarea acestora pentru omenire (I), C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 8 mai 2016, nr. 19 (830), pp. 1-2.

Cine ești, tu, omule? C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 22 mai 2016, nr. 21 (832), pp. 1-2.

Interviu realizat de pr. Adrian Murg: Teologie și misiune, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 22 mai 2016, nr. 21 (832), p. 3.

Măreția și mizeria omului, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 29 mai 2016, nr. 22 (833), pp. 1-2.

De vorbă cu credincioșii. Tema: Sărbătoarea Rusaliilor în conștiința credincioșilor, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 26 iunie 2016, nr. 26 (837), p. 3.

Biserica Ortodoxă și misiunea ei astăzi, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 31 iulie 2016, nr. 31 (842), pp. 1-2.

Lumina și puterea Crucii, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 11 septembrie 2016, nr.37 (848), pp. 1-2.

Importanța Sfântului și Marelui Sinod al Ortodoxiei, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 18 septembrie 2016, nr. 38 (849), pp. 1-2.

Nouă ani de slujire jertfelnică și binecuvântată: Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 25 septembrie 2016, nr. 39 (850), pp. 1-2.

Pledoarie pentru o conlucrare mai strânsă între Școală și Biserică, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 2 octombrie 2016, nr. 40 (851), pp. 1-2.

Interviu realizat de pr. A.M.: Primat și întâietăți în Biserică, Mănăstirea Caraiman, 25-27 septembrie 2016, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 16 octombrie 2016, nr. 42 (853), p. 3.

Semnificațiile unei aniversări: un sfert de veac de teologie academică la Arad (1991-2016), C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 30 octombrie 2016, nr. 44 (855), p. 3.

Pilda luminoasă a Sfântului Ierarh Nicolae, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 4 decembrie 2016, nr. 49 (860), pp. 1-2.

Importanța teologică a Postului Nașterii Domnului, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 11 decembrie 2016, nr. 50 (861), pp. 1-2.

Semnificația duhovnicească a Postului Nașterii Domnului, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 18 decembrie 2016, nr. 51 (862), pp. 1-2.

Nașterea Domnului – mărturie a purtării de grijă a lui Dumnezeu față de lume, C.M. Anul XVII, Serie Nouă, 25 decembrie 2016, nr. 52 (863), pp. 1-2.

Anul Nou și importanța înțelegerii și a sfințirii timpului, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 1 ianuarie 2017, nr. 1 (864), pp. 1-2.

Lumina Botezului Domnului și lumina vieții oamenilor, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 6 ianuarie 2017, nr. 2 (865), pp. 1-2.

Prezența lui Hristos în cuvântul Evangheliei, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 6 ianuarie 2017, nr. 3 (869), p. 1.

Ortodoxia, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 5 martie 2017, nr. 3 (873), pp. 1-2.

Înțelegerea lui Dumnezeu ca Lumină și posibilitatea împărtășirii omului de ea, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 12 martie 2017, nr. 11 (874), pp. 1-2.

În inima Postului Mare – Crucea lui Iisus Hristos, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 19 martie 2017, nr. 12 (875), pp. 1-2.

Bunavestire – primăvara duhovnicească a umanității, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 26 martie 2017, nr. 13 (876), pp. 1-2.

Floriile - sărbătoarea intrării Domnului în Ierusalimul pământesc, ca prevestire a intrării Lui în Ierusalimul ceresc, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 9 aprilie 2017, nr. 15 (876), pp. 1-2.

Învierea lui Hristos luminează tuturor, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 16 aprilie 2017, nr. 16 (879), pp. 1-2.

Aradul bisericesc în sărbătoare, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 23 iulie 2017, nr. 30 (893), pp. 1-2.

Schimbarea la față a omului și a societății, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 6 august 2017, nr. 32 (895), pp. 1-2.

Maica Vieții ne îndeamnă să promovăm viața, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 13 august 2017, nr. 33 (896), pp. 1-2.

Semnificația misionară a sfintelor icoane, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 20 august 2017, nr. 34 (897), pp. 1-2.

Părintele Patriarh Daniel – un deceniu de frumoasă și rodnică slujire a Ortodoxiei românești, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 24 septembrie 2017, nr. 39 (902), pp. 1-2.

Patriarhul Justinian Marina (1901-1977) – personalitate providențială a Ortodoxiei românești, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 5 noiembrie 2017, nr. 45 (908), pp. 1-2.

Figuri luminoase ale mărturisirii credinței în vremurile de persecuție din secolul trecut: preotul Demian Tudor, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 12 noiembrie 2017, nr. 46 (909), pp. 1-2.

Figuri luminoase ale mărturisirii credinței în vremurile de persecuție din secolul trecut: preotul profesor dr. Ilarion V. Felea, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 19 noiembrie 2017, nr. 47 (909), pp. 1-2.

Părintele Dumitru Stăniloae – mărturisitor al valorilor Ortodoxiei în vremuri tulburi, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 26 noiembrie 2017, nr. 48 (911), pp. 1-2.

Importanța teologică și bisericească a Sfântului și Marelui Sinod din Creta (16-26 iunie 2016), C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 3 decembrie 2017, nr. 49 (912), pp. 1-2.

Secolul al XX-lea – timpul pregătirilor pentru Sfântul și Marele Sinod din Creta (2016), C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 10 decembrie 2017, nr. 50 (913), pp. 1-2.

Sinaxele Panortodoxe – evenimente bisericești majore, premergătoare Sfântului și Marelui Sinod din Creta, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 17 decembrie 2017, nr. 51 (914), pp. 1-2.

Nașterea Domnului – izvor de bucurie și de speranță, C.M. Anul XVIII, Serie Nouă, 25 decembrie 2017, nr. 52 (915), pp. 1-2.

Curgerea timpului prin ani, nu poate fi înțeleasă decât numai prin Dumnezeul Cel viu, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 1 ianuarie 2018, nr. 52 (916), pp. 1-2.

Ce ne învață sărbătoarea Bobotezei? C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 7 ianuarie 2018, nr. 2 (917), pp. 1-2.

Intrarea Domnului în Ierusalim – bucurie și speranță, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 1 aprilie 2018, nr. 14 (929), pp. 1-2.

Învierea lui Iisus Hristos și misiunea Bisericii Sale, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 8 aprilie 2018, nr. 15 (930), pp. 1-2.

„Domnul meu și Dumnezeul meu!", C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 15 aprilie 2018, nr. 16 (931), pp. 1-2.

Interviu realizat cu prof. dr. Martin Illert (Halle-Germania), C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 15 aprilie 2018, nr. 16 (931), p. 3.

A ne cunoaște, iubi și mărturisi credința este o invitație permanentă, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 21 aprilie 2018, nr. 17 (932), pp. 1-2.

Sfânta Liturghie – expresie a comuniunii depline a omului cu Dumnezeu și cu semenii, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 29 aprilie 2018, nr. 18 (933), pp. 1-2.

Interviu realizat de Sorin Gheorghe Săplăcan: Trei decenii la altarul Catedralei Vechi, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 13 mai 2018, nr. 20 (935), p. 3.

Interviu: Viziunea eshatologică a teologiei ortodoxe, Balamand (Liban), 7-10 iunie 2018, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 24 iunie 2018, nr. 26 (941), p. 3.

Nevoia omului contemporan de viață spirituală, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 9 septembrie 2018, nr. 37 (952), pp. 1-2.

Preafericitul Părinte Patriarh Daniel în fața Catedralei Mântuirii Neamului, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 30 septembrie 2018, nr. 40 (955), pp. 1-2.

Interviu realizat de Florin Schneider: Moment aniversar: 10 ani de activitate a Asociației ortodoxe „Calea Mântuirii", C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 18 noiembrie 2018, nr. 47 (962), p. 3.

Sub semnul Centenarului Marii Uniri (1 Decembrie 1918-1 Decembrie 2018), C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 2 decembrie 2018, nr. 49 (964), pp. 1-2.

Învățămintele marii Uniri pentru societatea românească de astăzi, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 9 decembrie 2018, nr. 50 (965), pp. 1-2.

Semnificațiile unui eveniment istoric: târnosirea Catedralei Naționale, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 16 decembrie 2018, nr. 51 (966), pp. 1-2.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu – expresie a bunătății, înțelepciunii, dreptății și puterii Sale, C.M. Anul XIX, Serie Nouă, 25 decembrie 2018, nr. 52 (967), pp. 1-2.

Dumnezeul Cel veșnic viu și veacurile, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 1 ianuarie 2019, nr. 1 (968), pp. 1 și 4.

Păcatul invidiei la români, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 3 martie 2019, nr. 10 (977), pp. 1-2.

Foamea și setea după Dumnezeu a omului contemporan, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 10 martie 2019, nr. 11 (978), pp. 1-2.

Mărturii ale Sfintei Scripturi despre foamea și setea după Dumnezeu a omului, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 17 martie 2019, nr. 12 (979), pp. 1-2.

Bunavestire – revărsare spre lume a milostivirii dumnezeiești, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 24 martie 2019, nr. 13 (980), pp. 1-2.

Căile și mijloacele prin care omul își potolește foamea și setea după Dumnezeu, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 31 martie 2019, nr. 14 (981), pp. 1-2.

Dimensiunea istorică a Învierii lui Iisus Hristos, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 28 aprilie 2019, nr. 18 (985), pp. 1-2.

Interviu luat domnului Ovidiu Hațegan, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 23 iunie 2019, nr. 26 (993), p. 2.

Un Patriarh cărturar și promovator al apropierii intercreștine: Dr. Justin Moisescu, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 7 iulie 2019, nr. 28 (995), pp. 1-2.

Trăsăturile esențiale ale satului românesc de odinioară (I), C.M. Anul XX, Serie Nouă, 4 august 2019, nr. 32 (999), pp. 1-2; (II), C.M. Anul XX, Serie Nouă, 11 august 2019, nr. 33 (1000), pp. 1-2.

Părintele Patriarh Daniel – 12 ani de slujire apostolică pilduitoare, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 29 septembrie 2019, nr. 40 (1007), pp. 1-2.

Între credincioșii practicanți ai credinței și cei doar cu numele, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 13 octombrie 2019, nr. 42 (1009), pp. 1-2.

Bisericani și indiferenți, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 20 octombrie 2019, nr. 43 (1010), p. 1.

Omul contemporan între vremuri și veșnicie, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 27 octombrie 2019, nr. 44 (1011), p. 1.

Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Dr. Timotei Seviciu – 35 de ani de arhipăstorire binecuvântată și 10 ani de Arhiepiscopie, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 1 decembrie 2019, nr. 49 (1016), p. 1-2

„De vorbă cu credincioșii". Tema: Despre experiența personală a praznicului Nașterii Domnului, C.M. Anul XX, Serie Nouă, 25 decembrie 2019, nr. 52 (1019), p. 4.

Omul între timp și veșnicie, C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 1 ianuarie 2020, nr. 1 (1020), pp. 1-2.

„Astăzi, firea apelor se sfințește!", C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 5 ianuarie 2020, nr. 2 (1021), p. 1-2.

Fără Biserică putem fi creștini adevărați? C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 12 ianuarie 2020, nr. 3 (1022), pp. 1-2.

Anul 2020: Anul omagial al pastorației părinților și copiilor și Anul comemorativ al filantropilor creștini ortodocși, C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 19 ianuarie 2020, nr. 4 (1023), pp. 1-2.

Biserica cea mică din familie sau familia creștină – Biserica de acasă, C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 26 ianuarie 2020, nr. 5 (1024), pp. 1-2.

Smerenia înălțătoare a Mântuitorului, C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 12 aprilie 2020, nr. 16 (1035), pp. 1-2.

Bucurie și lumină din mormântul lui Iisus Hristos Cel înviat, C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 19 aprilie 2020, nr. 17 (1036), pp. 1-2.

Suferința singurătății – boală a post-modernității, C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 5 iulie 2020, nr. 28 (1047), pp. 1-2.

Măreția și mizeria omului, C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 12 iulie 2020, nr. 29 (1048), pp. 1-2.

Indiferență, îndoială, certitudine, C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 19 iulie 2020, nr. 30 (1049), pp. 1-2.

Putem fi creștini fără Biserică? C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 26 iulie 2020, nr. 31 (1050), pp. 1-2.

Părintele Patriarh Daniel – 13 ani de slujire jertfelnică sub puterea Crucii și în lumina Învierii, C.M. Anul XXI, Serie Nouă, 27 septembrie 2020, nr. 40 (1059), pp. 1 și 7.

Ortodoxia la sfârșitul celui de-al doilea mileniu, „Teologia" I(1997), nr. 1, pp. 122-124.

Seminar international cu tema: Reconcilierea dintre Bisericile europene: o contribuție a Școlilor Teologice, Durău, 16-23 august 1999, România, „Teologia" III (1999), nr. 3-4, pp. 143-149.

Interview mit Professor Dr. Martin Illert (Halle-Leipzig) (I), „Teologia" XXIII (2019), nr. 4, pp. 160-162.

Interview mit Professor Dr. Martin Illert (Halle-Leipzig) (II), „Teologia" XXIV (2020), nr. 1, pp. 150-152.

Apostolicitate, în Dicționar de Teologie Ortodoxă, Basilica, București, pp. 79-80.

Catolicitate, v. Sobornicitate, în Dicționar de Teologie Ortodoxă, pp. 161-162.

Filioque, (împreună cu Daniel Benga), în Dicționar de Teologie Ortodoxă, pp. 375-377.

Împărăția lui Dumnezeu, în Dicționar de Teologie Ortodoxă, pp. 485-486.

Însușirile Bisericii (în general), în Dicționar de Teologie Ortodoxă, pp. 505-506.

Mântuire, în Dicționar de Teologie Ortodoxă, pp. 555-556.

Ortodoxie, în Dicționar de Teologie Ortodoxă, pp. 651-652.

Perihoreză, în Dicționar de Teologie Ortodoxă, p. 707.

Sfânta Treime, în Dicționar de Teologie Ortodoxă, pp. 830-831.

Unitate - Unitatea Bisericii, în Dicționar de Teologie Ortodoxă, pp. 957-958.

5.7 Recenzii

John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinaire*, trad Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune, București, 1996, 320 p. în „Teologia" I (1997), nr. 2, pp. 156-157.

Pr. Dr. Nicolae Răzvan Stan, *Antropologia din perspectivă hristologică. Bazele doctrinaire ale vieții duhovnicești*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2007, 571 p., „Teologia" XII (2008), nr. 2, pp. 231-235.

Matthias Hartmann, Vasile Stanciu eds., *Das Leben als Geschenk Gottes. Christliche Verantwortung im Angesicht des Todes*, Seria: Biblioteca teologică germane-română, Editura Schiller Verlag, Bonn-Sibiu, 2018, 216 p, „Teologia" XXV (2021), nr. 1, pp. 146-147.

Reinard Thole, *Geheiligt werde Dein Name. Christliche Gottesdienste zwischen Anbetung und Anbiederung*, Baden-Baden, Tectum Verlag, 2021, 178 p., „Teologia" XXVII (2023), nr. 2, pp. 134-137.

Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, Teologul, Mărturisitorul*, Editura Universității „Aurel Vlaicu" din Arad, 2022, 436 p. „Studia Theologica et Historica Aradensia", V (2023), nr. 5, pp. 165-168.

5.8 Participări la Simpozioane și Conferințe

Internaționale

1 -12 mai 1995, Simpozion internațional „Dialoguri teologice şi umaniste" cu tema generală Secularizare şi desacralizare în lumea contemporană, Referatul: *Cauzele fundamentale ale desacralizării şi implicațiile acesteia în contemporaneitate.*

16-17 mai 1996, Simpozionul internațional cu referatul: *Coordonate fundamentale ale învățăturii creştine ortodoxe a creației, ca temei al responsabilității omului în lumea de astăzi.*

2-4 noiembrie 2003, Simpozion internațional dedicat centenarului naşterii Părintelui Stăniloae organizat de Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul" din București, Referatul: *Coordonate eclesiologice fundamentale în gândirea Părintelui Stăniloae.*

17-18 Mai 2004: Colocviu internațional cu tema „Schisma din 1054. Considerații ecleziologice, istorice şi ecumenice", Referatul: *Iconomia Fiului și a Duhului Sfânt și implicațiile ei în viața Bisericii*.

19-20 mai 2005: Simpozionul cu tema: „Prezența Bisericilor într-o Europă unită. O nouă dimensiune a dialogului ecumenic şi interreligios", Referatul: *Particularitățile Ortodoxiei românești și valențele acestora în Europa de astăzi.*

6-8 iunie 2007: Simpozionul internațional de Teologie Dogmatică: „Accentes & Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as part of Church Mission in Today's World", Referatul: *L`Église - mystère et présence du Royaume de Dieu dans le monde et leurs implications dans la mission de l`Église aujourd`hui.*

3-6 decembrie 2007, participarea la Simpozionul internațional: „Etică – Etnie – Confesiune", Cluj- Napoca, cu referatul: *Sensul teologic al etnicului și semnificațiile sale în Europa de astăzi.*

14 noiembrie 2008, Colocviul Internațional organizat la Arad, cu titlul: „The Ecumenical activity of the Church according to Pope John Paul II". Referatul: *The Work of the Churches for the Healing and Unity of Europe according to Pope John Paul II.*

25-26 februarie 2009: Simpozionul Internațional intitulat „Rev. Ph.D. Ion Bria. The reception of his theological thinking and his relevance for the overpass of the ecumenical & missionary deadlock" („Părintele profesor Ion Bria. Receptarea gândirii sale teologice și relevanța acesteia pentru depășirea impasurilor ecumenice și misionare"), Referatul: *Valențele ecumenice fundamentale ale Eclesiologiei ortodoxe în viziunea Pr. Prof. Dr. Ion Bria.*

14-17 mai 2009, în cadrul Simpozionului internațional organizat de Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu cu tema „Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii", Referatul: *Valențe ecumenice fundamentale ale Ecclesiologiei ortodoxe în viziunea Pr. Prof. Dr. Ion Bria.*

1 -13 iunie 2009: Simpozionul internațional de Teologie Dogmatică: „Tradition and Dogma: What kind of Dogmatic Theology do we propose for nowadays?", Referatul: *The Soteriological and Ecclesiological Nature of Dogmas According to the Orthodox Tradition.*

15-17 octombrie 2009, în cadrul Simpozionului internațional organizat de Patriarhia Română în colaborare cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din Bucureşti şi cu Facultatea de Teologie Protestantă din Tübingen intitulat „God the Father and the Life of the Holy Trinity". Referatul: *Locul și semnificația teologică a lui Dumnezeu-Tatăl în comuniunea Sfintei Treimi la teologii Dumitru Stăniloae și Jurgen Motmann.*

8-10 iunie 2010, participarea la Simpozionul internațional: „The Niceo-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church

Faith. History, Doctrine and Spirituality", Arad, cu referatul: *Catolicitatea Bisericii în înțelegerea celui de al II-lea Sinod ecumenic și relevanța ei pentru aspirațiile Bisericii spre unitate în vremea noastră*.

1-12 noiembrie 2010, „International Symposium Research and Education in Innovation Era", 3rd Edition, Referatul: *Priority Research Themes in Systematic Theology*.

25-26 mai 2011, în cadrul Simpozionului internațional organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu" din Arad cu tema „The Human Existence Ecclesiastically Integrated through the Sacrament of Baptism and Marriage", Referatul: *The Theological Mystagogy of the Sacrament of Baptism.*

23-26 iunie 2011, Tesalonic (Grecia) în cadrul Simpozionului internațional organizat de International Association of Orthodox Dogmatic Theologians, cu tema „The Function and the Limits of Reason in Dogmatic Theology", Referatul: *The Role of Reason in the Perception of God According to St. Maximus the Confessor.*

10-11 octombrie 2011, Simpozionul Internațional intitulat „The Dynamics of the Faculty of Orthodox Theology of Arad in Contemporary Context (1991-2001). Theology as Ecclesiastical, Pastotral-Missionary Vocation and its Academic Dimension", Referatul*: Arad Theology The Profile of after Twenty Years.*

14-17 mai 2012, în cadrul Simpozionului internațional organizat de către Facultatea de Teologie

„Justinian Patriarhul" din cadrul Universității din București intitulat „Taina Sfântului Maslu și a îngrijirii bolnavilor" am participat cu studiul *Aspecte teologico-dogmatice ale Tainei Sf. Maslu*.

10-12 iunie 2012, participarea la Simpozionul Internațional: „A face misiune după modelul lui Hristos: specificul Ortodoxiei și Ecumenismul de astăzi", în colaborare cu C.E.B., Sibiu, cu referatul: *Ce șanse mai are Ecumenismul în Europa de astăzi?*

08-09 noiembrie 2012, Simpozionul internațional „Research and Education in Innovation Era", Tematica Facultății de Teologie: *The Specific of Academical Theological Culture. Requrements and Perspectives.*

22-25 septembrie 2013 în cadrul Simpozionului internațional organizat de Asociația Internațională a Dogmatiștilor Ortodocși și Facultatea de Teologie din Sofia cu tema „Dogma and Terminology in the Orthodox Tradition

and its Relevance Today", Referatul*: Tradition and Renewing in Romanian Orthodox Dogmatic Theology.*

3-5 octombrie 2013 în cadrul Congresului internațional dedicat părintelui Dumitru Stăniloae, organizat de Patriarhia Română și Facultatea de Teologie Ortodoxă din București și intitulat „Receptarea operei părintelui Dumitru Stăniloae astăzi", Referatul: *Teologie și teologi în viziunea Părintelui Stăniloae și receptarea acesteia în teologia românească contemporană.*

29-30 octombrie 2013, Simpozionul Internațional „Părinții Dumitru Stăniloae și Iustin Popovici - contribuția lor la restaurarea Dogmaticii ortodoxe în secolul al XX-lea", în colaborare cu Facultatea de Teologie din Sarajevo, Referat: *Omul - chip și asemănare a lui Dumnezeu în viziunea Părinților Dumitru Stăniloae și Iustin Popovici.*

10-12 octombrie 2013, Cluj-Napoca – Simpozionul internațional „Credință și Politică. Sfinții Împărați Constantin și Elena promotori și apărători ai libertății religioase", Referat: *Aspecte teologico-dogmatice și sociale ale darului libertății în contextul anului omagial al Sfinților Împărați Constantin și Elena.*

16-17 noiembrie 2012, în cadrul Simpozionului internațional organizat de Episcopia Devei și Hunedoarei, intitulat „Suferință și terapie – perspective teologice" am participat cu referatul: *Sfântul Maslu - Taina vindecării sufletești și trupești*.

18-21 octombrie 2015, București, participare la Congresul Internațional de Teologie „Relația dintre Biserică și școală în viața și misiunea Bisericii din contextul actual", cu tema: *Direcții ale misiunii Bisericii în lumea de astăzi. Rolul Facultăților de Teologie în această privință*.

10-11 noiembrie 2015, Arad, Simpozionul Internațional de Teologie „Exigențe actuale ale pastorației și misiunii Bisericii. Modelul Sf. Ioan Hrisostomul", cu tema *Misiune, mărturie și pastorație. Accente și perspective*.

23-27 mai 2016, în loc. Stein/Nurnberg, Germania, participant la la cea de-a XIV-a sesiune de dialog teologic dintre BOR/EKD, cu tema *Sfintele Taine–mijloace de înnoire a vieții credincioșilor*.

10-11 mai 2016, Tismana, Colocviul Internațional al Teologilor Dogmatiști Ortodocși din România, „Antropologia ortodoxă din perspectivă eclezială", ediția a șasea, cu tema *Elemente definitorii ale antropologiei ortodoxe în gândirea lui Vladimir Lossky și relevanța acestora pentru omul contemporan*.

September 25-27, 2016, The Fifth International Symposium of the IAODT, with the theme „Primacy and Primacies in the Church," took place

with the blessing of the Holy Synod and the Patriarch of the Orthodox Church in Romania at the Caraiman Monastery, by study: *Le rapport théologique entre l'Eglise locale et l'Eglise universelle comme „clé" de l'entendement d'une autorité supreme dans l'Eglise. Un approche orthodoxe*.

17-20 mai 2018, Arad, International Symposium „Research and Education in an Inovation Era" (ISREIE - 2018), cu lucrarea: *The Connection between the Unity of Faith and Nation in the View of Father Professor Dumitru Stăniloae.*

16-17 aprilie 2018, Episcopia Caransebeșului, Simpozionul internațional „Unitate și dăruire. Centenar România Mare 1918-2018", cu lucrarea: *Unitatea de credință - coloană vertebrală a unității neamului.*

7-9 iunie 2018, 6th International Symposium of the IAODT „The Eschatological Vision of Orthodox Theology", University of Balamand, St John of Damascus Institute, cu referatul: *L' Eglise - manifestation du Royaume de Dieu sur terre.*

14 și 15 iunie 2022, Simpozionul internațional intitulat: „The Significance of Theology in Today's Society and Culture (Semnificațiile Teologiei în societatea și cultura de azi)", cu referatul *Provocări ale contemporaeității la adresa Teologiei Ortodoxe și posibilități de depășire ale acestora*.

5-7 martie 2024, Paralimni (Cyprus), 7th International Symposium of International Association of Orthodox Dogmatic Theologians, "The Human Being In The Image Of God", cu referatul: *The Mystery of the Holy Trinity – Reflected in the Quality of Man as the „Image" of God*.

7-8 iunie 2024, Universitatea din Halle, Germania, referatul cu titlul: *Die Ikone als Ausdruck des Glaubens der Kirche. Offenbarung und Bekenntnis*.

Naționale

1. 26-27 mai 1994: Simpozionul omagial „Ilarion V. Felea", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, am participat cu referatul : *Contribuția prof. Ilarion V. Felea la dezvoltarea teologiei sistematice românești*.
2. 1-2 mai 1995: Simpozionul cu tema „Teologie și Creație", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, am participat cu referatul: *Cauzele fundamentale ale desacralizării şi implicaţiile acesteia în contemporaneitate.*
3. 16 – 17 mai 1997: Simpozionul cu tema „175 de ani de la înființarea învățământului teologic în Arad, 1822-1997", organizat de Facultatea de

Teologie Ortodoxă din Arad, am participat cu referatul: *Învățământul teologic arădean. Privire istorică. Perspective*.

4. 27 – 28 noiembrie 1997: Simpozionul cu tema „Biserica și Școala (1877-1997)", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, am participat cu referatul: *Învățătura de credință a Bisericii în publicația „Biserica și Școala".*
5. 14-15 mai 1998 în cadrul Simpozionului cu tema „Teologie și Istorie. 50 de ani de la constituirea Consiliului Mondial al Bisericilor 1948-1998 și Contribuții istorice. 150 de ani de la revoluția de la 1848", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad am participat cu tema: *Vocația ecumenică a Ortodoxiei*.
6. 27 – 28 mai 1999: Simpozionul cu tema „Teologia Ortodoxă Română în pragul celui de al III-lea mileniu", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, am participat cu referatul *Teologia Dogmatică Ortodoxă Română în a doua jumătate a secolului XX: accente, priorități, perspective.*
7. 25 – 26 mai 2000: Simpozionul cu tema „Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este același" (Evrei 13, 8), am participat cu referatul: *Lucrarea restauratoare a lui Iisus Hristos și implicațiile ei în progresul spiritual și al umanizării societății contemporane.*
8. 31 mai – 1 iunie 2001: Simpozionul cu tema „Facultatea de Teologie Ortodoxă la zece ani de existență", am participat cu referatul: *Un deceniu de învățământ teologic superior la Arad: aspecte, accente, perspective.*
9. 23–24 mai 2002: Simpozionul cu tema: „Antropologie creștină și postmodernism", am participat cu referatul: *Preocupări de antropologie creștină în Teologia Ortodoxă Română în cea de-a doua jumătate a secolului XX.*
10. 29 noiembrie 2003: *Simpozionul* cu tema „85 de ani de la Marea Unire (1918-2003). Societate și cultură în România interbelică", am participat cu referatul: *Preocupări de Teologie Dogmatică în perioada interbelică*.
11. 30-31 martie 2006, în cadrul primului Colocviu Național de Teologie Dogmatică organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad cu tema „Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de al III-lea mileniu", am participat cu studiul: *Contribuția lui Ilarion V. Felea la dezvoltarea Teologiei Dogmatice*.
12. 25 – 26 mai 2006: Sesiunea de comunicări științifice a Facultății de Teologie din Arad, cu tema: „Istorie și spiritualitate ortodoxă în Eparhia Ara-

dului (1706 – 2006)", am participat cu referatul: *O perspectivă arădeană asupra misiunii Bisericii Ortodoxe Române în contemporaneitate.*

13. 13-14 noiembrie 2007: Simpozionul Facultății de teologie din Arad, cu tema „Sf. Ioan Gură de Aur (407-2007). Teologia patristică între tradiție și contemporaneitate", am participat cu referatul: *Teologia Întrupării și unele consecințe ecleziologice ale acesteia în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur.*
15. 9-10 octombrie 2008 în cadrul Simpozionului Național „Scriptură-Liturghie-Biserică" organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea am participat cu studiul: *Teologia trinitară ortodoxă reflectată în dimensiunea doxologică a Sfintei Liturghii*.
16. 19-20 noiembrie 2008, Simpozionul Facultății de Teologie din Arad, cu tema „Scriptură și Liturghie. Actualitatea mesajului acestora și relevanța lui apologetică în lumea contemporană", am participat cu referatul: *Dimensiunea misionară a Sfintei Liturghii*.
17. 25-26 mai 2010 în cadrul celui de-al III-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică organizat de Facultatea de Teologie din cadrul Universității „Babeș-Boylai" din Cluj-Napoca intitulat „Revelație, Dogmă și Spiritualitate în perspectiva misiunii Bisericii", am participat cu studiul: *Dogma Sfintei Treimi și implicațiile ei misionare*.
18. 28-29 aprilie 2010 în cadrul Simpozionului național organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu" din Arad în colaborare cu Centrul de Presă Basilica al Patriarhiei Române cu tema „Calea Mântuirii la zece ani de la reapariție (2000-2010). Importanța pastoral- misionară și culturală a presei bisericești în Ortodoxia românească", am participat cu studiul: *Istoria recentă a publicației Calea Mântuirii și implicațiile ei bisericești, culturale și misionare*.
19. 28-29 mai 2012, Arad: Simpozionul național „Biserica Ortodoxă și Grupările Religioase Neoprotestante", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad am participat cu referatul: *Dinamica gândirii misionare a preotului profesor dr. Petru Deheleanu*.
20. 4-6 septembrie 2012 în cadrul celui de-al IV-lea Colocviu Național de Teologie Dogmatică din Patriarhia Română cu intitulat „Constituția sacramentală a Bisericii. 30 de ani de la lansarea documentului Botez, Euharistie, Slujire la Lima - Peru (1982 - 2012)", am participat cu studiul:

Dincolo de Documentul B.E.M. O nouă șansă a ecumenismului în Europa.

21. 10-11 octombrie 2011 în cadrul Simpozionului Național organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad cu tema „Teologia ca vocație eclesială, pastoral-misionară și dimensiunea sa academică", am participat cu studiul: *Profilul Teologiei arădene după 20 de ani de nouă existență*.
22. 18-19 octombrie 2012, în cadrul Simpozionului național „Învățământul arădean - tradiție și modernitate (1812-2012). Implicații teologice, social-educaționale și culturale", am prezentat referatul: *Contextul cultural, bisericesc și educațional al înființării Institutului Teologic din Arad*.
23. 18-19 aprilie 2013 în cadrul Simpozionului organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad în colaborare cu Academia Română cu tema „Teologie și Logică" am participat cu studiul: *Relevanța catafatismului în teologie pentru exprimarea logică a experienței Bisericii.*
24. *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul teologic universitar*, conferință prezentată la al cincilea Congres al facultăților de teologie din Patriarhia Română, Mănăstirea Nicula, 24-26 *septembrie* 2012.
25. 30 oct - 2 nov 2016, Simpozionul național Teologia în Universitate, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu" din Arad în colaborare cu Arhiepiscopia Aradului, cu studiul *Teologia ca slujire și conștiință a Bisericii. Profilul teologiei arădene*;
26. 8 iunie 2017, Arad, participant la Simpozionul național organizat de Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad, Facultatea de Teologie Ortodoxă în colaborare cu Arhiepiscopia Aradului, „Biserica și Școala"- 140 de ani de istorie și cultură eclesiastica/Revista „Teologia"- 20 de ani de cercetare teologica", cu lucrarea: *Mărturisirea credinței ortodoxe prin intermediul mass-mediei bisericești și relevanța misionară a acesteia*.
27. 1 decembrie 2017 participant la Simpozionul „Credință și Mărturisire. Modele de teologi în Ortodoxia românească din a doua jumătate a secolului al XX-lea", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad, cu lucrarea: *Dimensiunea mărturisitoare a slujirii preoțești și didactice a părintelui Ilarion V. Felea, reflectată în Ziuarul personal între anii 1939-1958*.
28. 10-11 mai 2016, Tismana, Colocviul Național al Teologilor Dogmatiști Ortodocși din România, „Antropologia ortodoxă din perspectivă ecle-

zială", ediția a șasea, cu tema: *Elemente definitorii ale antropologiei ortodoxe în gândirea lui Vladimir Lossky și relevanța acestora pentru omul contemporan*.

29. 30-31 octombrie 2018, Simpozionul național „Biserica Ortodoxă Română și Marea Unire de la 1918. Contribuția teologiei arădene", cu studiul: *Contribuția Institutului Teologic Ortodox Român din Arad la realizarea Marii Uniri, reflectată în paginile publicației „Biserica și Școala"*.
30. 2-4 iunie 2022, Simpozionul național „Istorie, Cultură și Spiritualitate în secolele XIX-XX. Academia Română și Teologia arădeană", cu studiul: *Teologia arădeană între trecut, prezent și viitor*.

Pentru întreaga activitate academică, didactică și științifică așezată mai bine de trei decenii în dreptul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, pentru contribuția adusă la dezvoltarea dialogului ecumenic și la exprimarea unor principii misionar-pastorale ale Bisericii în lumea actuală, pentru contribuția adusă la înființarea publicațiilor *Teologia* și *Calea Mântuirii*, la înființarea Asociației Internaționale a Dogmatiștilor Ortodocși și la organizarea primelor Colocvii de Teologie Dogmatică, Părintele Profesor Universitar Dr. Ioan Tulcan merită recunoștința noastră și a generațiilor care vor urma în prestigioasa instituție de învățământ teologic superior din Arad.

Omagierea Părintelui Profesor Ioan Tulcan la împlinirea vârstei de 70 de ani, în anul proclamării liturgice a canonizării sfântului preot mucenic Ilarion Felea, ocrotitorul Facultății de Teologie din Arad, exprimă legătura dintre generații providențiale în devenirea învățământului teologic arădean și bogăția unei moșteniri teologice care ne responsabilizează acum și în viitor.

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja

Cuvinte de apreciere (Laudatio)

MUNCĂ MERITUOASĂ

Dezvoltarea societății actuale, la sfârșit și început de mileniu, a cerut în chip firesc o grijă aparte pentru progresul învățământului de toate gradele și ramurile pentru activitățile specifice, fapt ce a determinat și căutarea personalului potrivit necesităților. Reluarea unor eforturi pe această cale din veacurile precedente a cerut și din partea eparhiei arădene strădania cuvenită pe această latură adăugând studii post universitare de specialitate.

Între cei care s-au remarcat pe toate planurile vizate în țară și peste hotare și care deja ocupau o slujire în rândul clerului, s-a distins Părintele Prof. Dr. Ioan Tulcan, fiul eparhiei, provenit dintr-o aleasă familie aparținătoare fruntașei localități Macea, județul Arad crescut în atașamentul față de lăsămintele străbune și aplecat spre înfăptuiri de cinste pentru poporul dreptcredincios. Biografia cunoscută pentru strădaniile în cele bineplăcute lui Dumnezeu și oamenilor și-a format propria familie după chipul celei părintești, de respect reciproc cu lumea.

Astăzi, la șapte decenii de viață chibzuită în toate, prețuirea unanimă de care se bucură stă mărturie adevărată și de neclintit în fața opiniei publice. O a doua familie i-a fost școala pe care o poartă mereu în suflet, nu doar ca dascăl, ci și ca sacerdot. De aceea și toate clasificările științifice întrunite, precum și cele sacerdotale au fost duse la maximum, mai ales în slujba a ceea ce cetatea Aradului a definit ca „Biserică și Școală", acestea laolaltă luând în alcătuire, bineînțeles și Facultatea de Teologie, care i-a asigurat și afirmarea ca decan și profesor de dogmatică, învățătura de credință adică împletită cu trăirea morală și binecuvântată de Însuși Mântuitorul. Disciplinele pe care le-a reprezentat cu cinste de-a lungul întregului mandat, precum și cadrele didactice, între care și veterani ai fostei Academii Teologice împreună

cu studenții stau mărturie mereu pentru merituoasa muncă depusă de cel care își așternea numele în rândurile celor rămași, în cinstirea generală și anume: cel trecut în rândul sfinților, Preotul Ilarion V. Felea, apoi Arhimandritul Iustin Suciu, ca și Preoții Teodor Botiș, Petru Dehelean, Simion Șiclovan și alții, neuitând pe dascălii de cânt bisericesc Trifon Lugojan și Atanasie Lipovan. Desigur că cel pe care îl purtăm în cugetul nostru acum își cunoaște propriile daruri spre a le împleti cu cele ale celor pe care îi formează cu râvnă pe băncile școlii sau îi cultivă prin unitățile pentru care a trudit, amintind aci comisia dogmatiștilor ortodocși de pretutindeni, pe care a întemeiat-o și conducerea parohiei centrale a Aradului, prin care se străduiește spre afirmarea unității ortodoxiei, ca și a înfăptuirii continue a bunei înțelegeri între oameni.

La un popas jubiliar, în unanimitate, ierarhi, preoți și credincioși dau mărturia prețuirii lor pentru întreaga muncă jertfelnică depusă în slujba Bisericii, a Patriei și a lumii, vrednică de urmat de către tinerele generații ale slujirii Sfântului Altar, ca și a catedrei teologice, împreună cu bunele urări pentru împliniri mult folositoare și pe mai departe.

† Timotei
Arhiepiscop al Aradului

PR. PROF. UNIV. DR. IOAN TULCAN – SLUJITOR FIDEL AL TEOLOGIEI ARĂDENE[1]

Precum este răcoarea zăpezii în vremea secerișului, așa este solul credincios pentru cei ce-l trimit; el bucură sufletul stăpânului său. (Pilde 25, 13)

Aniversarea a șapte decenii de statornică și pilduitoare viețuire a părintelui profesor Ioan Tulcan, ne oferă plăcutul prilej de reflecție cu recunoștință la valoarea timpului trecut, dar și la relevanța vremurilor pe care le trăim. Viața sfinției sale este în exclusivitate legată de frumoasele ținuturi arădene, pe care le-a slujit cu dragoste și devotament. Plămădit în ținutul roditor de la Macea, în ajunul Bobotezei din anul 1955, Ioan Tulcan a primit de la Dumnezeu vocația de a-I fi slujitor neobosit. Astfel, că după absolvirea studiilor primare și gimnaziale în localitatea natală, în anul 1970 se înscrie la Seminarul Teologic din Caransebeș. În plină manifestare a regimului comunist, tânărul elev se formează în mediul școlar de la Caransebeș, alături de dascăli cu vocație, care i-au marcat întregul parcurs academic și sacerdotal. După absolvirea seminarului și satisfacerea stagiului militar, în anul 1976 se înscrie la cursurile Institutului Teologic de Grad Universitar de la Sibiu, unde se pregătește într-un mediu academic cu dascăli de elită, finalizând studiile în anul 1980, prin susținerea tezei de licență. Aplecat spre studiu, cu precădere spre teologia sistematică, își continuă pregătirea la Institutul Teologic de Grad Universitar de la București, prin urmarea școlii doctorale. După doi ani de pregătire la București, alături de marii dascăli ai teologiei românești, precum pr. Dumitru Stăniloae, doctorandul Ioan Tulcan este admis la un program de pregătire post-uni-

[1] Mesaj aniversar al Preasfințitului Părinte Lucian, Episcopul Caransebeșului la sărbătorirea a șapte decenii de viețuire pilduitoare a pr. prof. univ. dr. Ioan Tulcan.

versitar în Germania, la Universitățile Erlangen și Heidelberg, unde între anii 1982-1986, pregătește teza de doctorat *Unitatea Bisericii și temeiurile ei dogmatice în teologia ortodoxă și luterană mai nouă.* După susținerea tezei de doctorat în Germania, în anul 1994 își echivalează titlul de doctor la Facultatea de Teologie din București, ceea ce îi conferă autoritate academică pentru dezvoltarea profesională din perspectiva domeniului pe care l-a studiat, teologie fundamentală, și care prin cercetară continuă l-a îmbogățit prin lucrări de specialitate publicate în țară și străinătate.

Iubitor al slujirii preoțești, în anul 1988 primește darul preoției prin lucrarea mâinilor Înalptreasfințitului Părinte Arhiepiscop Timotei, care l-a încadrat mai întâi ca preot slujitor, iar apoi ca preot paroh la catedrala istorică a Aradului, unde slujește neobosit până în prezent. Astfel, întreaga activitate a părintelui Ioan Tulcan a gravitat între slujirea la catedrala istorică și la catedra uneia dintre cele mai vechi instituții de învățământ superior din Transilvania și Banat. Îndată după revoluția din anul 1989, alături de regretatul arhid. prof. Silviu Anuichi și de bunul coleg pr. prof. Constantin Rus, începe demersurile pentru edificarea unei școli teologice de prestigiu în Mitropolia Banatului. În dorința de a reînnoda învățământul teologic de la Arad, frânt de vicisitudinile istorice din anul 1948, părintele arhiepiscop Timotei acordă binecuvântarea pentru începerea demersurilor de reînființare a Facultății de Teologie din Arad, de această dată în cadrul Universității de Stat „Aurel Vlaicu". Personalitate rafinată și abil diplomat, părintele Ioan Tulcan dimpreună cu distinșii dascăli dintru început, identifică oportunitățile pentru reluarea tradiției învățământului teologic, înfruntând cu stoicism inerentele greutăți ale începutului. După plecarea din această lume a părintelui profesor Silviu Anuichi, asumă responsabilitatea apăsătoare de decan al facultății, funcție pe care o ilustrează cu multă destoinicie. Pe lângă parcurgerea tuturor treptelor academice, până la cea de profesor universitar coordonator de doctorat, părintele Ioan Tulcan s-a îngrijit de aspecte esențiale precum organizarea școlii, dotarea cu cele necesare, redobândirea clădirii Academiei Teologice, menținerea unei relații corespunzătoare cu mediul academic arădean, și cel mai important, creionarea unei noi generații de profesori, care să poarte destinele școlii pe mai departe. Socotesc totuși, că marea realizare a sfinției sale este capacitatea de a oferi urmașilor o școală teologică întărită cu noi cadre didactice pe care le-a văzut crescând și la care a contribuit semnificativ. Într-un efort susținut s-a achitat de responsabilitatea de preot paroh la catedrala

istorică, unde a împărtășit credincioșilor din experiența sa academică și duhovnicească, devenind unul dintre cei mai respectați preoți din Arad.

În cele două aspecte pe care le-am ilustrat mai sus, l-am și cunoscut pe părintele Ioan Tulcan, mai întâi ca preot slujitor la catedrala pe care o frecventam ocazional alături de părinții mei, fiind biserica unde am primit taina botezului. În egală măsură, am avut bucuria de a-l avea dascăl la Facultatea de Teologie din Arad între anii 1992-1996, introducându-ne în tainele teologiei sistematice, unde se bucura de aprecierea studenților teologi. Eleganța slujirii, a vestimentației și a comportamentului sfinției sale, a constituit un reper de formare pentru mulți studenți din acea vreme și nu numai. Deși a contribuit mult la disciplina pe care o slujea și poate perspectivele l-ar fi putut purta spre alte centre academice, părintele Ioan Tulcan a rămas fidel catedrei și altarului de la Arad, într-o activitate neîntreruptă de aproape patru decenii, deci mai bine de jumătate din întreaga viață. A fost invitat să facă parte din multe comisii și redacții prestigioase din străinătate, dar și din țară, ceea ce a crescut popularitatea facultății arădene, fiind dispus să acorde șanse de afirmare unor tineri teologi, care au confirmat ulterior și care acum, datorită deschiderii de care au beneficiat, fac cinste în centre universitare de prestigiu din România și nu numai.

În acest răstimp, ne bucurăm să îl regăsim mereu binevoitor și dispus pe părintele profesor Ioan Tulcan, care împlinește o vârstă a maturității desăvârșite. Alături de „pruncii pe care i i-a dat Dumnezeu", sfinția sa se bucură de o unanimă recunoaștere a activității academice și pastoral-misionare. În continuare ne leagă atât obârșiile arădene, școala de la Arad la care slujește și pe care am absolvit-o, dar și Seminarul Teologic din Caransebeș, unde știm că revine mereu cu nostalgie și recunoștință.

La această vârstă frumoasă, mă alătur și eu cu recunoștință tuturor acelora care îl sărbătoresc, apreciind în mod deosebit fidelitatea față de Biserica și Școala din Banat, pe care nu a încetat să le iubească, slujindu-le și lăsându-le o moștenire importantă. Pentru toate, îi mulțumim Domnului și rugăm pe Mântuitorul Iisus Hristos, Arhiereul Cel veșnic să îi rânduiască părintelui profesor Ioan Tulcan ani mulți în care să se bucure de roadele slujirii, a jertfei și a statorniciei.

La mulți și binecuvântați ani!

Cu prețuire și recunoștință,

† **Lucian**
Episcopul Caransebeșului

ÎNȚELEPCIUNEA ESTE UN IZVOR DE VIAȚĂ PENTRU CINE O ARE! (PILDE 16, 22) PĂRINTELUI PROFESOR IOAN TULCAN LA ÎMPLINIREA VÂRSTEI SEPTUAGENARE

Scrisoarea pe care am primit-o din partea Înaltpreasfințitului Părinte Timotei, Arhiepiscopul Aradului, contrasemnată de părintele profesor dr. Cristinel Ioja, decanul Facultății de Teologie *Ilarion V. Felea* din Arad, mi-a adus o deosebită bucurie.

În primul rând, prin vestea că unul dintre profesorii apreciați ai Școlii de Teologie arădene împlinește vârsta de 70 de ani, în al doilea rând, cu mult mai mult decât atât, prin dovada comuniunii dintre chiriarh și profesorii de teologie, atât de necesară, rodnică și luminoasă.

Părintele profesor Cristinel Ioja mi-ar fi putut adresa direct invitația de a scrie câteva rânduri la acest moment aniversar, dar disciplina și felul său cuviincios de a fi, l-au făcut să îl coopteze și pe chiriarhul său în realizarea momentului sărbătoresc de anvergură, arătând că unitatea, comuniunea și dragostea sunt virtuți de o rară distincție și relevanță, nu doar de azi, ci dintotdeauna.

Nu-l cunosc îndeaproape pe părintele profesor Ioan Tulcan. L-am întâlnit, însă, de câteva ori și am urmărit, diferitele sale intervenții pe anumite teme de teologie, prin intermediul Radioului, Televiziunii *Trinitas* ori a paginilor scrise.

Nu din destul...

Am parcurs unele dintre contribuțiile sale științifice în domeniul teologiei și pot concluziona, în câteva cuvinte, că se afirmă ca un cleric cu deosebită pregătire și preocupare pentru studiul Dogmaticii.

În anul 2019, în colaborare cu părintele profesor dr. Ștefan Buchiu de la Facultatea de Teologie *Justinian Patriarhul* din București, părintele profesor Ioan Tulcan a contribuit la realizarea *Dicționarului de Teologie Ortodoxă,* lucrare complexă ce reunește aproape 1000 de pagini, care adaugă strălucire și claritate în domeniu, oferind cititorilor noțiuni relevante și coerente privind Ortodoxia.

Fost decan al Facultății de Teologie arădene, părintele profesor Ioan Tulcan afirma în cadrul *Simpozionului Internațional de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, intitulat „Tradiție și dogmă - ce fel de Teologie Dogmatică propunem pentru vremea de azi?" din anul 2009, următoarele: „Indiferent de evoluțiile științifice, culturale ale fiecărei epoci, modul de prezentare al dogmelor ortodoxe, spre aprofundare, înțelegere și susținere fervent a misiunii Bisericii, nu trebuie să facă în niciun chip abstracție de fundamentul revelat al acestora, sprijinindu-le pe alte baze, străine de Revelație. Această ispită există uneori, dar ea trebuie biruită, prin recurgerea constantă la datele și spiritul Revelației, ce a avut o culme niciodată nedepășită în Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu".

De asemenea, am constatat, cu vie și crescândă recunoștință față de el și față de ceilalți împreună-slujitori de la catedrele Școlii de Teologie din Arad, dorința de comuniune, atât de importantă în lumea bisericească, și mai ales între *ucenicii* Mântuitorului de acum.

Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții (*Ioan* 13, 35), le-a spus Hristos Domnul Apostolilor Săi și, prin ei, nouă.

Sfântul Pavel îi îndemna pe ucenicii săi din Roma să nu rămână nimănui datori decât cu dragostea! *Nimănui cu nimic nu fiți datori, decât cu iubirea unuia față de altul; că cel care iubește pe aproapele a împlinit legea* (*Romani* 13, 8).

Dragostea este „dogma" primordială a vieții, pe care va trebui să o respectăm, fără abatere, în drumul adeseori dificil al vieții, îngreuiat de tot felul de încercări și pretexte.

În ultima perioadă, Facultatea de Teologie *Ilarion V. Felea* din Arad a dezvoltat proiecte de anvergură și s-a situat, printre instituțiile fruntașe ale învățământului teologic românesc.

Manifestările științifice și culturale organizate în ultimii ani, precum și numeroasele tipărituri izvodite prin preocuparea părintelui decan Cristinel

Ioja, adevărat ucenic și admirator al înaintașilor săi, cu o remarcabilă slujire și atenție oferite celorlalți, și prin colaborarea dintre profesorii de la Facultatea de Teologie din Arad, au pătruns în întreaga Biserică Ortodoxă Română, dar și în lumea academică aflată dincolo de hotarele ei. Acestea au fost ritmate de dorința de a sluji, cu demnitate și responsabilitate, printr-o atitudine absolut filocalică, Biserica și Școala.

Putem afirma, fără a exagera, că, în contextul actual, Facultatea de Teologie din Arad urmează drumul slujirii Bisericii și al Școlii, în împlinirea unei educații integrale și integratoare.

Îi adresez părintelui profesor Ioan Tulcan gândul cel bun la împlinirea celor 70 de ani, minte limpede și cugete cât mai convinse de frumusețea slujirii pastorale și academice.

Apreciez, în mod special, lucrarea sa misionară și pe cea din domeniul Teologiei Dogmatice, conduita, atitudinea pozitivă, dorința de a forma la Arad o reputată Școală de teologie și puterea de a conferi celor din jur posibilitatea să devină ei înșiși oameni luminați, formând la rândul lor ucenici, care să ducă mai departe această misiune.

Felicit pe Înaltpreasfințitul Arhiepiscop Timotei și pe părintele profesor decan Cristinel Ioja pentru inițiativă, iar părintelui Ioan Tulcan îi transmit, la acest ceas aniversar, gânduri sincere de bucurie și prețuire pentru modelul pe care ni-l oferă, paradigmă de iubire din sânul Preasfintei Treimi, o iubire care ni se recomandă neîncetat.

† Timotei Prahoveanul,
Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor

AN EXAMPLE OF KINDNESS

"On the occasion of this commemorative volume I am sure that many scholars and colleagues will comment on Fr. Ioan Tulcan's academic contribution. In my brief reflection, I would like rather to focus on his personal character, which I found to be a profound inspiration. I had the honor and pleasure to work alongside Fr. Ioan, on the directorate of the International Association of Orthodox Dogmatic Theologians, an organization that he helped to establish. I worked for ten years with Fr. Ioan as vice president (he was president), beginning in 2007. Our deliberations were often complex, we had to plan major meetings and edit academic volumes together. We had to maintain high academic standards while at the same time holding collegial and fraternal relations with the diverse presenters and members of our society. I can say without hesitation that in every conversation or interaction with Fr. Ioan, without exception, he was an example of kindness, tact, and Christian pastoral leadership. Fr. Ioan never once had a harsh or unkind word to say about anyone. The problems and obstacles that we inevitably faced in our work were sometimes complicated, but Fr. Ioan's solutions were always as tactful as possible—and in this, he inspired his colleagues to behave in a similarly gracious manner. All of this meant that he had a positive influence on the whole Association, but also on me personally: he was an example that I sought to emulate. I am grateful for our association, and am delighted to congratulate him on the occasion of his 70th birthday. La mulți ani!"

Peter Bouteneff, D.Phil.
Professor of Systematic Theology
Kulik Professor of Sacred Arts
Director, Institute of Sacred Arts

PR. PROF. UNIV. DR. IOAN TULCAN – PERSONALITATE MARCANTĂ A TEOLOGIEI DOGMATICE ROMÂNEȘTI ȘI A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ILARION V. FELEA" DIN ARAD

O personalitate, indiferent de ce factură ar fi ea, indiferent de domeniul de competență, se construiește treptat, cu multă dificultate, cu înzestrare de la Dumnezeu, dar și cu multă, foarte multă muncă, pentru că dincolo de darurile cu care se naște, și care sunt absolut indispensabile pentru viitoarea performanță, munca, strădania, jertfa, voința puternică de a reuși, reprezintă tot atâtea chei ale succesului pentru cineva care devine un etalon, un om de referință. Or, Părintele Profesor Ioan Tulcan este un asemenea om de referință pentru teologia arădeană și cea națională, o personalitate în sfera Teologiei Dogmatice, un profesor care a trudit mult la punerea pe baze solide a învățământului teologic din urbea noastră în perioada imediat următoare înființării Facultății de Teologie.

Dar o personalitate se formează și prin întâlnirile pe care le are cu alți oameni, se construiește treptat în urma acestor întâlniri pe care le-aș numi providențiale. O astfel de oportunitate a reprezentat-o, după mărturia părintelui profesor Ioan Tulcan, întâlnirea și îndrumarea de care a beneficiat, încă din copilărie, din partea Părintelui Terentie Mihiț, unul din preoții Parohiei Macea, slujitor de o mare probitate morală, fost prefect de studii la vechea Academie teologică arădeană din perioada interbelică, dar și familia care l-a îndrumat spre slujirea preoțească a însemnat foarte mult. Cu siguranță au fost și alte întâlniri providențiale care l-au construit intelectual și teologic pe profesorul de Dogmatică de mai târziu, întâlnirile cu profesorii de la Semi-

narul Teologic din Caransebeș, cu pleiada de mari dascăli de Teologie de la Sibiu, dintre care l-aș remarca în mod deosebit pe Pr. Prof. Dr. Ioan Ică Sr., întâlnirea cu Părintele Profesor Dr. Dumitru Stăniloae la București la studiile de doctorat, cu marii profesori de Teologie Evanghelică din prestigioasele centre universitare de la Heidelberg și Erlangen pe care le-a frecventat în perioada studiilor din Germania, cu remarcabilii colegi de la studiile universitare și postuniversitare, etc. Din toate acestea, Părintele Profesor a știut să tragă folos, deoarece, întâlnirea cu un om providențial îți poate schimba destinul, prin alegerile pe care le faci ulterior, iar alteori te scutește de citirea unor întregi rafturi de cărți, prin deshiderile intelectuale pe care ți le produce și care sunt concluziile unei întregi vieți dedicate studiului.

Odată confirmată valoarea intrinsecă a unei personalități, indiferent de domeniul ei de expertiză, aceasta: construită temeinic și fără să ardă etapele, lipsită de complexe de inferioritate, dar și de superioritate, pentru că posedă conștiința că întotdeauna mai e ceva de învățat sau de aprofundat, este capabilă să-i construiască pe alții. Deși se spune că la umbra copacilor falnici nu crește aproape nimic, Părintele Profesor Ioan Tulcan nu ne-a umbrit pe noi, ucenicii din jurul său, ci cu multă generozitate ne-a oferit spațiu de manifestare, ne-a dăruit din lumina „științei mărturisitoare despre Dumnezeu" – cum și-a intitulat cursul de Teologie Dogmatică de anul III, atât de necesare creșterii intelectuale și duhovnicești și ne-a asigurat libertatea de gândire, adică tocmai acel climat de care un viitor teolog/intelectual are atât de mare nevoie. În acest climat am fost formați noi, profesorii mai tineri, cei din a doua generație a Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad și pentru aceasta îi suntem recunoscători într-o mare măsură Părintelui Profesor Ioan Tulcan, dar și celorlalți părinți profesori.

O personalitate este cea care te reprezintă întotdeauna cu brio, care-ți face cinste, cu care te poți prezenta oriunde, indiferent de pretențiile mediului academic sau eclesial, în care te afli, or Părintele Profesor Ioan Tulcan a reprezentat întotdeauna cu multă cinste instituția: Facultatea de Teologie Ortodoxă de la Arad, în acest caz, și pe noi, colegii săi. În calitate de profesor sau de decan, la simpozioanele naționale sau internaționale, la congresele facultăților de teologie din țară, la care am avut cinstea de a-l însoți în mai multe rânduri, încă de la cele dintâi organizate sau la dialogurile ecumenice la care a participat, fiind un excelent vorbitor de limbă germană și cu bune competențe în limba franceză și chiar engleză, în discuțiile purtate

în mediul teologic sau în interviurile în fața camerelor de luat vederi, Părintele profesor te reprezintă cu cinste și cu multă competență întotdeauna. Cu un discurs foarte bine articulat și organizat, cu rigurozitatea folosirii limbajului teologic, pe care i-a dat-o școala de Teologie din România și Germania, cu vastele cunoștințe teologice pe care le posedă, dar și cu o extraordinară mânuire a cuvântului rostit și scris, Părintele Profesor Ioan Tulcan a ridicat prestigiul tinerei școli teologice arădene, pe care a impus-o la nivel național pe un loc onorant. Întotdeauna ne invita să producem evenimente pozitive, care să facă să se vorbească apreciativ la adresa facultății, fiind cel dintâi care provoca asemenea evenimente. Or, această frumoasă deprindere de a pune în lumină vechea și frumoasa tradiție teologică arădeană sau realizările din prezent ale facultății, la care făcea referire permanent Părintele Profesor Ioan Tulcan este continuată cu determinare de actualul Părinte Decan, Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja.

O personalitate este cea care aduce plus valoare comunității din care face parte, care deschide noi drumuri în cunoaștere, dar și din punct de vedere instituțional. Într-o facultate nou înființată cum a fost cea de la Arad după Revoluția din decembrie 1989, trebuiau deschise drumuri noi, trebuiau puse baze instituționale solide, iar Pr. Ioan Tulcan a făcut lucrul acesta cu mult succes. A organizat, alături de Pr. Prof. Dr Cristinel Ioja, primele întâlniri ale dogmatiștilor ortodocși din România, dar și cu dogmatiștii ortodocși din străinătate, punând Aradul pe harta internațională a Teologiei Dogmatice, ca locul genezei IAODT (Asociația Internațională a Dogmatiștilor Ortodocși). În perioada cât a fost decan al facultății a început editarea revistei *Teologia* (1997), care ulterior a tot crescut din punct de vedere calitativ, ajungând astăzi la cotația ERIH +, a editat săptămânalul pastoral-misionar *Calea Mântuirii* (2000-2020), s-a îngrijit de clădirea în care funcționează facultatea, dar și de construirea paraclisului universitar. De asemenea, alături de șeful de catedră, Pr. Prof. Dr. Constantin Rus, s-a preocupat de buna desfășurare a procesului didactic și de cercetare din cadrul facultății în toată această perioadă în care a fost decan, contribuind în mod substanțial la selectarea cadrelor didactice care fac parte din colectivul didactic din prezent al facultății, unul deosebit de valoros.

Pentru toate acestea, dar și pentru multe alte fapte meritorii care nu au fost menționate aici, pentru toată dăruirea, pentru toată jertfa și efortul de-

puse într-o perioadă de 33 de ani, dintre care mai bine de jumătate ca decan al facultății, noi, sudenții Preacucerniciei sale de ieri, colegii de astăzi, îi mulțumim, îi rămânem profund recunoscători și Îl rugăm pe Dumnezeu să-i dăruiască viață îndelungată, multă sănătate, putere de muncă pentru a-și putea continua și desăvârși opera teologică și să ne trăiască la mulți și fericiți ani!

Pr. Conf. Univ. Dr. Caius-Claudius Cuțaru
Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad,
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea"

PĂRINTELE PROF. DR. IOAN TULCAN - PREOTUL DE VOCAȚIE ȘI PROFESORUL PREOCUPAT DE VIITORUL FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN ARAD

Pe părintele profesor Ioan Tulcan îl cunosc din copilărie. Mergând la Catedrala Veche din Arad împreună cu părinții, în perioada de dinainte de evenimentele din 1989, am descoperit figura unui slujtor tânăr, înzestrat cu o voce frumoasă, a cărui predică rostită cu atâta putere și convingere de pe amvonul Catedralei mă impresiona de fiecare dată. Sfinția Sa se distingea întotdeauna în cadrul soborului slujitor, prin frumusețea și profunzimea slujirii, dar și prin prestanța pe care o impunea. Am aflat atunci că tânărul preot, instalat nu de multă vreme la Catedrala arădeană obținuse titlul de doctor în teologie, la o prestigioasă Facultate de Teologie din Germania, un lucru extem de rar în vremea aceea.

Imediat după 1989, l-am cunoscut mai îndeaproape pe părintele dr. Ioan Tulcan, care m-a pregătit pentru admiterea la Seminarul Teologic din Caransebeș, însușindu-mi de la Sfinția Sa primele cunoștințe de Vechiul și Noul Testament, dar și primele noțiuni de Catehism. Atunci m-am convins de rigurozitatea și tactul pedagogic al profesorului format la prestigioasele Școli de Teologie de la Caransebeș și Sibiu, dar și din Occident, foarte precis în ceea ce propunea spre învățare, dar și foarte exigent atunci când evalua cunoștințele deprinse de cei ce uceniceau pe lângă dânsul. În același timp i-am simțit și căldura părintească, care mă încuraja de fiecare dată, atunci când mă simțeam oarecum depășit de dificultatea programei de admitere pentru Seminar, dându-mi în același timp de înțeles că numai prin învățare temeinică și perseverență voi reuși să izbândesc pe calea pe care voiam să mă an-

gajez. Și într-adevăr, am reușit prin multă străduință să-mi împlinesc visul, fiind admis ca elev seminarist la Caransebeș. Revenind de la Seminar acasă, în învoirile periodice, uneori, atunci când mă mai abăteam la Sfânta Liturghie pe la Catedrala Ortodoxă Veche din Arad, am descoperit aproape de fiecare dată chipul distins și luminos al părintelui profesor Ioan Tulcan, care de acum devenise cadrul didactic la nou înființata Facultate de Teologie din Arad. Eram întotdeauna cuprins de o mare bucurie, întrucât Sfinția Sa mi-a fost prima călăuză înspre descoperirea tainelor Teologiei.

După absolvirea Seminarului Teologic din Caransebeș am fost admis, ca urmare a susținerii examenului, ca student la Facultatea de Teologie din Arad. De data aceasta l-am întâlnit pe părintele Ioan Tulcan într-o nouă ipostază: ca profesor de Teologie Dogmatică și Misiologie, dar și tânăr Decan al acestei Facultăți. Până în anul trei de studiu, când l-am întâlnit pe Părintele Profesor la cursurile pe care Sfinția Sa le propunea, l-am cunoscut ca Decan al Facultății și preot paroh la Catedrala Ortodoxă Veche din Arad, acolo unde noi studenții teologi participam la slujbele de Vecernie, miercuri și vineri seara, dar și la Utreniile și Sfintele Liturghii din fiecare Duminică și sărbătoare. Așteptam de fiecare dată cu mare interes Vecerniile și Sfintele Liturghii la care părintele profesor Ioan Tulcan slujea și predica, încântându-ne la sfârșit și prin frumoasele pricesne pe care le cânta împreună cu noi studenții și cu credincioșii din biserică, după fiecare slujbă a Vecerniei. Pentru mine, Sfinția Sa a fost în toată această perioadă a studenției, modelul unui slujitor devotat misiunii pe care o avea de îndeplinit în mijlocul studenților, dar și a credincioșilor pe care-i păstorea, fiind foarte apreciat de către fiecare în parte. Ceea ce am remarcat la Sfinția Sa, încă de pe atunci, a fost punctualitatea cu care venea la biserică pentru a începe slujirea la Sfântul Altar, punctualitate la care ținea foarte mult, impunând și colaboratorilor Sfinției Sale același ritm în desfășurarea programului liturgic din Catedrala arădeană. Punctualitatea aceasta am observant-o și din prezența părintelui Decan pe coridoarele Facultății, întotdeauna de la ora 8, până după orele prânzului. Ca Decan, Părintele Profesor Ioan Tulcan insista foarte mult asupra ordinii și disciplinei în Facultate, fiind foarte atent la prezența studenților la orele de curs, dar și la programul liturgic al acestora la Catedrala Veche din Arad.

După câțiva ani, am redescoperit profesorul devotat disciplinelor pe care le preda, Teologia Dogmatică și Misiologia, cu multă conștinciozitate și rigurozitate în propunerea cursului în fața studenților, dar și cu multă exigență

atunci când era vorba de evaluarea cunoștințelor deobândite de aceștia, ca urmare a parcurgerii cursurilor la cele două discipline. M-a impresionat încă de atunci și precizia teologică a părintelui profesor Ioan Tulcan, care prezenta toate noțiunile cursului său aproape matematic, întotdeauna într-un fir roșu al expunerii. Aceeași punctualitate am constatat-o și în ceea ce privește prezentarea rezultatelor cercetării teologice, care a devenit o constantă a prezentărilor Sfinției Sale, la toate congresele și simpozioanele de teologie la care a participat în decursul timpului, mesajul transmis de fiecare dată fiind unul limpede, punctual exprimat, într-o logică a prezentării teologice, ceea ce făcea ca mesajul să fie întotdeauna înțeles pe măsură de către întregul auditoriu.

Am remarcat, de asemenea, corelațiile pe care părintele profesor Ioan Tulcan le stabilea de fiecare dată între învățăturile de credință și viața practică a Bisericii, în concretul desfășurării misiunii acesteia în lume. Astfel, Sfinția Sa nu izola dogmele într-o zonă abstractă, fără o legătură vie cu viața și practica Bisericii, ci căuta întotdeauna să integreze învățătura de credință într-o legătură nemijlocită cu provocările de natură practică la adresa teologiei actuale. Faptul acesta se poate limpede observa în conținutul sutelor de articole pe care le-a publicat în decursul timpului în cadrul publicației pastoral-misionare a Facultății de Teologie din Arad, *Calea Mântuirii*, al cărei redactor responsabil a fost de la început. Prin modul acesta de a vedea și aborda lucrurile, părintele profesor Ioan Tulcan a devenit pentru mine și modelul de profesor: riguros, exigent, în același timp conectat la toate provocările lumii contemporane la adresa misiunii și lucrării Bisericii. Tocmai de aceea, deși eram preocupat de aprofundarea mai cu seamă a disciplinelor din zona practică a Teologiei, am ales să elaborez lucrarea de licență și cea de disertație la Masterat sub coordonarea Sfinției Sale, temele tratate de mine în cele două lucrări fiind abordări dogmatico-liturgice. Alegerea acesta a fost una cât se poate de inspirată, acest mod de abordare a problematicilor teologice având să mă ajute și în finalizarea tezei de doctorat, care tratează un subiect în aceeași analiză liturgico-dogmatică.

După finalizarea studiilor teologice, mi-am continuat activitatea într-o școală gimnazială din Arad, ca profesor de Religie, vreme de doi ani, apoi în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, la început ca preparator, mai apoi asistent, lector, până la statutul actual. Ceea ce am apreciat, în întreaga perioadă a desfășurării activității mele la Facultatea de Teologie din Arad, a fost preocuparea Părintelui Profesor Ioan Tulcan, care a deținut

vreme îndelungată mandatul de Decan, pentru a selecta și încuraja cei mai merituoși studenți ai Facultății de a-și continua cercetarea științifică și academică, o parte dintre aceștia fiind ulterior cooptați în corpul profesoral al acestei Facultăți. Faptul acesta a dus, în timp, la formarea unei generații noi de dascăli, bine pregătiți, care sunt în măsură să asigure continuitatea cercetării și predării la Facultatea de Teologie din Arad. În felul acesta, niciuna din catedrele teologice de la această Facultate n-a rămas fără urmaș, după pensionarea cadrelor universitare care au predat aici după reînființarea Facultății în 1991. Aceasta o socotesc ca fiind o importantă calitate a părintelui profesor Ioan Tulcan, și anume viziunea pe care Sfinția Sa a avut-o în ceea ce privește evoluția Facultății, din punctul de vedere al resursei umane. Acest fapt demonstrează că dânsul s-a identificat cu interesele învățământului teologic din Facultatea de Teologie arădeană, asigurând continuitatea actului educațional în această Facultate și succesiunea tinerei generații la catedrele de teologie ale acestei Facultăți.

Acum, la ceas de sărbătoare, prilejuită de împlinirea a 70 de ani de viață, Părinte Profesor Ioan Tulcan, vă doresc din toată inima să aveți parte de mulți, binecuvântați și rodnici ani în ogorul teologiei, alături de frumoasa dumneavoastră familie, alături de familia cadrelor didactice de la Facultatea de Teologie, pentru care ați trudit vreme de mai bine de 30 de ani, în momente favorabile, dar și în momente mai dificile, rămânând pentru mine aceeași figură luminoasă pe care am cunoscut-o în copilărie. Să vă dăruiască Dumnezeu rod însutit și înmiit pentru toată această bogată slujire și strădanie pe care ați depus-o în ogorul teologiei și al Bisericii noastre Ortodoxe!

Pr. Conf. Univ. Dr. Lucian Farcașiu
Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad,
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea"

PĂRINTELE PROFESOR DR. IOAN TULCAN – SLUJITOR AL DOMENIULUI SOCIAL-FILANTROPIC LA PAROHIA ARAD-CENTRU DIN CETATEA ARADULUI

A vorbi sau a scrie despre Biserică și despre lucrarea ei, presupune o pregătire lăuntrică adâncă, cu menirea de a scoate la lumină și de a mărturisi cu adevărat, rolul pe care Biserica îl are în societate. Ca să definim termenul și mai mult decât atât, conceptul de Biserică, putem afirma că Biserica este o instituție divino-umană, care în mod tainic și nevăzut, a luat ființă pe Cruce, prin pătimirile Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, iar în mod văzut în ziua Cincizecimii, prin Pogorârea Sfântului Duh în limbi „ca de foc" peste Sfinții Apostoli. De ce este divină? De ce este umană? Este divină tocmai pentru că a fost întemeiată de Însuși Fiul lui Dumnezeu, Acesta luând firea dumnezeiască din veșnicie, iar umană, pentru că Însuși Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat în pântecele Fecioarei Maria și a venit în lume, model fiind pentru om, orientându-l și ducându-l pe acesta la mântuire, la țelul final pentru care omul a fost creat. Biserica, în esența sa, așa cum mărturisește Sfântul Preot Dumitru Stăniloae, este deci „trăirea comună a oamenilor cu Sfânta Treime, participarea în comun a lor la viața lui Dumnezeu".

La nivelul celei mai mici celule a Bisericii, care este parohia, lucrarea Bisericii se coordonează după mai multe sectoare de activitate: administrativ, cultural, economic, patrimonial și social-filantropic. Latura de asistență socială într-o parohie ocupă un rol de mare importanță. Sfânta Scriptură ne spune că omul este o ființă dihotomică, adică este alcătuită din două elemente: trup și suflet. Trupul este material și sufletul este spiritual. Biserica a

fost instituită pentru om în toată complexitatea lui, nu doar spiritual ci și material. Așadar, Biserica nu se rezumă numai la ajutorul pe care îl dă sufletului pentru ca acesta să se poată mântui, ci își oferă ajutorul și asupra trupului. Deci, Biserica derulează în societate și o activitate de asistență socială, care constă în ajutorarea tuturor nevoiașilor și neputincioșilor. Sfântul Evanghelist Luca este ilustrativ în acest sens, când în capitolul 10 al Evangheliei sale relatează *Pilda samarineanului milostiv*, rostită de Mântuitorul Hristos, pildă ce arată poate în cel mai fidel mod cu putință, activitatea socială a Bisericii.

Parohia Arad-Centru din Arhiepiscopia Aradului reprezintă un reper eclezial pentru celelalte parohii de pe întreg cuprinsul eparhiei, prin tot ceea ce înseamnă viața bisericească din cetatea Aradului, biserica Parohiei Arad-Centru, catedrala veche sau istorică a orașului de pe Mureș, așa cum este cunoscută de popor, rămânând locul din vechea Agora, unde s-au înscăunat ierarhii arădeni, de la Procopie Ivașcovici (1853-1873) și până în prezent.

Începând cu anul 1990 la conducerea administrativă a Parohiei Arad-Centru a fost numit în calitate de paroh, prin decizie chiriarhală, preotul Ioan Tulcan, părintele profesor universitar doctor, pe care Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad îl onorează și-l celebrează la împlinirea vrednicilor ani... 70. Vreme de aproape un sfert de veac este preot paroh al Parohiei Arad-Centru (1990-2014) dovedindu-se un bun chivernisitor al *Casei lui Dumnezeu*. Multiplele și amplele renovări și restaurări, atât interioare cât și exterioare, ale bisericii, dar și ale clădirilor aparținătoare parohiei, îl înscriu în rândul nu doar al celor mai longevivi parohi, ci și al celor mai activi. La aceste lucrări gospodărești se adaugă și exemplara activitate pastoral-misionară și filantropică concretizată în multiple realizări, între care cea mai de seamă este înființarea Asociației parohiale *Calea Mântuirii*, în anul 2008, așa cum găsim menționat în monografia despre Catedrala veche: *Catedrala Ortodoxă Veche. Centru spiritual-liturgic și misionar-cultural al Aradului*, monografie alcătuită de Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad și de Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae Tang, cadru didactic al aceleiași facultăți.

Părintele profesor Ioan Tulcan este președintele asociației ortodoxe „Calea mântuirii", pe care a înființat-o cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Arhiepiscop Timotei în anul 2008, mai bine de 15 ani, în cadrul căreia, alături de membrii asociației, desfășoară anual o serie de activități social-filantropice, arătând și împlinind astfel misiunea și latura, poate cea mai

sensibilă, pe care o poate desfășura Biserica într-un context nu tocmai propice al vremurilor.

Astfel că, una dintre activitățile principale ale asociației este susținerea unei grupe de copii, sub forma unei „Școli duminicale", la Catedrala veche din Arad. Acolo, copiii sunt învățați să rostească rugăciuni, să cânte diferite piese muzicale bisericești, li se citesc povestiri creștine, desenează, pictează pe sticlă și fac diverse activități cu specific religios. Cei care participă la „Școala de Duminică" sunt supravegheați în sala corului de persoane voluntare, dar autorizate, în timp ce părinții, bunicii sau însoțitorii acestora pot să participe la slujba Sfintei Liturghii din Catedrală. La momentul împărtășirii, copiii coboară în biserică pentru a se cumineca cu Sfintele Taine.

La marile sărbători creștine grupa de copii organizează serbări tematice specifice momentului, în catedrală în prezența părinților și a bunicilor, dar și a preoților slujitori ai catedralei, Părintele Ioan Tulcan coordonând toate aceste activități.

Părintele profesor, începând cu primăvara anului 2013, a extins programul de catehză prin inițierea unei grupe de copii mai mari, între 10 și 14 ani. Sub îndrumarea atentă a unor absolvenți de Teologie, tinerii sunt îndrumați în înțelegerea textelor Sfintei Scripturi, a evenimentelor din viața Bisericii, a învățăturii Sfinților Părinți și nu numai, pentru a înțelege adevăratele valori ale vieții creștine. În felul acesta, copiii mai mici, care vin pentru prima dată la biserică, pot beneficia în această grupă duminicală de o continuitate în învățătura creștin-ortodoxă, adecvată lor pe măsură ce cresc.

O altă activitate importantă, inițiată de Părintele profesor Ioan Tulcan, este ajutorarea mai multor familii nevoiașe din parohie, cu pachete de alimente, bani și alte daruri, în preajma marilor sărbători creștine. Aceste acțiuni filantropice înseamnă pentru fiecare dintre membrii asociației „Calea mântuirii", nu doar un demers social simplu, ci motivația mai profundă, și anume aceea, de a veni, măcar și cu atât la alinarea unor lipsuri de ordin material, și cu un cuvânt de mângâiere, care în preajma marilor sărbători sunt resimțite de către oameni și mai mult și mai dureros. Desigur, este un gest, care nu va putea să satisfacă nevoile sociale mai extinse ale unor semeni deai noștri, dar acest gest se dorește a fi și un semnal, pentru ca și alții, poate, cu posibilități materiale mult mai mari, să poată să vină și aceștia, înscriindu-se în duhul Evangheliei lui Iisus Hristos, care ne îndeamnă permanent la manifestarea credinței în lucrarea faptelor bune, să manifeste și ei credința

în Iisus Hristos Cel înviat, prin ascultarea îndemnului Lui, de a fi lucrători ai iubirii față de oameni. Avem această încredințare că numai în acest fel, se pot celebra cu adevărat marile praznice ale Învierii sau Nașterii Domnului, având sufletele împodobite și încălzite cu flacăra iubirii față de Domnul Iisus Hristos, dar și cu atenția iubitoare față de semenii noștri.

Așadar, sunt multe acțiuni social-filantropice organizate de asociația „Calea mântuirii" sub coordonarea Părintelui profesor Ioan Tulcan, care se repercutează într-o oază de binefacere și de lumină pentru cei aflați în nevoi și spre care Biserica se apleacă prin astfel de oameni cu suflet mare.

Acum la ceas aniversar, la împlinirea a 7 decenii de viață, bucurându-vă de slujirea de părinte duhovnicesc, împlinindu-vă misiunea în sânul cucernicei Voastre familii, luminând și formând atâtea generații de teologi de la altarul catedrei de teologie arădeană, Vă dorim să aveți parte în continuare de alese bucurii duhovnicești și de lungă înzilire, alături de tradiționalul „La mulți și binecuvântați ani Părinte profesor!"

Pr. Lect. Univ. Dr. Tiberiu Ardelean
Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad,
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea"

ALTARUL ȘI CATEDRA ÎN VIAȚA ȘI GÂNDIREA PĂRINTELUI PROFESOR UNIV. DR. IOAN TULCAN

Omul

L-am cunoscut pe părintele profesor dr. Ioan Tulcan în primăvara anului 1996, atunci când îmi stăruia în minte gândul de a mă înscrie la Facultatea de Teologie, dar aveam totuși unele rețineri. Trecând pe lângă sediul facultății, am intrat și l-am întâlnit la secretariatul facultății, i-am împărtășit situația, gândurile și intențiile mele. M-a ascultat, m-a încurajat și așa am ajuns student la Teologie. Apoi l-am ascultat predicând în catedrală și mi-am zis: „Este un om de la care ai ce să înveți". În vremea studenției l-am apreciat ca fiind un om deosebit ca prezență, vorbă și privire, atât ca preot cât și ca profesor. Am învățat multe de la acest Om, atât în timpul studenției, cât și la doctorat, unde l-am avut îndrumător.

Profesorul

La catedră, fiecare lecție era predată pentru a fi înțeleasă de toți studenții, era concis și sistematic în predare împărtășind înțelesul dogmelor ca un adevărat teolog, vorbitor despre Dumnezeu. Nu puteai să rămâi indiferent la cursurile Sfinției sale, la precizia și logica expunerilor. Cursurile Sfinției sale sunt sistematizate, lecțiile sunt prezentate pe înțelesul tuturor studenților, grupate în cele două volume: *Teologia - Știința mărturisitoare despre Dumnezeu* și *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, care au rămas manuale foarte bune pentru multe generații de studenți, ce s-au bucurat de profesionalismul și experiența didactică a Sfinției Sale.

Despre formarea tinerilor studenți pentru a deveni buni slujitori ai Bisericii lui Hristos, părintele spune că aceasta reprezintă o prioritate a Bisericii pentru a se asigura transmiterea mai departe, generațiilor viitoare, a credinței mântuitoare în Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos și pentru ca ei să poată da răspuns bun problemelor cu care se confruntă cei încredințați spre păstorire[1]. Pentru a deveni buni slujitori ai Bisericii, tinerii studenții trebuie să împletească studiul cu rugăciunea, munca fizică și intelectuală cu meditația după pilda Sfinților Apostoli și a Părinților Bisericii. Împletirea cursurilor cu rugăciunea ajută studentul să aprofundeze prin rugăciune cele auzite la orele de curs. Temele propuse pentru studiu, modul de prezentare, accesibilitatea și relevanța lor trebuie să stea permanent în atenția profesorilor de teologie[2].

Prin integrarea sa în slujirea liturgică a Bisericii, teologul rămâne în comuniunea de viață a acesteia și astfel el nu va deveni „un produs de cabinet, artificial și neintegrat organic în viața Bisericii". Rugăciunea, slujirea liturgică, legătura nemijlocită cu Dumnezeu asigură formarea duhovnicească a teologului și pregătirea lui pentru a răspunde problemelor cu care se confruntă Biserica. Prin participarea activă la Liturghia Bisericii, gândirea teologului rămâne ancorată în viața duhovnicească a Bisericii, sesizând astfel legătura vieții credincioșilor cu misterul dumnezeiesc precum și relația credinciosului cu lumea. Prezența lui Hristos prin Duhul Său în Biserică și permanenta Lui venire prin epicleza Bisericii sunt sursa de inspirație a teologului în lucrarea sa[3]. Teologia are misiunea de a analiza cele ce se petrec în comunitatea Bisericii și în lume, în lumina evangheliei Mântuitorului nostru Iisus Hristos[4]. Pentru aceasta este nevoie ca Teologia să stea în strânsă legătură

[1] Pr. Prof. univ. dr. Ioan Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, coord. Pr. Prof. dr. Cristinel Ioja, Arhid. Conf. Dr. Caius Cuțaru, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2017, p. 30.

[2] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 33.

[3] Pr. Conf. Dr. I. Tulcan, Coordonate de bază ale Teologiei ca slujire a Bisericii" în revista „Teologia", Revista Facultății de Teologie Ortodoxă, Anul I, Nr. 1, ianuarie -martie 1997, Arad, p. 11.

[4] Pr. Conf. Dr. I. Tulcan, *Coordonate de bază ale Teologiei ca slujire a Bisericii*, în revista „Teologia", Revista Facultății de Teologie Ortodoxă, Anul I, Nr. 1, ianuarie -martie 1997, Arad, p. 12.

cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii. Fără o legătura între Teologie, cult și spiritualitatea Bisericii, slujirea poate deveni formalistă iar Teologia rece și individualistă. Teologul este dator să trăiască deplin spiritualitatea ce se degajă din viața liturgică a Bisericii. Atunci reflexiunile teologice personale se vor încadra în învățătura Bisericii moștenită din tot trecutul ei în cultul și spiritualitatea Bisericii, în dialogul viu al Bisericii cu Hristos[5]. Pentru teologi, teologhisirea este un act de responsabilitate, întemeiat pe Revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos[6].

Despre pregătirea și susținerea cursurilor de către profesori părintele susținea: „Cursurile nu trebuie să devină un monolog plictisitor și nesemnificativ, ci trebuie să fie de așa manieră prezentate, încât ele să stârnească atenția studenților, repetarea stereotipă a aceloraşi expresii, transformându-se într-un veritabil „limbaj de lemn teologic"; dimpotrivă, acestea ar trebui să-i provoace la o gândire creatoare și să-i determine să dialogheze cu profesorul. În felul acesta, ei nu vor mai fi apatici, neinteresați de ceea ce li se prezintă, ci vor intra într-o dinamică a gândirii împreună cu profesorul, care-i va ajuta la adâncirea cunoașterii teologice, sesizând totodată relevanța celor prezentate atât pentru ei personal, cât și pentru misiunea preoțească, la care se simt chemați. În acest context, ei vor afla de exemplul Apostolilor, al Marilor Părinți ai Bisericii și chiar al marilor teologi români, care au strălucit prin pilda lor didactică și statura lor duhovnicească"[7].

În anii studenției mele se desfășura în facultate și cercul de Dogmatică unde erau aprofundate anumite aspecte ale acestei discipline.

Decanul

În calitate de decan al facultății a urmărit menținerea unui climat de ordine și disciplină în rândul studenților, atât la facultate cât și la biserică, adeseori mustrându-i pe cei ce întârziau sau plecau mai devreme de la slujbe. Considera că un student teolog trebuie să-și încadreze toată viața, simțirea

[5] Pr. Conf. Dr. I. Tulcan, *Coordonate de bază ale Teologiei ca slujire a Bisericii*, în revista „Teologia", Anul I, Nr. 1, ianuarie -martie 1997, Arad, p. 11.

[6] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 35.

[7] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 34.

și rugăciunea sa în viața de rugăciune, sfințire și slujire a Bisericii, numai așa va ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu, Cel care îl luminează și îl inspiră pe acesta în adâncirea dogmelor Bisericii[8]. Considera formarea duhovnicească a studenților ca o necesitate prin care ei să ajungă să se identifice cu misiunea pe care o vor avea de îndeplinit în Biserică și în societate[9]. Dânsul sublinia faptul că teologul este dator să se implice în procesul de înduhovnicire personală, în lupta cu patimile, scăderile și lipsurile personale, care îl vor ține departe de sfințenie[10]. Chiar și în condițiile actuale în care mesajul creștin se confruntă cu o secularizare accentuată care îndeamnă omul spre plăcerile și reușitele trecătoare ale acestei lumi, tinerii teologii fiind și ei atinși de primejdia acestui duh al secularizării a cărui contracarare reprezintă o reală provocare studenți și pentru dascălii de teologie. Formarea duhovnicească a tinerilor teologi trebuie să se încadreze în cerințele procesului didactic din învățământul teologic universitar prin care ei sunt pregătiți pentru a putea răspunde cu succes la provocările societății actuale[11].

Formarea duhovnicească a tinerilor teologi presupune și o legătură a facultății cu parohiile din care provin, acolo unde ei au dobândit primele repere de trăire duhovnicească prin participarea la viața liturgică a parohiei. Un hiatus între cele învățate și trăite în parohie și facultatea de teologie poate să îl determine pe tânărul teolog să-și piardă râvna cu care a pornit pe acest drum. Ei conștientizează că odată intrați pe porțile facultății, au intrat într-un spațiu sacru deosebit de alte locuri unde se vor pregăti pentru a deveni slujitori ai Sfintelor Altare[12]. Pentru a răspunde așteptărilor lor este esențială

[8] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Teologia ca slujire și conștiință a Bisericii. Profilul (Trăsăturile) Teologiei arădene*, în vol. *Teologia în Universitate: 25 de ani de sumare a tradiției, de formare teologică și cercetare științifică în Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad*, coord. Pr. Prof. dr. Cristinel Ioja, pr. Lect. Dr. Filip Albu, arhid. Asist. Univ. drd. Tiberiu Ardelean, Editura Astra Museum, Sibiu, 2016, p. 135.

[9] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 30.

[10] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Teologia ca slujire și conștiință a Bisericii. Profilul (Trăsăturile) Teologiei arădene*, în vol. *Teologia în Universitate,* p. 136.

[11] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 30.

[12] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 32.

crearea unei atmosfere favorabile începutului lucrării duhovnicești, realizarea acelei stări sau așezări firești și duhovnicești a relațiilor și activităților din facultate, urmărind ca procesul de învățământ să se desfășoare potrivit standardelor de cunoaștere, de modelare a caracterului religios-moral al tinerilor. Orice stare negativă poate fi percepută de studenți ca un „model" pentru ei, chiar dacă este contrar scopului pe care îl urmăresc în pregătirea lor. Pentru evitarea acestor stări se impune un dialog permanent între profesorii de teologie și studenți prin care să poată fi cunoscute și rezolvate problemele reale ale acestora, atât cele didactice cât și cele duhovnicești și personale[13].

Viața studenților teologi este o viață de rugăciune. Numai prin rugăciune ne apropiem de Dumnezeu și de semeni, prin ea experiem tainele credinței, care altfel rămân abstracte, nu pot fi cunoscute în profunzimea lor[14]. Prin studiu și rugăciune se realizează trecerea de la gândirea personală autonomă, la gândirea teonomă, care are pe Dumnezeul-Iubire în centrul reflexiei teologice și deschide mintea spre a primi complexitatea și profunzimea adevărurilor Revelației[15].

Părintele profesor considera că Duhovnicul Facultății are rolul de a însoți și stimula participarea studenților la viața liturgică, încurajându-i să păsească cu curaj pe acest drum al slujirii lui Dumnezeu, cunoștințele teologice devin formative, când se desăvârșesc în comuniune euharistică sacramentală, doar prin participarea liturgică se ajunge la cunoașterea tainelor credinței[16]. În calitate de decan a căutat să imprime o dinamică activități de formare duhovnicească a tinerilor teologi susținând că aceasta nu se poate realiza doar prin orele de curs la disciplina *Formare duhovnicească*, ci este nevoie de programe concrete, riguroase de participare a tinerilor la sfintele slujbe unde să deprindă rânduiala sfintelor slujbe, să învețe cântarea bisericească dar mai ales să înțeleagă legătura dintre Teologie și doxologie dintre cunoașterea intelec-

[13] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 33.

[14] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 34.

[15] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 35.

[16] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 35.

tuală și trăirea personală a tainelor credinței[17]. În acest program un loc aparte trebuie să-l aibă și săptămânile duhovnicești de la începutul Posturilor mari de peste an, rugăciunile și meditațiile, spovedania și împărtășania studenților, susținute de toți profesorii[18]. De mult folos pentru procesul de creștere duhovnicească a studenților teologi este și lucrarea misionară a facultății, prin care ei vor cunoaște modul în care credincioșii din parohii trăiesc adevărul de credință al Bisericii precum și activitatea pastorală a preoților din parohii. Astfel ei vor putea să evalueze în ce măsură vor putea să facă față provocărilor cu care se vor întâlni în calitatea lor de viitori slujitori ai Bisericii[19].

Preotul

Când predica la amvonul Catedralei Vechi din Arad, predicile și cuvintele de învățătură erau model de elocință și lecții de viață. Vorbea documentat, cu momente de înflăcărare, de adâncă trăire a adevărului de credință pe care îl propovăduia. Părintele considera că problemele din viața credincioșilor nu pot rămâne străine abordărilor teologice. Teologia ajută Biserica la dinamizarea lucrări ei, evidențiind sprijinul reciproc dintre Teologie și Biserică, îngemănarea Bisericii cu Teologia[20]. Misiunea Bisericii fiind aceea, de a sfinți, desăvârși și lumina întreaga creație, slujitorii Bisericii, luminați de Duhul Sfânt, transmit, în mod pedagogic, învățătura Bisericii făcând accesibil credincioșilor, cuvântul Evangheliei Mântuitorului Hristos și adevărurile vii și mântuitoare ale Revelației dumnezeiești, în vederea mântuirii lor[21]. Biserica este mediul de iradiere a vieții de comuniune și iubire al Sfintei Treimi, a credinței în Dumezeul Cel viu[22]. Prin slujbele Bisericii credincioșii au parte

[17] Pr. Conf. Dr. I. Tulcan, *Învățământul teologic superior la Arad în trecut și astăzi*, în „Anuar I 1994-1995" al Facultății de Teologie Ortodoxă, Arad, 1995, p. 22.

[18] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 37.

[19] Pr. Prof. univ. dr. I. Tulcan, *Dimensiunea duhovnicească a formării tinerilor în învățământul Teologic Universitar*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad", Anul universitar 2015-2016, p. 37.

[20] Pr. Conf. Dr. I. Tulcan, *Coordonate de bază ale Teologiei ca slujire a Bisericii*, în revista „Teologia", Revista Facultății de Teologie Ortodoxă, Anul I, Nr. 1, ianuarie -martie 1997, Arad, p. 12.

[21] Pr. Prof. dr. I. Tulcan, *Mărturisirea credinței ortodoxe prin intermediul mass-mediei bisericești și relevanța misionară a acesteia*, în vol. *„Biserica și Școala" – 140 de ani de istorie și cultură ecleziastică la Arad*, coord. Pr. Prof. dr. Cristinel Ioja, pr. Conf. Dr. Lucian Farcașiu, Pr. Conf. Dr. Caius Cuțaru, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2017, p. 33.

[22] Pr. Prof. dr. I. Tulcan, *Mărturisirea credinței ortodoxe prin intermediul mass-mediei bi-*

de o înțelegere luminoasă a diferitelor aspecte ale realității[23]. Astfel, Biserica este un adevărat „laborator" al sfințirii și desăvârșirii omului, prin împărtășirea darurilor sale. Atunci când credincioșii se identifică cu conștiința și cu învățătura Bisericii pot avea parte de un alt orizont spiritual, de o altă viziune asupra vieții și a lumii. Misiunea Bisericii este de a se face „tuturor toate", ca prin aceasta să-i câștige pe toți oamenii pentru Hristos și Evanghelia Sa[24]. Biserica cheamă pe toți oamenii să se facă părtași tainelor credinței, să se apropie de Dumnezeu, să vadă cu ochii lor manifestarea credinței prin Tainele Bisericii[25]. Astfel credincioșii trec de la o curiozitate personală la trăirea vie a credinței direct și personal. Comuniunea sfinților Bisericii, conținutul Evangheliei și pildele Apostolilor ajută credincioșii la trăirea și simțirea misterului credinței în Dumnezeu[26]. Prin activitatea misionară, Biserica prezintă adevăratul chip al omului, „omul răscumpărat, îndreptat și restaurat de Iisus Hristos, în plenitudinea existenței sale, chemat fiind la viața veșnică în comuniunea iubirii și a vieții desăvârșite a Preasfintei Treimi"[27]. Chipul lui Dumnezeu în om este un dar, ce se manifestă în libertate și conferă omului „dimensiunea misterului, ca reflex al misterului lui Dumnezeu în Sfânta Treime. De aceea, Biserica promovează adevărata libertate a omului, care este diferită le libertinaj și care conduce la păcat; libertatea adevărat conduce la o reală comuniune a acestuia cu Dumnezeu și cu semenii"[28].

sericești și relevanța misionară a acesteia, în vol. *„Biserica și Școala" – 140 de ani de istorie și cultură ecleziastică la Arad,* p. 39.

[23] Pr. Conf. Dr. I. Tulcan, *Coordonate de bază ale Teologiei ca slujire a Bisericii*, în revista „Teologia", Revista Facultății de Teologie Ortodoxă, Anul I, Nr. 1, ianuarie -martie 1997, Arad, p. 12.

[24] Pr. Prof. dr. I. Tulcan, *Mărturisirea credinței ortodoxe prin intermediul mass-mediei bisericești și relevanța misionară a acesteia*, în vol. *„Biserica și Școala" – 140 de ani de istorie și cultură ecleziastică la Arad*, p. 35.

[25] Pr. Prof. dr. I. Tulcan, *Mărturisirea credinței ortodoxe prin intermediul mass-mediei bisericești și relevanța misionară a acesteia*, în vol. *„Biserica și Școala" – 140 de ani de istorie și cultură ecleziastică la Arad*, p. 41.

[26] Pr. Prof. dr. I. Tulcan, *Mărturisirea credinței ortodoxe prin intermediul mass-mediei bisericești și relevanța misionară a acesteia*, în vol. *„Biserica și Școala" – 140 de ani de istorie și cultură ecleziastică la Arad*, p. 40.

[27] Pr. Prof. dr. I. Tulcan, *Mărturisirea credinței ortodoxe prin intermediul mass-mediei bisericești și relevanța misionară a acesteia*, în vol. *„Biserica și Școala" – 140 de ani de istorie și cultură ecleziastică la Arad*, p. 37.

[28] Pr. Prof. dr. Ioan Tulcan, *Mărturisirea credinței ortodoxe prin intermediul mass-mediei bisericești și relevanța misionară a acesteia*, în vol. *„Biserica și Școala" – 140 de ani de istorie și cultură ecleziastică la Arad*, p. 38.

Părintele Profesor dr. Ioan Tulcan, rămâne în conștiința profesorilor, studenților și credincioșilor ca un teolog desăvârșit, autentic trăitor al credinței ortodoxe, misionar bun mânuitor al condeiului, îndrumând și contribuind personal la apariția revistei „Calea Mântuirii" și la Asociația „Calea Mântuirii", unde a organizat ani de-a lungul conferințele de la Catedrala Veche.

Pr. Lect. Univ. Dr. Ioan Lazăr
Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad,
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea"

PĂRINTELE PROFESOR DR. IOAN TULCAN LA ÎMPLINIREA VÂRSTEI DE 70 DE ANI – O VIAȚĂ SLUJITOARE ȘI MĂRTURISITOARE A ADEVĂRULUI

La frumoasa aniversare a 70 de ani din viața Părintelui Prof. Dr. Ioan Tulcan am bucuria și onoarea să-mi exprim prețuirea, admirația și recunoștința față de un ilustru profesor, care și-a dedicat întreaga existență slujirii și mărturisirii Teologiei ortodoxe, atât pe plan național, cât și pe plan internațional.

Încă din primul moment când l-am întâlnit, cu ocazia participării la unul dintre numeroasele simpozioane la care a luat parte, am remarcat deschiderea și disponibilitatea domniei sale spre dialog, spre comunicare personală, depășind abordarea impersonală și rece.

Sufletul cald, vorba aleasă, bunătatea părintească, toate acestea m-au fermecat și m-au determinat să-i urmez exemplul bun.

De fiecare dată când participam la *Colegiul Decanilor* și la Congresul Facultăților de Teologie din Patriarhia Română, mă bucuram să-l revăd, la fel de implicat, dedicat și asumat, în slujirea academică și misionară a învățământului teologic universitar și postuniversitar din România.

Intervențiile sale pertinente și înțelepte, echilibrate și realiste, dar și interesul și profunzimea cu care lua parte la discuțiile constructive, îl caracterizau ca pe o persoană cu totul deosebită, demnă de ascultat și cu care îți doreai să interacționezi.

Această abordare personală, vie și naturală se prelungea dincolo de cadrul instituțional, în discuții de suflet, în cadrul cărora demonstra aceeași

bunăcuviință, respect pentru interlocutor, atenție binevoitoare și generozitate.

Eleganța, aspectul îngrijit, modul de comunicare rafinat, prestanța academică, toate acestea completau tabloul cu chipul preotului smerit, al profesorului desăvârșit și al decanului renumit al Facultății de Teologie Ortodoxă *Ilarion V. Felea* a Universității *Aurel Vlaicu* din Arad.

Părintele Decan a contribuit la formarea multor generații de studenți teologi, coordonând teze de licență, master și doctorat, mijlocind obținerea de burse în străinătate și participarea la diferite evenimente academice internaționale.

În calitatea sa de membru în Comisia de Doctorat, am fost bucuros și recunoscător să remarc aceeași abordare umană deosebită, beneficiind de încurajările și îndrumările sale profesioniste, atât cu prilejul susținerii publice a tezei de doctorat, cât și cu ocazia publicării acesteia.

Părintele Profesor este recunoscut ca un reprezentant de seamă al Teologiei Dogmatice, contribuind pe deplin la înființarea, organizarea și buna desfășurare a întrunirilor *Colocviului Național al Dogmatiștilor* și a *Asociației Internaționale a Dogmatiștilor Ortodocși.*

Echilibrat și deschis, blând și îngăduitor, Părintele Profesor Ioan Tulcan este un model pentru noi, remarcându-se ca un profesor adevărat și vrednic slujitor al Bisericii Ortodoxe Române. Părintele Profesor a considerat permanent că specificul academic al Teologiei trebuie asumat în perspectiva misiunii Bisericii Ortodoxe, informarea didactică fiind nedespărțită de formarea duhovnicească a studenților și a cadrelor universitare.

Ascultat cu admirație și respectat, apreciat și iubit de numeroase generații de teologi, Părintele Decan a contribuit la formarea multor slujitori ai Sfântului Altar, dar și a celor care își exercită preoția universală în diferite ascultări, în cadrul administrației bisericești.

Totodată, i-a îndemnat pe ucenici la dialog interdisciplinar și interconfesional, având experiența slujirii la nivel mondial. La aceste întruniri de specialitate, Părintele Profesor s-a implicat în mod personal atât din punct de vedere organizatoric, cât și pentru buna desfășurare a lucrărilor, contribuind la asigurarea continuității și a calității temelor abordate, a persoanelor invitate și a concluziilor asumate. Astfel, disciplina *Dogmatică* a reușit să fie abordată într-o perspectivă actuală, dinamică și misionară, răspunzând pro-

vocărilor societății secularizate și mărturisindu-L pe Mântuitorul Hristos, Care „ieri şi azi şi în veci, este acelaşi” (Evrei 13, 8).

În calitate de Decan al Facultății de Teologie Ortodoxă *Ilarion V. Felea* a Universității *Aurel Vlaicu* din Arad a răspuns prompt tuturor solicitărilor universitare și bisericești, punând mult suflet în organizarea acestei importante instituții de învățământ teologic superior din țara noastră. Având conștiință eclesială, simțul responsabilității, echilibru sufletesc, dăruire și iubire jertfelnică, s-a dedicat acestei instituții până la identificare, reușind să păstreze armonia colegială și mediul prielnic pentru buna desfășurare a activităților instituționale și educaționale.

Pentru meritele sale deosebite, Părintele Decan a fost răsplătit cu numeroase premii și distincții academice și bisericești, naționale și internaționale. Totodată, a fost invitat de-a lungul anilor la numeroase emisiuni radio și Tv, având și multe apariții editoriale în *Ziarul Lumina* și *Lumina de Duminică*.

Un om trebuie privit, înțeles și apreciat la adevărata valoare, în funcție de parcursul întregii vieți, per ansamblu, conștientizând contextul delicat în care a activat și a profesat, sacrificiul personal și familial, abnegația, fidelitatea și devotamentul față de Biserica lui Hristos, evitând astfel generalizările pripite și nerecunoștința. O vorbă înțeleaptă spune că „Recunoștința este floare rară!”. În viață, recunoștința este esențială. Relațiile bazate pe raportări instituționale nu sunt veșnice, ci doar cele personale, cele de suflet. De aceea, este indicat să fim proactivi, să prețuim persoanele pe care Dumnezeu ni le-a trimis în viață, să ne amintim momentele frumoase petrecute împreună și să-i mulțumim pentru clipele de har, cu care ne-a binecuvântat.

Mulțumindu-I lui Dumnezeu pentru darurile cu care l-a înzestrat pe Preacucernicul Părinte Decan Ioan Tulcan, îi adresez calde urări de sănătate deplină, lungime de zile, întru toate bună sporire, asigurându-l de aleasa mea prețuire și veșnica recunoștință pentru modelul de viețuire și de mărturisire a Adevărului, în perspectiva slujirii Teologiei ortodoxe românești.

Întru mulți și binecuvântați ani, Părinte Decan!

Dr. Alexandru Mălureanu,
Sectorul Teologic-Educațional al Patriarhiei Române

PĂRINTELE PROFESOR IOAN TULCAN ÎN CADRUL ASOCIAȚIEI INTERNAȚIONALE A DOGMATIȘTILOR ORTODOCȘI

Activitatea părintelui profesor dr. Ioan Tulcan, pe linia cercetării Teologiei Dogmatice, s-a concretizat în mai multe forme: teza de doctorat, cărți, studii, conferințe și simpozioane. Lista de lucrări cuprinsă în volumul de față ne dă mărturie despre această preocupare constantă.

Metoda abordată cu precădere în actul de cercetare ne ilustrează nu doar o perspectivă pur teoretică a problemelor tratate, ci întotdeauna sunt precizate și implicațiile misionar-pastorale concrete degajate din temele analizate.

Din alt unghi de vedere, corpul academic al Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad a fost preocupat în direcția realizării unor simpozioane și conferințe în care să fie prezentate și evaluate teme cât mai adaptate contextului pastoral al Bisericii. Ca membru ale acestei comunități academice, atât ca profesor, cât și ca decan al instituției, părintele profesor Ioan Tulcan s-a implicat în aceste proiecte. Am amintit acest aspect aici tocmai pentru că el vine să întărească afirmația anterioară, prin care se demonstrează și din altă perspectivă conectarea ideilor dogmatice cu viața Bisericii, în activitatea de cercetare și de acțiune academică a părintelui Tulcan.

Astfel, împreună cu părintele profesor Cristinel Ioja, a fost proiectată realizarea unei platforme de dezbatere pentru profesorii și cercetătorii români din domeniul Teologiei Dogmatice Ortodoxe, materializată sub forma *Colocviului Național de Teologie Dogmatică*. Prima sa manifestare a avut loc la Arad, în anul 2006, pusă sub genericul: *Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de al III-lea mileniu*. Aici a fost convenită împreună cu participanții organizarea, odată la doi ani, a acestui gen de întâlniri academice,

în diferite centre universitare din țară. Ca urmare, în anul 2008, Facultatea de Teologie Ortodoxă din București a găzduit cel de-al doilea Colocviu Național, pus sub genericul: *Metode de cercetare în Teologia Dogmatică Ortodoxă*. Acest proiect a generat deja nouă colocvii, cu participare națională.

Acest background a constituit țintirea unui nivel superior, extinzând platforma de la nivelul național spre cel internațional. Astfel, cei doi profesori dogmatiști amintiți mai sus au pus în act reunirea dogmatiștilor din mai multe țări, ceea ce a condus, la primul Simpozion Internațional al Dogmatiștilor Ortodocși, care a avut loc la Arad în anul 2007, în zilele de 6-8 iunie. Această manifestare academică a fost organizată în cadrul Centrului de Studii Teologice-Istorice și de Prognoză Pastoral-Misionară al Facultății arădene, tematica întâlnirii fiind pusă sub genericul: *Accentes & Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission in Today's World* (*Accente și perspective ale Teologiei Dogmatice Ortodoxe ca parte a Misiunii Bisericii astăzi*). La aceasta au participat: episcopul sârb Ignatie Midic, Pr. prof. Emmanuel Clapsis și prof. Peter Bouteneff din USA, Academician Pr. Dumitru Popescu, Prof. Michel Stavrou din Franța, Prof. Dimitrios Tselengidis din Grecia, Pr. prof. Ștefan Buchiu din București, ca să amintim aici doar pe câțiva.

Cu acest prilej, participanții au convenit constituirea Asociației Internaționale a Teologilor Dogmatiști Ortodocși (I.A.O.D.T.). Conform Statutului, „Asociația Internațională a Teologilor Dogmatiști Ortodocși este o comunitate de profesori, cercetători și instituții implicate în studiul și predarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe. Aceasta urmărește promovarea cercetării în Teologia Dogmatică la nivel internațional în spiritul Sfintei Tradiții așa cum se exprimă aceasta în Sfânta Scriptură, în Sinoadele Ecumenice, în scrierile Sfinților Părinți și în viața liturgică a Bisericii", pentru misiunea Trupului lui Hristos în lume.

Tot cu acest prilej a fost aleasă echipa de conducere, în fruntea căreia a fost ales tocmai părintele Ioan Tulcan, în pozițiile de vicepreședinți fiind aleși Prof. Peter Bouteneff și Prof. Michel Stavrou. Amintim aici faptul că sfinția sa a ocupat poziții de conducere în cadrul asociației, atât în calitate de președinte cât și ca vicepreședinte, opțiunea membrilor pentru acesta datorându-se și unor resorturi administrative, având în vedere faptul că sediul social al acesteia este înscris în orașul Arad.

Încă de la începuturile Asociației a fost proiectată o deschidere spre spații universitare internaționale, oferindu-se un cadru de dialog între teologii ortodocși din lumea întreagă.

Astfel, Asociația a colaborat cu diverse centre universitare teologice din Europa și Orientul Apropiat pentru organizarea simpozioanelor științifice programate, precum și cu publicarea volumelor de studii aferente.

În cei 17 ani împliniți deja, Asociația a organizat 7 simpozioane, editând tot atâtea volume de studii.

Prima manifestare, despre care am amintit deja, s-a desfășurat la Arad în anul 2007, rezultând primul volum apărut sub egida editurii Universității „Aurel Vlaicu" din Arad. Acest volum conține 18 studii de specialitate, însumând un număr de 320 pagini.

A doua manifestare s-a desfășurat tot la Arad, în anul 2009, în zilele de 11-13 iunie, sub genericul *Tradition an Dogma: What kind of Dogmatic Theology do we propose for nowadays* (*Tradiție și Dogmă: Ce fel de Teologie Dogmatică propunem pentru zilele noastre*). Volumul apărut la Editura Universității „Aurel Vlaicu" din Arad, în același an, însumează 373 de pagini, adunând 20 de studii.

Al treilea simpozion s-a desfășurat la Tesalonic, Grecia, în zilele de sub 23-26 iunie 2011, sub genericul: *The Function and the Limits of Reason in Dogmatic Theology* (*Funcția și limitele rațiunii în Teologia Dogmatică*). Volumul rezultat fiind editat la Astra Museum în anul 2012, reunind 18 studii, cuprinse în cele 352 de pagini.

Al IV-lea simpozion intitulat: *Dogma and Terminology in the Orthodox Tradition Today* (*Dogmă și terminologie în Tradiția Ortodoxă de astăzi*), s-a desfășurat la Sofia în Bulgaria în zilele 22-25 Septembrie, în anul 2013, printr-o frumoasă colaborare cu Facultatea de Teologie a Universității „Sf. Clement de Ohrida". Volumul rezultat a fost editat la Astra Museum în anul 2015 și se întinde pe 290 de pagini, reunind 19 studii.

În colaborare cu Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" și în găzduirea Mănăstirii Caraiman, a avut loc al V-lea simpozion intitulat: *Primacy and Primacies in The Church* (*Primat și primații în Biserică*), desfășurat în zilele de 25-27 Septembrie 2016. Doi ani mai târziu a fost publicat și volumul, ce reunește 13 studii, fiind editat la Editura Universității „Aurel Vlaicu" Arad, cu un total de 194 pagini.

În 7-9 iunie 2018, al VI-lea Simpozion s-a desfășurat la Balamand (Liban), cu ospitalitatea Institutului Teologic „Sf. Ioan Damaschin", tema abordată aici fiind *The Eschatological Vision of Orthodox Theology* (*Viziunea eshatologică a Bisericii*). Volumul a fost editat în anul 2024, sub dubla editură a Institutului din Balamand și a Universității „Aurel Vlaicu" din Arad. Cele 274 de pagini reunesc 17 studii.

Ultima reuniune a avut loc în anul 2024 în Cipru, în zilele de 5-7 martie, abordându-se tema *The Human Being in the Image of God* (*Ființa umană ca și Chip al lui Dumnezeu*). În urma acestei ultime conferințe a fost reconfirmată poziția de vicepreședinte ocupată de părintele profesor Ioan Tulcan.

Facem precizarea faptului că fiecare dintre simpozioanele amintite s-a încheiat cu un document final care, pe lângă raportul privind activitatea desfășurată, adaugă și o binevenită hermeneutică de interpretare, în cheie biblică și patristică, a temei tratate, ca răspuns la contextul socio-cultural prezent.

Astfel, prezența părintelui Ioan Tulcan a reprezentat, pentru această Asociație, unul din germenii de început, împreună cu colegul său, părintele Cristinel Ioja. Mai departe, implicarea sfinției sale a însemnat realizarea simpozioanelor amintite, cărora le-a corespuns editarea și tipărirea volumelor.

La mulți ani, părinte profesor Ioan!

Pr. Lect. Univ. Dr. Filip Albu
Secretariatul IAODT

PĂRINTELE PROFESOR IOAN TULCAN, SLUJITOR AL CATEDRALEI VECHI DIN ARAD

Istoria Catedralei Vechi din Arad consemnează un monumental și impresionat șir de slujitori, care s-au perindat la altarul acestui locaș de la târnosire (1865) și până în prezent. Fiecare cu formația și prestanța lui, cu slujirea și dăruirea lui, cu jertfelnicia și devotamentul lui, lăsând urme adânci în memoria și istoria locului, a oamenilor și a comunității constituite în jurul acestui edificiu ortodox și românesc.

Unul dintre acești slujitori este și Părintele Profesor Dr. Ioan Tulcan, care a lăsat în istoria Catedralei Vechi, dar și în memoria colectivă a urbei Aradului urme de neșters. Formația sa teologică dublată de o vădită vocație preoțească îl așază între misionarii și slujitorii de frunte ai eparhiei. Pe lângă slujirea ca dascăl de teologie, Părintele Ioan Tulcan o împlinește și pe cea de preot, desăvârșind cele două slujiri, una prin cealaltă, spre folosul Bisericii și al Teologiei.

În anul 1988 este numit preot slujitor la Catedrala Veche fiind hirotonit de către Înaltpreasfințitul Arhiepiscop Timotei. În ce privește cariera sa ecleziastică punctăm momentele mai importante: în 1991 este distins cu rangul de *sachelar*; în 1992, pe data de 25 decembrie este distins cu rangul de *iconom*; iar în 1993, pe data de 21 martie este distins cu rangul de *iconom-stavrofor*. Vreme de 24 ani este preot paroh al Parohiei Arad-Centru (1990-2014) dovedindu-se un bun chivernisitor al Casei lui Dumnezeu. Multiplele și amplele renovări și restaurări, atât interioare cât și exterioare, ale bisericii, dar și ale clădirilor aparținătoare parohiei îl înscriu în rândul nu doar al celor mai longevivi parohi, ci și al celor mai activi. La aceste lucrări

gospodărești se adaugă și exemplara activitate pastoral-misionară și filantropică concretizată în multiple realizări, între care cea mai de seamă este înființarea Asociației parohiale *Calea Mântuirii*, în anul 2008. Amintim aici în câteva detalii realizările celor 24 de ani ca paroh al Catedralei Vechi arădene: în luna iunie 1991 au fost montate pe frontispiciul catedralei cele trei icoane în mozaic: a Mântuitorului, a Maicii Domnului și a Sfântului Ioan Botezătorul; în 1992 au fost întreprinse ample lucrări de renovarea a interiorului și exteriorului catedralei, finalizate prin binecuvântarea lucrărilor de către chiriarh, la 25 decembrie, același an; în 2003 sunt efectuate noi lucrări de renovare a acoperișului și de repictare a pridvorului, astfel că la 25 decembrie, același an, IPS Dr. Timotei Seviciu oficiază slujba de binecuvântare a lucrărilor; în 2004 se restaurează iconostasul; în 2011 s-au renovat și restaurat turlele catedralei.

Amvonul devine pentru dânsul un loc al propovăduirii credinței, o a doua catedră, de unde va învăța și povățui credincioșii acestei biserici, unii veniți special în duminicile și sărbătorile când părintele era rânduit să rostească cuvântul de învățătură. Cuvântul rostit de la amvon era limpede, organizat, bazat scripturistic, legat de contextul social și cultural al vremurilor noastre, ceea ce îl făcea extrem de percutant în inimile ascultătorilor. De aici și audiența numeroasă și diversificată a celor care ascultau predicile părintelui.

Explicarea Apostolului duminical a devenit o tradiție în programul omiletic și catehetic al părintelui profesor, explicare pe care o făcea la vecerniile de duminică seara. Această apropiere de Sfânta Scriptură ne dezvăluie teologul ancorat în Revelație, dar și păstorul preocupat de înțelegerea și aprofundarea Cuvântului lui Dumnezeu, nu doar pentru sine, ci mai ales pentru turma încredințată spre păstorire. Vecerniile din sărbători, dar și cele din timpul Postul Nașterii Domnului, slujbele din Postul Mare erau tot atâtea prilejuri de catehizare și povățuire, odată prin slujba în sine, iar apoi prin catehezele punctuale rostite la sfârșitul acestor slujbe. Un adevărat program catehetic și omiletic desfășurat pe întreg parcursul păstoririi preoțești, alcătuit cu acrivie, rostit cu grijă și implicare.

Extrem de punctual, cu o eleganță liturgică deosebită, cunoscător desăvârșit al tradiției locale liturgice și muzicale, a arătat în permanență o maximă conștiinciozitate față de slujbele Bisericii, acestea constituind tezaurul liturgic al Tradiției Bisericii de unde teologul și preotul Ioan Tulcan se adapă și a adăpat credincioșii în timpul activității sale preoțești. A promovat și pro-

movează tradiția muzicală locală, dar și cea liturgică, în rândurile studenților teologi, viitorii preoți, făcând acest lucru în mod integrativ, nedespărțit de Tradiția Bisericii, de duhul Sfinților Părinți și de curentul filocalic înnoitor prezent în realitatea ecleziastică românească după anul 1990.

Dar personalitatea sacerdotală a Părintelui Ioan Tulcan se face cunoscută și „extra muros", în afara zidurilor bisericii, prin nenumăratele cuvântări, predici ocazionale la diferite Taine și Ierurgii, emisiuni și interviuri la posturile locale de radio și televiziune, cu un limbaj teologic și eclezial adaptat, cu mesaj care să atingă toate categoriile sociale, cu concepte de largă adresabilitate și în același timp cu o ținută academică și intelectuală demnă de un preot și teolog educat și școlit în universitățile din Occident.

Slujind alături de dânsul câțiva ani de zile ca și cântăreț, pot da mărturie că înainte de toate, Părintele Profesor Ioan Tulcan este preot, vocație cultivată încă din fragedă copilărie, amplificată de familia dânsului, de preoții și credincioșii comunității din Macea, parohie unde s-a născut, a crescut și și-a petrecut copilăria și o parte din adolescență. O odraslă a acestor locuri care a devenit acum o podoabă a lor!

Activitatea pastorală și misionară a Părintelui Profesor Ioan Tulcan se adaugă ca o nestemată în corolarul experienței ecleziale a Eparhiei Aradului și a comunității Catedralei Vechi, corolar în care strălucesc sacerdoți cu renume, cu realizări și cu implicații în viața Bisericii și istoria Neamului, în duhul cărora a slujit și slujește și părintele profesor.

Protos. Lect. Dr. Nicolae M. Tang,
Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad,
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea"

STUDII

LEO DER DIAKON ALS APOKALYPTISCHER SCHRIFTSTELLER

Rev. Prof. Dr. Martin Illert
Theologischen Fakultät
Martin Luther Universität Halle-Wittenberg

Für den verehrten Kollegen Vr. Prof. Ioan Tulcan zum 70. Geburtstag in Hochachtung und Dankbarkeit

Abstract:

Leo the Deacon's history has traditionally been regarded as an example of classicising historiography in Byzantium. Notwithstanding Leo's attempt to imitate classical and early Byzantine authors from Homer to Agathias the impact of apocalyptic theology on Leo's history should not be overlooked. Especially in the description of the invasion of the supposedly „eastern people" Leo's descriptions come close to traditional texts of Byzantine apocalyptic theology such as Pseudo-Methodius and Pseudo-Daniel. Leo shares these influcences not only with other Byzantine writers but also with the medieval literature of the surrounding nations, including the writers of 10th-century Armenian history such as Matthew of Edessa.

Keywords:

Leo the Deacon, apocalyptic writing, Church histories

In der Ostkirchenkunde gilt die mittelbyzantinische Zeit als Epoche intensiver kultureller Wechselseitigkeit. Unser Beitrag zur Festgabe für Vater Ioan Tulcan befasst sich mit einer Quelle dieser Zeit, der „Geschichte" des Leo Diaconus (ca. 950 – ca. 1000) eine solche Wechselseitigkeit an vielen Stellen zum Ausdruck gebracht wird.[1] Wir wollen einen bislang vernachlässigten Aspekt des Profils dieses byzantinischen Historikers herausarbeiten und durch den Blick auf die apokalyptischen Traditionen bei Leo zeigen, dass unser meist einseitig als „classicizing historian"[2] behandelter Autor ohne seine christlich-religiöse Prägung gar nicht angemessen verstanden werden kann. Unser Nachweis erinnert damit auch an die religiöse Grundierung als eines prägenden Momentes aller interkulturellen Beziehungen.

Leo und die Apokalyptik

Dass Leo der Diakon in seinem Geschichtswerk einschlägige Motive der Apokalyptik verwendet, ist in der Forschung seit langem bekannt.[3] So zeigte bereits der erste Editor Leos, Karl Benedikt Hase (1780-1864),[4] dass dieser in seinem Prolog Motive aus dem Vorwort des Geschichtswerkes des Agathias Scholastikos von Myrina[5] mit synoptischen und paulinischen Endzeitmotiven verbindet.[6] In dem das Geschichtswerk einleitenden Abschnitt, auf

[1] Vgl. Leo Diaconus, *Historia*, hg. Carolus Benedictus Hase, Paris 1819; wir zitieren Leo nach der Ausgabe des CSHB XI, Bonn 1828; ebendort S. 570 verzeichnet der „index rerum" die von Leo angemerkten Kulturberührungen; grundlegend Leos Geschichte ist: Alice-Mary Talbot, Dennis F. Sullivan, *The History of Leo the Deacon. Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*, „Dumbarton Oaks Studies XLI", Washington 2005, S. 1-53.

[2] Vgl. Talbot, Sullivan, *History*, S. 16; zum Nachweis klassizistischer Muster bei Leo vgl. Anthony Kaldellis, *The Original Source for Tzimiskes Balkan Campaign (971) and the Emperor's Classicising Propaganda*, „Byzantine and Modern Greek Studies" 37, 2013, S. 1-18.

[3] Vgl. Hases Anmerkungen zur Edition in: Leo Diaconus, *Historia*, S. XX; zur armenischen Abkunft des Tzimiskes äußert sich Leo Diaconus, Historia, V.9 und VI.3, S. 92 und 99.

[4] Zu Hase vgl. Igor P. Medvedev, *Excellent Scholar – excellent Forger. The Case of Karl Benedict Hase*, in: János M. Bak, Patrick J. Geary, und Gábor Klaniczay (Hgg.), *Manufacturing a Past for the Present. Forgery and Authenticity* in „Medievalist Texts and Objects in Nineteenth-Century Europe", National Cultivation of Culture 7, Leiden 2015, S. 144-155.

[5] Vgl. Rudolph Keydell, *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque*, in: *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, vol. 2, Series Berolinensis, Berlin 1967; Zu Leo und Agathias vgl. Anthony Kaldellis, *The Historical and Religious Views of Agathias*: *A Reinterpretation*, „Byzantion" 69, 1999, S. 229.

[6] Die in diesem Abschnitt zitierten Bilder entstammen vor allem der sogenannten synoptischen Apokalypse (Mt 24, Mk 13, Lk 21).

den sich Hase bei seinem Nachweis bezieht, heißt es: „Weil zu meiner Zeit viele ungeheure Dinge geschahen und bis dahin unerhörte Dinge vorfielen, grauenerregende Schreckensbilder am Himmel erschienen, unglaubliche Erdbeben Erschütterungen hervorriefen, Blitze einschlugen, gewaltige Regengüsse niedergingen, Kriege ausbrachen, vielerorts feindliche Heere das Land berannten, Städte und Landstriche verlassen wurden, sodass viele meinten, das Leben verändere sich und die erwartete zweite Ankunft unseres göttlichen Heilandes stehe bevor, da beschloss ich, so furchterregende und staunenswerte Ereignisse nicht schweigend zu übergehen".[7]

In jüngerer Zeit ergänzten Alice-Mary Talbot und Denis F. Sullivan in ihrer in den „Dumbarton Oaks Studies" publizierten kommentierten Übersetzung Leos Hases Nachweis durch die Herausarbeitung weiterer apokalyptischer Motive im zehnten Buch von dessen Geschichtswerk und ordneten diese in ihrem Kommentar in den Kontext der Endzeiterwartungen um 1000 ein.[8]

Obgleich mit der eschatologischen Motivik der Vorrede des ersten Buches und der Eschatologie des letzten Buches eine Art „eschatologischer Klammer" nachgewiesen ist, die den Beginn des Geschichtswerkes Leos mit dessen Ende verknüpft und Leos Darstellung dergestalt durch endzeitliche Ausblicke umrahmt, hat die Forschung bisher noch nicht berücksichtigt, dass die von dieser apokalyptischen Klammer umfasste eigentliche geschichtliche Darstellung Leos ebenfalls nachhaltig eschatologisch geprägt ist – und darum ohne ihren theologischen Kontext überhaupt nicht verstanden werden kann. Leos theologische Weltsicht ist nämlich mitnichten ein Fremdkörper, der sich gar nicht oder nur mit großer Mühe in eine vermeintlich „klassizistische" – und damit nicht-christlich konnotierte – Grundhaltung des Geschichtsschreibers einfügen ließe.[9]

[7] Leo Diaconus, *Historia* I.1, S. 4; mit leichten Änderungen folgen wir der deutschen Übersetzung von Franz Loretto: *Nikephoros Phokas. „Der bleiche Tod der Sarazenen" und Johannes Tzimiskes*, „Byzantinische Geschichtsschreiber Band" 10, Graz, Wien, Köln 1961, S. 11-12.

[8] Vgl. Talbot, Sullivan, *History*, 56, Anm. 8; außerdem Wolfram Brandes, Liudprand von Cremona (Legatio cap. 39-41) und eine bisher unbeachtete west-östliche Korrespondenz über die Bedeutung des Jahres 1000, „Byzantinische Zeitschrift" 93, 2000, S. 435-463.

[9] Vgl. Talbot, Sullivan, *History*, S. 16.

Gog, Magog und die Rus

Wie die apokalyptische Weltsicht die Darstellung Leos prägt, lässt sich an einer Passage der Beschreibung des Feldzuges des Johannes Tzimiskes gegen den Fürsten der Rus' Swetoslaw von Kiew (reg. 945-972)[10] nachweisen. Hier identifiziert der byzantinische Geschichtsschreiber die Krieger der Rus mit den apokalyptischen Figuren Gog und Magog aus dem Ezechielbuch (Ez 38,2 und 39,1 LXX) und der Offenbarung des Johannes (Apk 20,8):[11] „Als schon die Nacht hereingebrochen war, kamen die Skythen beim Licht des Vollmondes aus der Stadt wieder in die Ebene und suchten nach den Leichen ihrer Gefallenen; sie trugen sie auf der Mauer zusammen und verbrannten sie auf zahlreichen Scheiterhaufen, wobei man nach der hergebrachten Sitte viele Kriegsgefangene, Männer und Frauen, ihnen zu Ehren schlachtete. Es wurden auch Säuglinge und Hähne als Totenopfer in den Fluten des Istros ertränkt… Dass aber dieses Volk kühn, streitbar und gewalttätig ist und alle angrenzenden Stämme mit seinen Einfällen bedroht, das bezeugt unter vielen anderen auch der gottbegnadete Prophet Ezechiel mit den Worten: ‚Siehe, ich werde gegen dich Agog und Magog führen, den Fürsten der Rhos. Doch damit haben wir genug gesagt über die Totenopfer der Taurier."[12]

Die historische Forschung hat die biblisch-eschatologische Grundierung der Passage jedoch vielfach als vermeintlich „äußerliche" Gestaltung ohne Einfluss auf den berichteten „Inhalt" interpretiert und Leos Text als eine wichtige Quelle zur vorchristlichen Religion der Slawen auswerten wollen.[13] Aus unserer Sicht liegt dieser Interpretation allerdings eine unsachgemäße Trennung von „Form" und „Inhalt" zugrunde, die irrigerweise meint, dass aus Leos Text nach Abzug der biblischen Anspielungen eine realistische

[10] Zum Feldzug vgl. John F. Haldon, *The Byzantine Wars*, 2. Aufl. Cheltenham 2008, S. 142-150.

[11] Talbot, Sullivan, *History*, 194, Anm. 19 weisen zwar auf die bis zu Josephus zurückgehende Verbindung Magogs mit den Skythen hin (vgl. Josephus, *Antiquitates Judaicae* 1.123.3, hg. Benedikt Niese, *Flavii Josephi opera*, Berlin, 1887, 1:29.10-13) erkennen jedoch nicht den eschatologischen Kontext, in den der Abschnitt durch diese Anspielung Leos gestellt wird.

[12] Leo Diaconus, *Historia* IX.6, S. 149-150.

[13] Vgl. zuletzt: Eugenio R. Luján, *Procopius, De bello Gothico* III 38.17-23: *A Descritpion of Ritual Pagan Slavic Slayings?* In: „Studia Mythologica Slavica" XI, 2008, S. 105-112; bereits bei Karl Heinrich Meyer, *Fontes Historiae Religionis Slavicae*, in Carl Clemen, *Fontes Historiae Religionum*, Fasciculum 4, Berlin, 1931, 7-8 wird Leos Text als durch die Auslassung der biblischen Anspielungen auf Gog und Magog als vermeintlich realistische Beschreibung der Kultpraktiken der Ostslawen präsentiert.

Schilderung der religiösen Praktiken der Ostslawen im 10. Jahrhundert rekonstruiert werden kann. Mit Blick auf die von Leo geschilderte Schlacht von Dorostolon (971) hat jedoch bereits Stamatina McGrath vor einer unreflektierten Übernahme rhetorischer Topoi gewarnt.[14] Ein Blick auf unsere Passage zeigt, dass Leo über die biblisch-apokalyptischen Referenztexte hinaus auch Motive der apokryphen Literatur der byzantinischen Apokalyptik in seinen Text eingebaut hat:

Erstens wird die mit Gog und Magog identifizierte Rus‘ bei Leo durch die Bezeichnung als „Skythen“ und „Tauroskythen“ mit der Alexandertradition der barbarischen „Völker des Nordens“ und ihren apokalyptischen Kontexten verbunden.[15]

Zweitens werden die Krieger der Rus als unmenschlich grausam und kultisch unrein beschrieben, was ebenfalls dem motivischen Inventar der Alexanderüberlieferung von den Völkern des Nordens und der apokalyptischen Tradition aus Byzanz entspricht.[16]

Drittens schreibt Leo im oben zitierten Abschnitt den Kriegern der Rus‘ die Praxis der Menschen- und besonders der Kinderopfer zu. Diese Zuschreibung findet sich ebenfalls als Topos seit der Spätantike im Zusammenhang mit der endzeitlichen Erscheinung der Barbaren des Nordens.[17]

Die Kombination dieser drei Motive in unserem Abschnitt mit der Gog und Magog-Motivik entstammt der byzantinischen Apokalyptik, wie sie insbesondere Pseudo-Ephräm, Pseudo-Methodius oder die byzantinische Daniel-Apokalypse tradieren.[18] Die Bedeutung dieser in zahlreichen umformenden

[14] Stamatina McGrath, *The Battles of Dorostolon (971), Rhetoric and Reality*, in: Timothy S. Miller, John Nesbitt (Hgg.), *Peace and war in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, S.J.*, Washington 1995, 152-164.

[15] Leo Diaconus, *Historia* IV.6, S. 63, V.2, S. 77, VI.8, S. 103, und öfter; ebd. VI.8, S. 103, werden die Bulgaren als Teil der „Hyperboräer“ bezeichnet; vgl. auch die Alexandertradition bei: Ernest A. Wallis Budge, *The History of Alexander the Great Being the Syriac Version of Pseudo-Callisthenes*, Cambridge 1889, S. 150-151.

[16] Leo Diaconus, *Historia* VI.10, S. 105; vgl. die Bezeichnung der Bulgaren als „kultisch unrein” ebd., IV.5, S. 61; dazu: Benjamin Garstad, *Alexander's Gate and the unclean Nations*: Translation, Textual Appropriation and, and the *Construction of Barriers*, in: „Transcultural” 8.1, 2016, S. 5-16.

[17] Vgl. Piotr Kochanek, *Die Vorstellungen vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 205, Mainz 2004, S. 251-295.

[18] Vgl. Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley / London 1985, S. 185-192.

Bearbeitungen überlieferten apokalyptischen Quellen für die byzantinische Geisteswelt des zehnten Jahrhunderts bezeugt unter anderem auch das Zeugnis Bischof Liudprands von Cremona.[19] Mit seiner apokalyptischen Slawendeutung steht Leo außerdem in einer alten historiographischen Tradition.[20]

Die Nähe Leos zu Pseudo-Ephräm und Pseudo-Methodius wird – über die genannten Parallelen hinaus – durch eine besondere textliche Lesart in unserer Passage noch augenscheinlicher. Die einzig erhaltene Handschrift der Geschichte Leos, der Parisinus Graecus 1712 (P) fol. 313 verso gibt nämlich mit der Lesart „Agog"[21] für den Namen der apokalyptischen Figur „Gog" einen möglichen Hinweis auf Leos Quellen. Der Umstand, dass sich die Verbindung „Agog und Magog" weder in der Septuaginta, noch in der Johannesoffenbarung, wohl aber in der syrischen Originalversion der Apokalypse des Pseudo-Methodius[22] und im Sermo Pseudo-Ephräms über den Antichristen[23] findet, macht es denkbar, dass eine verlorene griechische Übersetzung dieser Werke im Hintergrund unseres Abschnittes stehen könnte.[24]

Die Völker des Nordens

Auch im weiteren Kontext seines Werkes entfaltet Leo Motive der apokalyptischen Tradition aus Ezechiel 38 und Apokalypse 20, nämlich zum einen das Motiv der Größe des bedrohenden Heeres und zum anderen das Motiv

[19] Vgl. Liudprand, Legatio 39-43 (in: Joseph Becker [Hg.], *Die Werke Liudprands von Cremona*, Hannover / Leipzig 1915, S. 195-198); vgl. dazu: Brandes, Liudprand (Anm. 9) S. 462-463 und Alexander, *Tradition* (Anm. 18), S. 94-123.

[20] Vgl. Theophanes Confessor, *Chronographia*, hg. Carl De Boor, 2 Bände, Leipzig 1883 / 1886, S. 358, der vom „schmutzigen und unreinen Volk" spricht. Zur Vorstellung von den Barbaren des Nordens vgl. Kochanek, Vorstellungen (Anm. 18), S. 251-295. Das Gog-Magog-Motiv in der byzantinischen Apokalyptik behandelt Alexander, *Tradition* (Anm. 19), S. 185-192; die entsprechenden Motive der Unreinheit, Unsittlichkeit und Widergöttlichkeit bringt Leo bereits in Buch IV.5 (Anm. 2), S. 62: [Die Bulgaren sind nach den Worten des Kaisers Nikephoros ein] „verwahrlostes Volk von Bettlern" und Buch VI.10, S. 105: Die „angeborene Grausamkeit" der Rus'.

[21] Vgl. den Apparat zu Leo Diaconus, *Historia* IX.6, S. 150.

[22] Vgl. Gerrit J. Reinink (Hg.), *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius* (Leuven 1993, CSCO 540-541, Scr. Syr. 220-221), 8.6-10 (syrischer Text: S. 15-16) und 13.9-21 (syrischer Text: S. 41-43).

[23] Pseudo-Ephräm, *De Antichristo* 5 und 7 (in: Thomas Josephus Lamy (Hg.), *Sancti Ephraemi Hymni et Sermones*, Tomus III, Mechelinae 1899, S. 195 und S. 201).

[24] Die überlieferten griechischen Übersetzungen bieten die syrische Lesart „Agog" nicht; die breite Überlieferung des Pseudo-Methodius im ostkirchlichen Raum bezeugt Alexander, *Tradition* (Anm. 19), 52-95.

der Belagerung der heiligen Stadt. So berichtet er, das Heer der Russen habe die – für jene Zeit unglaubliche – Zahl von sechzigtausend Männern ohne Tross umfasst.[25] Und in seinem Bericht über die Verhandlungen der Rus' mit Byzanz legt Leo dem Anführer der Truppen der Rus', dem Fürsten Swetoslaw, die Drohung der Belagerung der byzantinischen Hauptstadt in den Mund: „Wir selbst werden unsere Zelte vor den Toren von Byzanz aufschlagen und wir werden diese Stadt mit einem kräftigen Belagerungswall umgeben".[26] Außerdem vollzieht sich, ähnlich wie in Apokalypse 20, im weiteren Fortgang der Erzählung bei Leo die Niederwerfung der barbarischen Völker des Nordens durch das wunderbare Eingreifen himmlischer Kräfte.[27]

Schauen wir weiter auf die Abfolge der apokalyptischen Motive bei Leo, die narrative Akolouthie, so weist Leos Text besonders enge Entsprechungen zur Apokalypse des Pseudo-Methodius auf: Sowohl Pseudo-Methodius als auch Leo stimmen hinsichtlich der Akoluthie der Motive überein, dass auf den Einbruch der Völker des Nordens deren Niederwerfung durch himmlisches Eingreifen erfolgt.[28] Sodann zieht in einem dritten Schritt beiden Quellen zufolge der Kaiser in die Heilige Stadt, die Pseudo-Methodius mit Jerusalem, Leo aber mit Konstantinopel identifiziert.[29]

Leos eschatologische Gesamtschau

Für das Ende der Zeiten sagt die byzantinische Apokalyptik nach Pseudo-Methodius zuerst einen Sieg eines Endherrschers über die Araber,[30] dann die Befreiung Palästinas[31] und darauf die Restitution des christlichen Kultes und der Heiligtümer voraus,[32] mit der die Beendigung von Hunger und Pest[33] und die Herstellung des universalen Friedens und Wohlstandes einhergehen.[34] Nach der Niederwerfung der Nordvölker wird der Endkaiser

[25] Leo Diaconus, *Historia* V.2, S. 72.
[26] Ebd. VI.10, S. 106.
[27] Ebd. IX.9, S. 153-154.
[28] Pseudo-Methodius XIII.21, S. 130.
[29] Vgl. Leo Diaconus, *Historia* IX und *Pseudo-Methodius* (Anm. 28) XIII.
[30] Vgl. etwa *Pseudo-Methodius* XIII.13, S. 39, zum Topos der Unbesiegbarkeit des byzantinischen Reiches vgl. Alexander, *Tradition*, S. 42.
[31] Vgl. etwa die sogenannte καί ἔσται-Version der Danielvision bei Alexander, *Tradition*, S. 91.
[32] Zur Restitution des Kultes und der Heiligtümer vgl. Alexander, *Tradition*, S. 71.
[33] Zur Formulierung *λίμος καί* λοίμος vgl. Alexander, *Tradition* S. 52, Anm. 2.
[34] Vgl. Alexander, *Tradition*, S. 71.

seinen Sitz in Jerusalem nehmen und seine Macht an Gott übergeben.[35] In der letzten Episode der Überlieferung kommt es dann zur Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Antichristen, die mit dem Sieg Gottes und der Vernichtung des Antichristen abschließt.[36]

In ähnlicher Weise wie Pseudo-Methodius die Siege des Endkaisers über die Araber beschreibt Leo den nordsyrischen und phönikischen Feldzug des Nikephoros Phokas im Jahr 966 und 968 nach Hierpolis, Edessa, Tripolis und Arka.[37] Dabei ist bemerkenswert, dass Leo – gegen die tatsächliche Geographie – davon schreibt, dass der Kaiser das auch als „Palästina" bezeichnete Gelobte Land betreten habe.[38] Auch den nordsyrischen und phönikischen Feldzug des Johannes Tzimiskes im Jahre 975[39] nach Hierapolis, Apameia und Beirut verlegt Leo nach Palästina, wo „nach den Worten der Heiligen Schrift Milch und Honig fließt" (Exodus 3.8 und öfter).[40] Dass Leo die nordsyrische Kriegsregion in geographisch unzutreffender Weise „Palästina" nennt, erwächst nicht seiner Unkenntnis, wie dies mehrfach in der Forschung behauptet wurde,[41] sondern dürfte dem übergeordneten Schema seiner eschatologischen Weltsicht folgen.

Nach dem Muster seines apokalyptischen Vorbildes, das von der Wiederherstellung des Kultes durch den Sieg des Kaisers berichtet, arbeitet Leo nämlich dadurch das Motiv der Restitution der sakralen Topographie heraus. Dabei verbinden die Translationen der Christus- und Johannes-Reliquien nicht allein die byzantinische Expansion mit der neutestamentlichen Heilsgeschichte, sondern etablieren den Kaisersitz gleich einem neuen Jerusalem als Zentrum einer erneuerten sakralen Topographie.[42]

Neben dem Motiv der wiederhergestellten Sakraltopograpie nimmt Leo aus der Vorlage des Pseudo-Methodius auch das eschatologische Motiv Un-

[35] Vgl. *Pseudo-Methodius* XIV.2-3, S.44; zur weiteren Verbreitung des Motivs in der byzantinischen Apokalyptik vgl. Alexander, *Tradition*, S. 71-72.
[36] Vgl. *Pseudo-Methodius* XIII.15-XIV.14, S. 40-48; zur weiteren Verbreitung des Motivs in der byzantinischen Apokalyptik vgl. Alexander, *Tradition*, S. 71-72.
[37] Zur Kampagne vgl. Talbot, Sullivan, *History*, S. 119, Anm. 83.
[38] Leo Diaconus, *Historia* IV.10, S. 70.
[39] Zum Feldzug vgl. Talbot, Sullivan, *History*, S. 207, Anm. 33.
[40] Leo Diaconus, *Historia* X.4, S. 165.
[41] Vgl. Talbot, Sullivan, *History*, S. 120, Anm. 86.
[42] Vgl. die Translation des Keramion nach Leo Diaconus, *Historia* IV.10, S. 71 und ebd. X.4, S. 166; zu der von Johannes Tzimiskes neu erbauten Christus-Kirche im Chalke-Areal vgl. ebd. VIII.1.

terordnung des Herrschers unter Christus auf. Besonders augenfällig kommt das Unterordnungsmotiv im Bericht der Translation der Ikone der Gottesmutter von Preslav nach Konstantinopel zum Abschluss des Bulgarenfeldzuges des Johannes Tzimiskes im Jahr 971 zum Ausdruck, bei dem die Theotokos anstelle des Kaisers als Triumphatorin inszeniert wird.[43]

Leos eschatologische Geographie

Indem der Geschichtsschreiber die Donau zur unsichtbaren Verbindungslinie zwischen dem im Osten gelegenen Paradies und den Völkern des Nordens erhebt, bindet er schließlich auch Eden und den ur- und endzeitlichen Ort des Paradises im Osten,[44] in seine Darstellung ein.[45] So verbindet Leo – auch hier ganz in der Tradition der byzantinischen Apokalyptik – im Donauexkurs die Heimat der Chaosmächte mit den im Osten geführten Feldzügen der Byzantiner gegen die Araber und stellt beide in einen sowohl in räumlicher als auch in zeitlicher Hinsicht eschatologischen Kontext: Während die Chaosmächte des Nordens besiegt und an ihren Ursprungsort zurückgeschickt werden, expandiert das Reich nach Osten hinein in das Gelobte Land. Im Zentrum erfolgt die endzeitliche Wiederherstellung der sakralen Topographie die Reliquientranslationen in die Reichshauptstadt Konstantinopel, die dergestalt zur heiligen Stadt erhoben wird.

Zusammenfassend stellen wir eine Prägung des Geschichtswerkes Leos durch die Apokalyptik fest. Leos Rückgriff auf diese religiösen Motive erinnert in manchen Punkten an den Bericht des armenischen Geschichtsschreibers Matthäus von Edessa über den syrischen Feldzug des Johannes Tzimiskes.[46] So spricht Matthäus in einem dem Johannes Tzimiskes zugeschriebenen Brief an den Armenierkönig Ashot III (952/53 – 977) ebenso wie Leo von einem unvergleichlichen Sieg der von Johannes Tzimiskes angeführten Byzantiner über die Araber, der in der Unterwerfung von Phöni-

[43] Leo Diaconus, *Historia* IX.12, S. 158; zur Datierung des Triumphes und zu den Parallelen und den literarischen Vorbildern der Beschreibung vgl. Talbot, Sullivan, *History* (Anm. 2), S. 200-201, Anm. 68.

[43] Vgl. Leo Diaconus, *Historia* X.6, S. 168-169.

[44] Leo Diaconus, *Historia* X.1, S. 160-161; zu Leos Geographie vgl. Talbot, Sullivan, *History* (Anm. 2), S. 202, Anm. 3.

[45] Leo Diaconus, *Historia* VIII.1, S. 129-130.

[46] Vgl. Matthäus von Edessa 1.6-10 (in: *Matthew of Edessa's Chronicle*, translated by Robert Bedrosian, Sources of the Armenian Tradition, New York 2017, S. 17-28).

kien, Palästina und Syrien unter die als Herrschaft Kreuzes beschriebene Macht des Imperium Romanum und im Erwerb von Christusreliquien aus der Region Palästina resultiert.[47] Diese apokalyptische Einbindung nimmt unserem Autor eine vermeintliche Sonderstellung des „klassizistischen" Blickes auf die Ereignisse seiner Zeit und rückt ihn deutlicher als zuvor in sein ebenfalls vielfältig durch die Apokalyptik geprägtes, kulturelles Umfeld der mittelalterlichen Literatur der Ostkirchen.[48]

[47] Vgl. Matthäus 1.9, S. 25.

[48] Vgl. zur Rezeption der apokalyptischen Tradition vgl. etwa: Robert W. Thomson, *Apocalyptic Ideas in Early Medieval Armenia*, in: Hagit Amirov, Emmanuela Grypeou, Mark Swanson (Hgg.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity*, Louvain 2017, S. 187-204.

LITURGICA ARHITIPICA
DIE ARCHETYPISCHE LITURGIK[1]

Rev. Prof. Dr. Reinhard Thöle
Theologischen Fakultät
Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg

Zusammenfassung

Die Feier der heiligen Eucharistie ist wie eine Arena, in dem Gott und der Teufel um das Herz des Menschen kämpfen. Die liturgischen Kategorien von Epiklese, Anamnese und Offertorium werden schon in der Wüste durch die drei Versuchungen des Widersachers angegriffen, aber durch Christus überwunden. Jede Liturgie wird zum „Mittelpunkt der Zeit", zum „Ort aller Wunder" zum Platz, an dem der eschatologische Instinkt der Gläubigen seine Heimat gefunden hat.

Die analytischePsychologie kennt den Begriff der „Archetypen", die als die „primären Tendenzen" des menschlich Unterbewußten beschrieben werden. Carl Gustav Jung (1875-1961), Alfred Lorenzer (1922-2002) und Ernst Cassirer (1874-1949) und Bruce Tallmann beschreiben die Macht der Archetypen für das Leben der Menschen. Diese Tiefenstrukturen treffen in der Liturgie auf die Offenbarung des Dreieinigen Gottes und verwandeln den Menschen von einem „animal symbolicum" zu einem „animal liturgicum". Die sozusagen getauften Archetypen versammeln sich in der Vision der Eucharistie. Diese enthält die „Masterstory" des christlichen Erlösungswerkes und vereint Glauben und Leben.

[1] Script von der gemeinsamen Lehrveranstaltung der Fakultät für Orthodoxe Theologie „Ilarion V. Felea" der Universität „Aurel Vlaicu" aus Arad/Rumänien und der Theologischen Fakultät der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg/Deutschland im SS 2024 in Halle.

Stichworte

Liturgische Kategorien, Liturgiewissenschaft, Epiklese, Anamneze, Offertorium, Die Tiefstrukturen der Liturgie, Glauben und Leben, Lebensgemeinschaft der Gemeinde mit Christus, Gottesdienstformen in Ost und West

Der archetypische Gottesdienst

Gefährliche Aufgabe

Die Feier der gottesdienstlichen Versammlung der christlichen Gemeinde als Teil der weltweiten Christenheit ist die wichtigste und zugleich schwierigste Aufgabe der Kirche. An keinem anderen Ort des Lebens geht es so präzise um die Identität der christlichen Gemeinde und ihrer einzelnen Mitglieder. Es geht um die gegenseitige Begegnung des sich selbst offenbarenden Gottes mit dem irdischen Menschen. Es geht um Leben und Tod der Menschen in Verbundenheit mit dem Leben und Sterben des Christus. Es geht um die Rettung und Verwandlung des geschaffenen Kosmos und um die Bewahrung und die Gefährdung von Lebens- und Existenzsystemen. In diesem Sinne kann man sogar davon sprechen, dass der Gottesdienst nicht nur schwierig, sondern sogar gefährlich ist, denn eine Gottesbegegnung ist nie harmlos. Sie führt zu Dimensionen, Konstellationen und Herausforderungen, die neu, anders, und oft widersprüchlich zugleich sind. Der christliche Kultus ist die Basis für die Gottesbegegnung und zugleich für das Leben individueller und gemeinschaftlicher Kultur und wie eine künstlerische und therapeutische Bewältigungsform von Lebenskunst.

An der Art und Weise der Feier der Liturgie kann man ablesen, an welchen Gott die Gemeinde glaubt und wie sie meint, mit Gott umgehen zu können. An der Art und Weise, wie einzelne Geistliche den Gottesdienst feiern, erkennt man nicht nur, welche Theologie sie vertreten, sondern auch welchen Charakter sie haben. Am Stellenwert der Gottesdienstfeier innerhalb des kirchlichen Lebens und an der Seriosität, mit der man dem Gottesdienst begegnet, kann man ablesen, ob die Christen bei einer Gottesbegegnung ehrfürchtig Gott handeln lassen wollen oder ob sie meinen, alles selbst in der Hand behalten zu können. Instrumentalisierung, Ideologisierung oder gar zwanghafte Ausübung des Gottesdienstes wirken sich

zerstörerisch auf das Gesamt des christlichen Lebens aus und berühren seinen zentralen Lebensnerv. Der Gottesdienst ist der öffentlich gefeierte, zugleich aber verborgene Zugang der Gemeinschaft der Glaubenden zum Dreieinigen Gott. Eine Verharmlosung oder Abschaffung des Gottesdienstes wäre ein fahrlässiger oder vorsätzlicher Versuch, Gott selbst abzuschaffen oder zu umgehen. Wird dieses von Gegnern des Christentums versucht, wird es ihnen letztlich nicht gelingen, weil sie den Dreieinen Gott nicht abschaffen können. Wird die Verwässerung oder Abschaffung des Gottesdienstes innerhalb der Kirchen aus ideologischen oder taktischen Gründen selbst erwogen, werden die Protagonisten in ein selbstgewähltes Exil und in die Bedeutungslosigkeit verbannt. Sie müssen dann eine Art schizophrener Existenz führen, in der sie sich selbst betrügen und aus der sie aus eigener Kraft nicht mehr herauskommen. Im Zusammenhang von Liebe und Hass seinem heiligen Namen gegenüber wird der Dreieinige Gott in der Hl.

Schrift als ein „eifernder" oder „eifersüchtiger" Gott beschrieben, der droht, den Missbrauch von Gottesbildern oder seinem Namen zu bestrafen.[2] Der Umgang mit der Liturgie berührt also auch den Nerv des Dreieinen selbst und lässt ihn nach seinem Willen reagieren. Der russische Schriftsteller *Fjodor Dostojewskij (1821 – 1881)* hat das geflügelte Wort geprägt: „Schrecklich ist das, dass die Schönheit nicht nur etwas Furchtbares, sondern auch etwas Geheimnisvolles ist. Hier ringen Gott und Teufel, und der Kampfplatz ist – des Menschen Herz."[3] Und man könnte vorsichtig ergänzen: die Arena dieses Kampfes ist der Gottesdienst.

Begrenzte Forschungsmöglichkeiten

Der Gottesdienst ist ein gottmenschliches Geschehen, bei dem es sich verbietet, über Gottes Handeln zu spekulieren oder dieses zu definieren. Die Liturgiewissenschaft kann eine solche Dimension nicht erfassen oder thematisieren, weil sie damit in der Gefahr steht, eine blasphemische Grenzüberschreitung zu begehen. Sie muss sich auf die menschliche und historische Erfassbarkeit des Phänomens Gottesdienst beschränken. Die Liturgiewissenschaft steht unter dem Paradox, dass sie das mit wissenschaftliche Methoden untersuchen will, was ihr zumindest in einer wesentlichen

[2] 5. Mose 5, 9; Hes 29, 25; 1. Kor. 10, 22.

[3] Fjodor Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, München, 2004, S. 176 f.

Dimension verschlossen bleiben soll. Sie ist daher die notwendige aber limitierte wissenschaftliche Untersuchung eines Teilphänomens. Denn die Zwei-Naturen-Lehre angewendet auf den Gottesdienst bedeutet, dass dieser nicht nur halb, sondern ganz göttliches und ganz menschliches Geschehen ist.

Beide Dimensionen durchdringen sich in allen Bereichen ganz. Gleichzeitig gibt es aber mit dieser gegenseitigen Durchdringung eine instinktive Hoffnung, dass die göttliche Dimension stärker sein möge als die menschliche. Diese instinktive Hoffnung führt den Gottesdienst in die Dimensionen der Fröhlichkeit, des überirdischen Glanzes und des Lobgesanges. Die Liturgiewissenschaft ist dann äußerst hilfreich, wenn sie der Versuchung widersteht, zu meinen, sie könne Gottes Autorität selbst an Formen und Entwicklungen des Gottesdienstes festmachen oder durch Änderungen den Dreieinigen Gott und seine Gemeinde beeinflussen. Sie muss historisch-kritisch und deskriptiv reflektierend bleiben.

Der Gottesdienst ist seinem Charakter nach eine menschliche Gottesbegegnung mit dem sich offenbarenden Gott selbst, darum sind alle Überlieferungen des Alten und des Neuen Testamentes, in denen es um Gottesbegegnung und Gottesoffenbarung geht, auch in allen ihren Aspekten im Charakter des Gottesdienstes zu finden. Alle Berufungs - und Begegnungsüberlieferungen sind Teile einer vielschichtigen gottesdienstlichen Feier und Erfahrung. Der kultische Gottesdienst bringt zugleich das Gesamt der christlichen Überlieferung zum Ausdruck, lässt aber dem einzelnen Gläubigen speziell den Raum, seinen eigenen Weg innerhalb des Gesamt zu finden und zu gehen. Das östlich- orthodoxe Gotteshaus malt in seinem Ikonenprogramm das Gesamt der Glaubens, der einzelne Christ betritt dieses Haus und geht dort seinen bestimmten Glauben- und Lebensweg. Die evangelische Kirchenmusik lässt das Gesamt des erlösten Kosmos erklingen, der Einzelne singt in seiner Zeit seine Motive und Gebete. Ein in der orthodoxen Liturgik besonders gepflegtes und geliebtes hermeneutisches Muster ist es, in den Gottesdiensten beispielhaft an Hand des Lebens der Gottesgebärerin Maria das Gesamt des Glaubens in Erwählung, Begnadigung und Vollendung der Gottesgebärerin zu reflektieren und singend zu bündeln. Die „Theotokien" bringen doxologisch typologische Reflektionen des Heilgeschehens zur Sprache.

Die Erinnerung der Zukunft

Der Gottesdienst ist immer auch irdische Teilhabe am eschatologischen Gottesdienst der Erlösten. Sozusagen beide Gemeinden, die irdische und himmlische, leben in einer Spannungs- und Gebetsgemeinschaft. Der irdische Gottesdienst sehnt sich nach dem Gottesdienst der Ewigkeit, bleibt aber der Gottesdienst der Dankenden und Bittenden. Der ewige Gottesdienst wartet darauf, dass der irdische Gottesdienst zu ihm hinzukommt und dereinst mit ihm leibhaft vollendet wird. Es ist das Paradox, dass der Gottesdienst schon im Empfangen das ganz und verborgen feiert, was er von der Zukunft her empfängt. Dieses ist aber nicht sein Besitz, sondern eine Geschenk, mit dem man nicht falsch umgehen darf.

Wie unterschiedlich sich die Gottesdienstformen in Ost und West auch entwickelt haben, alle christlichen Gottesdienste leben letztlich davon, dass der „Morgenglanz der Ewigkeit" und das „Licht vom unerschöpften (ungeschaffenen) Lichte" (so singt es ein evangelisches Kirchenlied[4]) auf ihm liegt. Diese Dimension des Gottesdienstes unabhängig davon, ob der Gottesdienst vom Menschen her in sehr festlichen oder vielleicht auch sehr ärmlichen Zusammenhängen gefeiert wird. Der Glanz Gottes ist ein Geschenk.

Verdichtung und Entfaltung

Der Gottesdienst ist nicht nur eine mehr oder weniger variable Rahmenhandlung, in der biblische Verkündigung stattfindet, sondern der Gottesdienst ist eine Konzentration und eine doxologisch - poetische Verdichtung der biblischen Überlieferungen.[5] Der Gläubige lernt nicht nur von der Heilgeschichte oder aus den Perikopen, wie Gott mit den Menschen handelt, sondern er betritt die Heilsgeschichte selbst und wird Zeitgenosse der biblischen Situationen. Dabei entsteht eine Gleichzeitigkeit von verschiedenen biblischen Situationen, die sich überlagern und einen unausschöpflichen Reichtum von Zugängen bieten, den die Gläubigen betreten können. Zum Beispiel: das Sakrament des Heiligen Mahles ist zugleich das letzte Abendmahl am Gründonnerstag, das Brotbrechen des Auferstandenen mit Seinen Jüngern

[4] Text von Christian Knorr VON ROSENROTH, 1684; Melodie Joh. Rudolf Ahle 1662/Halle, 1708.

[5] Die protestantische, theologiegeschichtlich geprägte Diskussion um „Grund und Gestalt" des christlichen Glaubens hat den Realismus des Heilsgeschehens (est) in ein Bedeutungsgeschehen (significat) verwandelt.

auf dem Weg nach Emmaus, das Mahl der Erlösten aus der Offenbarung des Johannes, die Speisung der Tausenden auf dem Weg des irdischen Jesus, das Manna in der Wüste, das Passamahl der Befreiung, der Krug der Witwe, der nie leer wurde, die Schaubrote im Tempel. Die Glaubenswahrheiten werden zugleich konzentriert wie entfaltet, oftmals in scheinbar gegensätzlichen Aussagen poetisch ausgesprochen oder gemalt. Der Gottesdienst nimmt die Glaubenserfahrungen der biblischen Überlieferungen auf und bietet sie den Glaubenden als konzentrierten Erfahrungsschatz dar. Auf der anderen Seite sind auch die biblischen Überlieferungen nicht nur orientalische Narrationen, die zeitbedingte Theologie reflektieren, sondern sie sind ihrerseits entscheidend durch gottesdienstliche Erfahrungen und gottesdienstliche Praxis geprägt. Diese Erfahrung ordnet und überliefert das Evangelium insgesamt und nicht nur die Teile, die als Gebete oder Hymnen besonders kenntlich sind. Diese liturgische Erfahrung wird als normal vorausgesetzt und man kann die Überlieferungen der Hl. Schrift ohne diesen gottesdienstlichen Erfahrungshintergrund nicht wirklich in ihrer Tiefe erfassen.

Der Gottesdienst ist eine besondere von Gott gewollte und begleitete Handlung, die einer speziellen, nur im Gottesdienst zu findenden Hermeneutik Raum gibt. Es gilt ihrem Charakter nach eine rituelle Hermeneutik, die einer tieferen Logik folgt, als einer bloß pädagogisch intendierten Logik.[6] Für Generationen evangelische Theologen war das Ritual eher ein Feindbild, auf dem gern der Aufkleber „katholisierend" angebracht wurde. Bis heute ist diese Haltung nicht ausgestorben, dass echte originale Verkündigung nicht nur keine Rituale brauche, sondern „freie Gebete und Gestaltungen" besser seien. In der Polemik mancher Freikirchen in traditionell orthodox geprägten Ländern heißt es noch immer, dass direktes, biblisch getränktes Leben („der Jesus der Bibel direkt ohne Priester und Riten") dem rituellen erstarrten Kultus vorzuziehen sei. Nun, das von Jesus zu lernende Vaterunser könnte wohl kaum im „freien Gebet" täglich neu erfunden werden. Solche kirchlichen Gruppierungen übersehen auch gern, dass sie selbst ebenfalls ein unausgesprochenes rituelles Korsett tradieren, an das sie sich nicht selten sklavischer halten als die von ihnen abgelehnten „Ritualisten" an deren Ritus. Und es wird von ihnen nicht beachtet, wie kultisch geprägt die bibli-

[6] Louis Bouyer, *Mensch und Ritus*, Mainz 1964; *Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch*, Opladen, 2012. Hannes B. Pircher, Benedetto, *Das Theater des Rituals: der arte liturgic*a, Wien, 2010.

schen Überlieferungen sind. Der rituellen Hermeneutik wird vorgeworfen, sie würde die Glaubenswahrheiten verdunkeln, den menschlichen Verstand knechten, die Freiheit des Menschen beschränken und sei eine überholte voraufklärerische Form. Das Gegenteil ist der Fall. Die rituelle Hermeneutik entfaltet die Wahrheit des christlichen

Glaubens nicht nur in Denkprozessen sondern in vollzogenen Lebensprozessen. Das Ritual ist durchdrungen von der Theologie, dass der gefeierte Gottesdienst die Realität des Reiches Gottes enthüllt, die hinter der irdischen Wirklichkeit steht. Diese ist keine zu beweisende oder schwache Glaubens - und Ideenwelt, sondern die eigentliche Realität. Die transzendente Dimension des Gottesdienstes ist die Realität, die immanente Dimension ein Glaubenskonstrukt.

Der blühende Markt esoterischer Angebote straft die Gegner der rituellen Hermeneutik Lügen. Das Spiel der Kinder, die Denk- und Erinnerungsformen alter Menschen sind ebenfalls intuitiv rituell. Konzerte, Schauspiel, Restaurants, medizinische Behandlungsformen und die Unterhaltungsindustrie kommen ohne echte oder inszenierte Riten nicht aus. Erst in den letzten Jahrzehnten baut die evangelische praktische Theologie über die Beschäftigung mit performativen Ansätzen die Angst vor dem Ritual ab. Dabei scheint die pädagogische Schlagseite der evangelischen Gottesdienstttheorie noch nicht überwunden, wenn man von der Fragestellung „Was kann das Ritual?“ ausgeht. Das Ritual selbst wird in seiner Eigengesetzlichkeit übersehen und selbst zu einer Gestaltungsmöglichkeit umgedeutet, mit der man nun in ungebremster Weise „die besten Ideen auf den Tisch“ bringen kann.[7]

Es wirkt für manche daher putzig, wenn eine katholische Messe im Zen-Meditationssetting gefeiert wird, und die Klienten dort mit einer fast traurigen Ernsthaftigkeit alle Riten und Vorschriften zu erfüllen suchen, damit sie einen modernen Zugang zum gottesdienstlichen Geschehen bekommen sollen. Es kommt zu einem Neoritualismus, der vermutlich angesehen werden kann als eine Reaktion auf das, was scheinbar bei den pastoralliturgischen Formen der katholischen Liturgiereform als unmodern und überwunden galt. Die Welt der Kirchenglocken und Kniebänke wird beargwöhnt, aber die Klangschalen müssen demonstrativ erklingen und die Zen-Hocker im Kreis stehen.

[7] Alfred Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter*, Frankfurt, 1984, 179-212

Alle biblischen Situationen, die im Gottesdienst anklingen, passen zueinander. Die Leseordnungen der Sonntagsevangelien, der Briefe und der alttestamentarischen Perikopen, so wie die Thematik der Hymnen sind zwar unterschiedlich, aber entfalten immer das Eine, nämlich das Handeln Gottes am Menschen. Der Gottesdienst „feiert immer das Ganze der Offenbarung für die Gemeinschaft der Einzelnen". Die Zeiten des Kirchenjahres, des Tagesverlaufes, die Jahre der Vergangenheit und der Zukunft werden eins im Angesicht der Ewigkeit Gottes. Der Gläubige betritt sie lobpreisend: „Ehre (Doxa) sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geistes" und erlebt die biblische Heilsgeschichte mit einer Zeitformel. „Wie es war im Anfang, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit." Der Gottesdienst ist heilige Zeit und Ewigkeit der biblischen Zeiten in den Zeiten der Welt. Er ist somit „Mittelpunkt der Zeit"[8]. Der Gottesdienst ist der Heilige Ort aller biblischen Orte und er geschieht an den Orten der Welt. Er ist der „Ort aller Wunder". Alles geschieht in ihm.

Teuflische Versuchungen

Hat der kultische Gottesdienst eine solche Bedeutung und ist er ein solch zentraler Punkt für das christliche Leben, nämlich eine echte Begegnung von Gott und Mensch, ist es kein Wunder, dass er zu den am meisten gefährdeten und angegriffenen Ereignissen des christlichen Lebens gehört. Die christliche Liturgie ist allen Angriffen der Versuchung durch den Teufel, wie es im vierten Kapitel des Markusevangeliums beschrieben wird, ausgeliefert. Nach der kultischen Fastenzeit von 40 Tagen kommt es zu einer entlarvenden Gottesbegegnung zwischen Jesus und dem Diabolos, dem Blender und Verwirrer, in der im Grunde ganz fundamental die Kategorien der Liturgie angegriffen werden. Die erste Versuchung mit der Aufforderung, Steine in Brot zu verwandeln, betrifft die „Epiklese". Es geht eigentlich gegen das himmlische Brot der Eucharistie, das von Gottes Wort berührt und gekennzeichnet wird und als Lebensquelle auf Gott selbst hinweist. Die zweite Versuchung, die den Tempel unter die Füße geraten lässt, attackiert die „Anamnese", nämlich das Handeln Gottes und seine Präsenz in seinem Heiligtum, dem Tempel, dem sich Jesus mit einem Schauspiel eigener Art verweigern soll. Die dritte Versuchung ist die Abschaffung des Gebetes an Gott

[8] Helmut Echternach, *Auf Gottes Wegen*, 1962, S. 46

durch die Gaukelei der Welt als eigentliche Zielrichtung des Lebens, also die Umkehrung des „Offertoriums."[9] Die Versuchungsgeschichte ist zugleich eine Attacke auf die Trinität Gottes, hier in der Verspottung von Hl. Geist, Sohn und Vater und damit die Zerstörung der Basis der Zeichenhaftigkeit des Glaubens. Diese Masterstory der teuflisch geschickten Attacke des Diabolos auf Christus tangiert den Gottesdienst insgesamt sowie auch die Fehler und Schwächen des Einzelnen mit dem Gottesdienst.

Es sind die typischen Attacken, die sich immer wiederholen. Der Kultus sei nicht nötig, sondern könnte durch eine ethische Belehrung ersetzt werden. Für das Glück des Menschen würde eine moralisch ethische, politisch machbare Wandlung des Lebens reichen. Der Mensch könnte mit einer machbaren Geschichte und politischen Reformmodellen oder Parteiaktivitäten das Paradies auf Erden schaffen. Die eigentliche Zielrichtung des christlichen Glaubens sei das Humanum, bei dem der Mensch Ziel aller Bemühungen und Repräsentant der Heiligkeit des Lebens sei.

Der Gottesdienst selbst wird zum Ort der Begegnung zwischen der Realpräsenz Gottes und der Illusionspräsenz des Diabolos. Der Versucher tritt auf, als habe er das Recht zur Versuchung. Seine Macht liegt nicht in dem, was er spricht, sondern in dem was er schweigend erwirkt und in den Zweifeln, die er sogar im Gottesdienst sät. Der lutherische Theologe *Helmut Echternach (1907-1988)* bringt es auf den Punkt: „Der Altar ist von Höllenflammen umlodert."[10] Der russische Religionsphilosoph *Dmitri Sergejewitsch Mereschkowskij (1865-1941)* beschreibt dieses Aufeinandertreffen als dynamischen Geschehen, wie einen Taumel und wie zwei ineinander verschlungene Wirbelstürme. Die Dimensionen des Teuflischen, Göttlichen und Menschlichen geraten aneinander. Es entsteht eine Antinomie des „Entgegengesetzt Harmonischen". Der Teufel weiß es und weiß es zugleich nicht, wem er als gegenwärtig begegnet. Er hat nämlich einen blinden Fleck: die Liebe zu Gott.[11] Die Liebe der Gemeinde zum gottesdienstlichen Geschehen kann die immer wieder auftretende Illusionspräsenz des Diabolos aufbrechen und entmachten.

[9] Reinhard Thöle, *Die Göttliche Liturgie und die Versuchungen Jesu in der Wüste*, in: Thomas Kremer (Hg.), *Dein Antlitz, Herr, will ich suchen!*, Münster, 2019, 379-388.

[10] Helmut Echternach, *Segnende Kirche*, Hamburg, 1968,77.

[11] D. S. Mereschkowskij, *Jesus der Unbekannte*, Leipzig, 1932, 367-373.

Menschliches Versagen

Der Gottesdienst wird aber auch angegriffen und beschädigt durch die Schwächen und das Versagen der Menschen. Alle „Sünden und Missetaten", alle charakterlichen Eigentümlichkeiten verdunkeln und verfälschen den Gottesdienst, weil die Menschen diese in ihn hineintragen. Es scheint fast so, als wenn der Gottesdienst nicht nur von Sündern gefeiert wird, sondern selbst ein dankbarer Nährboden ist, Zeugnis abzulegen davon, dass es keine Dimension des Menschen gibt, die den Gottesdienst nicht ankratzen kann. Sei sie aus Not oder Boshaftigkeit, willentlich oder unwillentlich, in Gedanken, Sprache, Plänen, Charakter oder Habitus. Drastisch formuliert, der Gottesdienst wird auch von der Sünde des Menschen zelebriert. Der Mensch ist ganz genau das, was er ist, besonders im Gottesdienst. „Nirgends ist er sich selbst so nahe"[12], könnte man mit Werbebranche formulieren.

Darum setzt der Umgang der Gläubigen und Dienenden mit dem Gottesdienst einen inneren geistlichen Vorbereitungs- und Reinigungsprozess voraus, ohne den der Kultus schiefgeht oder eine Karikatur wird. Auch diejenigen, die einen liturgischen Dienst haben, geben ein Bild von sich selbst ab, das ihnen manchmal gar nicht bewusst ist. Die Geistlichen werden zu Showmastern, Richtern, Besserwissern, „Erklärbären" oder Baletttänzern und merken gar nicht, dass sie nicht nur mit ihren Gedanken, sondern mit ihren Haltungen einen Typ darstellen, der nicht zum Charakter des Gottesdienstes passt. Wie die Menschen mit dem Gottesdienst umgehen, so gehen sie mit Gott selbst um. Auch alle Konstellationen des Zeitgeistes, alle Machtspiele der Kirchenstrukturen alle Begrenztheiten des Lebens bleiben sichtbar.

Die Sünde des Menschen kann aber kein Argument gegen den Gottesdienst an sich sein, denn sie ist ja nicht verschwunden auch bei denen nicht, die dieses anprangern und selbst nicht zum Gottesdienst gehen. Man muss dagegenhalten, dass dieser Charakterzug des Gottesdienstes vermutlich so sein muss und der Gottesdienst dies aushält, weil der Dreieinige Gott es aushält.

Das Charakteristikum des Gottesdienstes bleibt unzerstörbar. Solange die Intention der Gottesverehrung gewahrt wird, selbst bei Verunstalteten oder geschändeten Gottesdiensten, bleibt eine verborgene heilige Dimension vorhanden, die man nicht zerstören kann. Die persönliche Umkehr, das Sünden-

[12] So formuliert es eine Werbung für Badezimmer.

bekenntnis, ist daher nicht lästig, sondern geradezu hilfreich und notwendig für die Gläubigen und für die, die einen besonderen Dienst haben.

Liturgiewissenschaft

Man kann an der Geschichte der Liturgiewissenschaft eine Geschichte von Aufgabenstellungen ablesen, die bis heute die Behandlung des Gottesdienstes vertieft und bereichert hat, gleichzeitig aber große Fragen offen hält, die sie nicht selbst beantworten kann. In einer Art vorwissenschaftlichen Phase ging es in den drei historisch gewachsenen Kirchenfamilien um Bewahrung, Verstehen und die ehrfürchtige Weitergabe des Gottesdienstes. In der katholischen Kirche steht dafür der Begriff „Rubrizistik". Die evangelische Seite bemühte sich, sich von dem katholischen Konzept der Hl. Messe durch von der Hl. Schrift abgeleitete Prinzipien abzusetzen. Die orthodoxen Kirchen mussten nicht selten in der Situation der Verfolgung die Vielfalt gemeindlicher, monastischer und sprachlicher Traditionen und deren Übersetzungstraditionen koordinieren. Mit der „Liturgischen Bewegung" des 20. Jahrhunderts gab es einen wissenschaftlichen und geistlichen Neubeginn der Erforschung des Gottesdienstes. Die Liturgiewissenschaft behandelte die Textgeschichte und Theologiegeschichte des Gottesdienstes mit neuen Aspekten.[13] Seine Verwobenheit in zeitgeschichtliche oder konfessionstypische oder kirchenpolitische Zusammenhänge wurde klarer erkannt und bearbeitet.

Gleichzeitig erwuchs in allen Kirchenflügeln die Sehnsucht nach einer Erneuerung des eucharistischen Lebens, die auch zu Recht und instinktiv verbunden war mit der ökumenischen Bewegung oder mit einem monastischen Ansatz. Gemeinsam betrachteten die Vertreter der Liturgischen Bewegung die Eucharistie als den Augenblick und Ort, in dem die Lebensgemeinschaft der Gemeinde mit Christus zur Realität wird. Man war fast der Meinung, man könne eine echte und richtige Eucharistie in ihren Grundzügen aus ihrer Text- und Theologiegeschichte ableiten, rekonstruieren und auch „machen". Es wurde daneben auch versucht, die Eucharistie vom spirituellen Ansatz her fruchtbar zu entschlüsseln, im orthodoxen Flügel zusammen mit der patri-

[13] Exemplarische Vertreter des klassischen Ansatzes der „Liturgischen Bewegung" aus verschiedenen Kirchenzweien sind Josef-Andreas-Jungmann (kath.), Gregory Dix (anglikan.), Ene Branişte (orth.), Christhard Mahrenholz (luth.), Gerardus Van der Leuw (ref.).

stischen Wende. Auch selbstkritische Anmerkungen prominenter Theologen sprachen für die Ernsthaftigkeit der Bemühungen.[14]

Die Euphorie dieser Ansätze wurde dann aber durch die Faktizitäten des kirchlichen Lebens gedämpft. Die verschiedenen Schritte der katholischen Liturgiereform führten zu einer fanatisch ausgetragenen Kontroverse zwischen der Mehrheit der Anhänger der Liturgiereformen und der Gottesdienstentwürfe des Novus Ordo in Folge des 2. Vatikanischen Konzils und der Minderheit von sogenannten Traditionalisten. Die Reformen scheinen sich zwar in einer Mehrheit des Klerus und pastoralen Mitarbeitenden durchgesetzt zu haben, aber die Breite der katholischen Bevölkerung blieb eher davon unberührt, die Zahlen der Priesteramtskandidaten ging drastisch zurück. In den evangelischen Kirchen konnte sich die von der liturgischen Bewegung angestrebte „eucharistische Erneuerung" überhaupt nicht durchsetzen und blieb ein verlorenes Anliegen kleiner Gruppierungen. Die Wiedergewinnung der sonntäglichen Eucharistie und die damit verbundenen ekklesiologischen Aspekte mussten aus vielerlei Gründen scheitern. Der evangelische Gottesdienst entspricht einer variablen Form der westlichen Katechumenenmesse und trägt stark lehrhafte Züge. Das Altarsakrament wird nur gelegentlich gefeiert. Auch in den orthodoxen Kirchen gab es zwar nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems einen kirchlichen Aufbruch, nach einer überwältigenden positiven Phase der Restauration muss man jetzt in eine Auseinandersetzung mit dem neusäkularen Phänomen eintreten.

In den westlichen Kirchen kam es dann seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu zwei neuen Entwicklungen. Bei dem ersten Versuch wurde der Kultus humanwissenschaftlich durchleuchtet. Das heißt, man klopfte die einzelnen Teile des Gottesdienstes nach ihren pädagogischen, soziologischen und psychologischen Zusammenhängen und Bedeutungen ab, weil man dadurch die Plausibilität des Phänomens Gottesdienst besser verstehen wollte und gleichzeitig auch zur Verbesserung der gottesdienstlichen Praxis beitragen wollte. Der Gottesdienst wurde als Phänomen einer „Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart"[15] begriffen. Es wurden Kurse für die Fortbildung von Pfarrern und Pfarrerinnen zum „Gottesdienstcoach" angeboten.

[14] Genannt werden können Josph Ratzinger (kath.), Alexander Schmemann (orth.), Walter Birnbaum (luth.), Max Thurian (ref.).

[15] Christian Grethlein, Alexander Deeg.

Hand in Hand damit ging zweitens auch die Auseinandersetzung mit der fortschreitenden sich säkular verstehenden Welt einher, die den Gottesdienst als überflüssig ansieht. Im Kampf gegen die wachsende, vermeintlich eigene Bedeutungslosigkeit, warf man neue Netze aus. Das, was die säkulare Welt pädagogisch, psychologisch und als sozial für sinnvoll und hilfreich ansieht, soll als Maßstab für das gottesdienstliche Leben bedacht werden. Die gesellschaftliche Akzeptanz wird angestrebt und für den liturgischen Ansatz fruchtbar gemacht. Der Gottesdienst erhält zwar seine Thematik von der christlichen Überlieferung, wird aber zum Ko-Produkt der Welt. Gottesdienste werden als „Formate" angesehen. Als Event kann er mit vielen Festanlässen verbunden werden und findet, wenn er gut gestaltet ist, gesellschaftliche Akzeptanz.

Ein Musterbeispiel eines solchen Ansatzes ist ein Gottesdienst, zu dem nach Katastrophen oder Unglücken die Kirchen sogar ökumenisch einladen. Dieses ist gesellschaftlich akzeptierte Trauerarbeit. Die Kirchen haben einen Fundus von Texten, Gebeten und Musik, der den Hinterbliebenen, Helfern, auch Politikern Raum dafür gibt, Betroffenheit auszudrücken. Auch religiöse Perspektiven können angedeutet werden. Im strikten Sinn ist dieses aber nicht mehr das, was man früher mit einer „Seelenmesse" verbunden hat, in der das erlösende Opfer Jesu Christi fruchtbar werden soll für die Seelen der entschlafenen Christgläubigen.

Das Bemühen, so auf die säkulare Welt zuzugehen, übersieht zwei Phänomene. Nämlich zuerst, dass auch der säkulare Zeitgenosse nicht plötzlich areligiös geworden ist, sondern religiös bleibt. Er übt seine Religiosität nur in anderen Zusammenhängen aus als in den traditionellen Kirchen. Und zweitens merkt der säkulare Zeitgenosse zu genau, wenn die Kirchen meinen, ihre eigene Substanz aufgeben zu müssen, um sich in der säkularen Welt als nützlich anzudienen. Ob er dieses gut findet oder peinlich, bleibe dahingestellt.

Im Aberglauben der Gottesdienstprodukte

Den Gottesdienst als „Produkt" oder „Format" zu begreifen, ist eine Verengung der Liturgik. Vielfach auch verbunden mit der Einstellung, man könne den Gottesdienst so populärer machen oder Formate gestalten, die beim Besucher besser „ankommen". Man greift dabei gern auf die Strukturen der Unterhaltungsbranche, auf Show- und Betroffenheitselement, Modera-

tionen und Effekte aller Art zurück. Natürlich, man könnte meinen, an der Liturgiegeschichte ablesen zu können, welche historischen theologischen und humanwissenschaftliche Faktoren sie begleitet haben. Hinter einem solchen Ansatz steht aber der Irrtum, der Gottesdienst sei von Menschen gemacht und habe nach menschlichen Regeln zu funktionieren, die von der Kirche festgelegt werden können oder sollen. Die Produktion von solchen ausgeklügelten „gelingenden" Gottesdiensten ist nichts Anderes als der sonst so viel geschmähte ritualistische Aberglaube. Man übersieht, dass der Gottesdienst als Offenbarungsgeschehen nach eigenen Gesetzen funktioniert, die in der Erfahrung der Offenbarung verankert sind und die man nicht überspringen kann. Der Gottesdienst muss in seiner bestimmten Art zum Offenbarungsgeschehen, also zu einer Begegnung mit Gott, passen. *Joseph Ratziger (Benedikt XVI.) (1927 -2022)* kommentiert dieses folgendermaßen: „Wenn Liturgie in erster Linie als Werkstätte unseres Machens erscheint, wird das Eigentliche vergessen: Gott. Denn in der Liturgie geht es nicht um uns, sondern um Gott. Gottvergessenheit ist die bedrängendste Gefahr unserer Zeit. Liturgie müsste ihr gegenüber die Gegenwart Gottes aufrichten."[16].

Von den Produkt-Symptomen sind vor allem katholische Messen nach der Novus Ordo Gepflogenheit und evangelische Gottesdienste betroffen. Die amtlichen Texte der Gottesdienstbücher werden kommentiert, frisiert mit launigen Sprüchen und privaten Wünschen der lächelnden Pfarrer und Pfarrerinnen versehen, mit kleinen Aktionsspielen garniert. Die Kirchenmusik muss zum Singvergnügen beitragen. Der Gottesdienst soll unter der Hand zu einer Wellnessveranstaltung mutieren, damit die Botschaft der Verkündigung besser aufgenommen wird. Für beide Kirchenzweige ist dabei eigentlich mitgedacht, dass der Gottesdienst ein Produkt der Kirche ist und diese ihr Produkt entsprechend herstellt, kanalisiert und verkauft. Die Kirche mit ihren Regeln ist die theologische Größe, die dem Gottesdienst autoritativ vorgeschaltet ist. Orthodoxe Theologie kann genau umgekehrt denken. Der gefeierte Gottesdienst ist letztlich die Quelle und Maßstab der dogmatischen Überlieferung.[17]

[16] Joseph Retzinger, *Die organische Entwicklung der Liturgie*, in „Gesammelte Schriften", Bd. 11, Freiburg, 2008, S.718.

[17] Karl Christian Felmy, *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Berlin, 2011, 19 – 23.

Eigendynamik

Alle Entwicklungen führen direkt zu dem entscheidenden Ansatz, dass der Gottesdienst nicht ein verstehbares und veränderbares Produkt, „gemanagt" von der Kirche, Gemeinde oder Pfarramt ist, sondern aus der Feier der Gottesbegegnung selbst zu verstehen ist. Der Gottesdienst erfährt Sinn, Struktur, Autorität, Gemeinschaft, Leben aus seiner Feier selbst. Der gefeierte Gottesdienst entwickelt seine Theologie aus der Feier und feiert nicht nur das, was er momentan theologisch für richtig oder machbar hält. Die Philosophie des Kunsterlebens bringt Ähnliches zum Ausdruck. Die Performance-Theorien der Ästhetik betonen das Ereignis des Kunsterlebens als Teil der Erahrung von Wirklichkeit.[18] Das ganzheitliche Erleben der Schönheit führt zur Identifikation mit der Aussage des Kunstwerkes. So erhält der Gottesdienst mit und durch seine Feier, seine Maßstäbe und Charakterzüge. Lobgesang kann man nicht verstehen, indem man ihn erklärt oder Teile von ihm beschwörend rezitiert, sondern nur indem man ihn singt. Ikonen kann man nicht nahekommen dadurch, dass man sie kunstgeschichtlich deutet, sondern nur indem man sie verehrt und küsst. Gottesdienst kann man nicht machen, aber bei der Feier eines Gottesdienstes merkt man, ob er einer sein soll oder ob er einer ist. Hier muss die Liturgiewissenschaft auch geistliche Kriterien nennen können, die aus dem gottesdienstlichen Erleben erwachsen. Der Musikwissenschaftler kann viele richtige und hilfreiche Aspekte über eine aufzuführende Symphonie beitragen. Aber nur Orchester, Dirigent und Hörer können sie gemeinsam erleben, ihren Strukturen und Gesetzmäßigkeiten nachspüren und dabei so etwas erfahren wie das Hören einer transzendenten Dimension, die als das eigentlich Wertvolle angesehen werden kann. Auch das Fußballspiel hat seine Regeln und Aufführungsvorschriften, die Faszination des Spiels, das Glück des Gelingens kann weder von Trainern noch von Spielern gemacht werden. Die plötzlich faszinierende Dimension des Spieles ist ein fast metaphysisches „Gelingen". Es geht nicht um Machbarkeit, sondern um das Ergreifen und ergriffen werden.

Für viele Konzepte der westlichen Kirchen ist die Kirche, die Gemeinde oder ihre Autorität dem Gottesdienst vorgeschaltet. Er ist zur Funktion einer Kirche geworden, die über den Gottesdienst nicht nur formal, sondern auch inhaltlich unterscheidet. Sie ändert, wenn es für sie theologisch oder pasto-

[18] Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen. Suhrkamp*, Frankfurt am Main, 2004.

ral richtig erscheint, Form und Inhalt. Die östlichen Kirchen denken eher umgekehrt, für sie ist Kirche oder Gemeinde das Resultat und die Konsequenz des Gottesdienstes. Sie scheut sich vor Eingriffen in den Liturgiebestand und fügt eher neue Dinge hinzu, als dass sie alte streicht. Sie kann aber in einer pastoralen Situation kürzen. Für sie ist die Kirche - verkürzt gesagt - Funktion des Gottesdienstes.

Einen parallelen Ansatz dazu kann man auch in der Theologie der geistlichen Ämter erkennen. Westliche Kirchen sehen in ihnen ebenfalls eine Ordnung oder Funktion des kirchlichen Lebens. Änderungen im Bereich der Ämter, z.B. die katholische Neuordnung der früher sogenannten „niederen Weihen", Einführung von Kommunionhelfern und Kommunionhelferinnen oder Segnern und Segnerinnen, außerordentlichen Taufspendern und Taufspenderinnen oder anderen pastoralen Mitarbeitenden werden funktional begründet. Auch bei der aktuellen westlichen Diskussion um die Frauenordination scheint es ein charakteristisches wiederkehrendes Stufenmodell zu geben. Man befragt, Schrift und Tradition oder Bekenntnis, ob es Einwände gegen sie geben könnte. Man diskutiert, ob es eine formale Ordnungsfrage sei oder die dogmatische Glaubenssubstanz angreife.[19] Man denkt, was man als theologisch richtig erfasst hat, kann man liturgisch umsetzen. Man fragt eigentlich nicht, was sagt die gottesdienstliche Erfahrung und die religiöse Eigengesetzlichkeit zu diesen Fragen. Man übersieht die Frage, welche Eigengesetzlichkeiten der Gottesdienst selbst zu dieser Diskussion anbietet.

Das geistliche Amt ist von seinem Wesen her so eng mit dem Gottesdienst verbunden, das eine bloß funktionale Beschreibung seiner Aufgaben nicht ausreichen. Die nicht allein rational zu erfassenden transzendenten Akzente, die für den Gottesdienst relevant sind, gelten auch für die Geistlichen. Das Berufungsgeschehen der Amtsträger und Amtsträgerinnen und deren Verbindung zum Dreieinigen Gott, zum Altar und zur Gemeinde sind von gottesdienstlicher Erfahrung durchtränkt.

Begleitend zu diesem blinden Fleck in den Fragestellungen ist das Phänomen, dass man im Westen die Überlegungen und Aussagen der orthodoxen Theotokologie, vielleicht aus Angst vor der römischen katholischen Mariologie übersieht, und nicht auf die Frage gottesdienstliches Amt be-

[19] Armin Wenz, *Der Streit um die Frauenordination im Luthertum als paradigmatischer Dogmenkonflikt*, in: „Lutherische Beiträge" 12 (2), S. 103-127.

zieht.[20] *Paul Evdokimov (1901-1970)* führt aus: „Das Heil kommt nur aus der Heiligkeit, diese wohnt der Frau selbst unter den Bedingungen des heutigen Lebens tief inne… Jede Frau besitzt eine angeborene Innerlichkeit, eine Art Vertrautheit mit der Überlieferung, der steten Fortdauer des Lebens. In Gott fällt Existenz und Essenz, fällt Sein und Wesen zusammen. Die Frau ist am ehesten fähig, sich dem Wesen und Sein in Heiligkeit und in der Kraft der Demut zu verbinden.

Denn die Demut ist die Kunst, genau am zugewiesenen Orte zu stehen."[21] Man könnte an diesem Punkt anknüpfen und über die Frage der Heiligkeit des geistlichen Amtes und der Berufung in dieses Amt sprechen. Dieses würde vermutlich in einer gegenwärtigen Diskussion über die Frauenordination in Gremien und Kirchenvorständen erschrecken. Man würde sagen, es geht gar nicht um die Heiligkeit, sondern um die Funktion und um „Macht und Recht".

Genauso wenig wie der Gottesdienst ist das geistliche Amt machbar oder als Produkt zu verstehen. Die Tragik der westlichen Bemühungen ist, dass sie übersehen, dass das, was theologisch richtig oder als richtig erkannt ist, auch mit der religiösen Wahrheit übereinstimmen und kongruent bleiben muss.

Vielleicht gibt es ja richtige religiöse Rezeptionen falscher oder unklarer theologische Ansätze. Man findet in der Liturgiegeschichte die Adaption eigentlich aus anderen Zusammenhängen stammenden Elementen. Ein Beispiel dafür ist das traditionelle, inzwischen aber getilgte Schlussevangelium der katholischen Messe, das als dankbare Vertiefung des Inkarnationsaspektes der Eucharistie erlebt wurde.

Getaufte Archetypen

Die analytische Psychologie kennt seit dem 20. Jahrhundert das offene Konzept der „Archetypen", die nach dem Ansatz von *Carl Gustav Jung (1875-1961)* dem kollektiven Unterbewusstsein zugehörige Grundstrukturen menschlicher Handlungsmuster kennzeichnen. Die Archetypen sind tief in der menschlichen Seele verankert, können aber durch Bilder, Träume,

[20] Michael Schneider, *Der Mariensinn der Schöpfung*, (Radio Horeb, 17. Mai 2023), http://synaxe.de/radio/radio_2023/radio_2023_05_17_mariensinn_der_schoepfung.pdf, abgerufen 01.05.2024.

[21] Paul Evdokimov, *Die Frau und das Heil der Welt*, Moers, 1989, 247.

Symbole und Riten entschlüsselt werden.[22] Der religionskritische *Sigmund Freud (1856-1939)* geht von einer Ambivalenz der Erfahrung des Heiligen aus, die sowohl zu Heilung als auch zur Besessenheit führen kann, eröffnet aber die Götterwelten des Judentums, der Antike und des Katholizismus als Ausdruck von durch menschliche Angst und Schwäche verursachten Übertragungsphänomenen.[23]

Für den Begründer der „Tiefenhermeneutischen Kulturanalyse" *Alfred Lorenzer (1922-2002)* vereinigt das Ritual als Mittelpunkt und Bindeglied alle Symbolebenen im sakralen Raum. Das Ritual ist die personale Mitte eines Gesamtkunstwerkes und funktioniert durch Wahrnehmungen in sinnlich- symbolischen Interaktionsformen. Das Ritual ist zugleich eine geschichtsübergreifende Verklammerung. Seine Texte sind Bedeutungsträger, die mit ihrem präsentativ-poetischen Gehalt vor einer Ideologisierung von Religion schützen. Das Ritual führt das Numinose einer theistischen Welterklärung zusammen mit der subjektiven Emotionalität des Einzelnen und trifft dort auf seine Sehnsucht, sein Glücksverlangen und auf seine sinnlichen Wünsche.[24] Lorenzer vertritt eine Metapsychologie, deren Struktur er an Hand ihrer Sprachspiele und Interaktionsformen erschließen kann. Diese Metapsychologie vereint die Erkenntnisse der Naturwissenschaft mit der Analyse von Sinnstrukturen und verbindet Schicksal und Erlebnis des Menschen.[25] Lorenzer bezieht sich mit seinem Ansatz auf die Werke des Philosophen *Ernst Cassirer (1874-1949)*, der den Menschen als „animal symbolicum" betrachtet. Wie Cassirer meint, muss das Prinzip des rationalen Erkennens, das die Philosophie der Neuzeit geprägt hat, abgelöst werden durch die Pluralität von symbolischen Formen, die spezifische und spontane Ausdrucksformen des menschlichen Geistes bekunden.[26] Der Mensch vollzieht die Sinnschöpfung seines Lebens durch die Symbole. Diese verknüpfen den Bedeutungsgehalt des menschlichen Lebens mit sinnlichen Zeichen. Sie verklammern Mythos und Wissenschaftlichkeit und machen dem Menschen die Welt zugänglich.

[22] Jolande Jacobi, *Die Psychologie von C.G. Jung*, Ostfildern, 2012.
[23] Lydia Morinelli, *„Meine alten und dreckigen Götter" aus Sigmund Freuds Sammlung*, Frankfurt, 1998; Peter- Andre Alt, *Sigmund Freud. Der Arzt der Moderne*, München, 2016.
[24] Alfred Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter*, Frankfurt, 1992, 179-188.
[25] A. Lorenzer, *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Frankfurt, 1970, 39-63.
[26] Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen: Zweiter Teil - Das mythische Denken*, Hamburg, 2010, 258-273.

Der christliche Gottesdienst berührt die religiöse Welt der übergeordneten Tiefenstrukturen, der „primären Tendenzen“[27], mit denen der Mensch ausgestattet ist. In der Liturgie treffen, westlich gesprochen, Natur und Gnade des sich inkarnierenden und opfernden Christus, östlich gesprochen, die verborgene und vergöttlichende Energie des Dreieinigen Gottes auf die Symbolwelt des Geschöpfes Menschen und lösen in ihr und damit im ganzen Menschen eine Kettenreaktion aus. Die Offenbarung des Dreieinigen Gottes im Kultus umfängt den Zusammenhang von Unbewusstem und Bewussten, von Lebensweg und Augenblick, von Angst und Hoffnung, von Verstehen und Unverständnis, von Wollen, Vollbringen und Scheitern. Die Berührung der Göttlichen Liturgie mit den primären Tendenzen der menschlichen Disposition verwandelt den Menschen vom „animal symbolicum“ zum „animal liturgicum“. Man kann die Geheimnisse einer solchen Begegnung jedoch nicht einfach nach methodisch-psychologischen Kriterien entschlüsseln, bewerten und verstehbar machen oder simpel narrativ entschlüsseln. Die Archetypen des christlichen Gottesdienstes sind nur mit einem besonderen mitgelieferten Entschlüsselungssystem fruchtbar zu machen. Die Begegnung von Liturgie und Primärtendenzen lassen nämlich „getaufte Archetypen“ entstehen. Das heißt, die Welt der Archetypen trägt eine sakramental verwandelte Vision des Reiches Gottes in sich. Dabei handelt sich auch um eine „eucharistisierte Götterwelt“, die die menschlichen Gottesvorstellungen und-erfahrungen in ein besonderes göttliches Magnetfeld stellt. Die getauften Archetypen sammeln sich um die Vision der Eucharistie. Der Dreieinige Gott kann die Mächte der Archetypen bekehren und verwandeln und damit die Menschen in seinen „primären Tendenzen“ berühren. Die christlichen Gottesdienste enthalten beides, die religiös offenen und „gläubigen“ Gottesstrukturen und die „gläubigen“ Wege der Interaktion mit diesen Strukturen. Und so ausgestattet wird der Glaubende in die Welt gesandt.

Instinktverhalten

Es gibt eine Instinkt-Dimension, mit der man dem Gottesdienst begegnet. Sie ist die die angeborene Urteilskraft, ohne Überlegung das Nötige und Richtige zu erkennen und zu tun.[28] Diese Instinkt-Dimension wird in der

[27] Hans-Dieter König (u.a.), *Alfred Lorenzer zur Einführung*, Opladen, 2020, 39-62.

[28] Mirjam Schmitz, *Instinkt, das Tier in uns*, Köln, 2013; Hasard Lee, *Die Macht des Instinktes*, München, 2024.

traditionellen Liturgik kaum benannt, ist aber trotzdem vorhanden. Ein Beispiel für einen instinktiven Hinweis findet man in Martin Luthers „Kleinen Katechismus" von 1529. Im „Ersten Hauptstück", das die Zehn Gebote behandelt, werden die Erklärungen eingeleitet mit der Aufforderung: „Wir sollen Gott fürchten und lieben". Dieses ist als eine beispielhafte instinktive Haltungsanweisung auch auf den Gottesdienst anzuwenden. Es können Gottesdienste aller Art gefeiert werden musikalisch, pädagogisch, dramaturgisch perfekt, im Fernsehen übertragen. Fehlen die Dimension Gottesfurcht und Liebe, werden sie instinktiv nicht als echt wahrgenommen. Der Abschnitt des Johannesevangeliums Kapitel 10 von der „Tür zu den Schafen" beschreibt die Instinkt-Dimension der Schafe als entscheidend für die Nachfolge und Rettung des Lebens. Die Frage nach der Wahrheit, also die Frage nach dem, was von oben ist oder nicht, ist im Johannesevangelium insgesamt mit einer solchen Instinkt-Dimension mehr verbunden als mit einem aufklärerischen humanethischen Ansatz.

Die Instinktdimension wird vom Sensus der Volksfrömmigkeit sowieso als gegeben angenommen und auf das Glaubensverhalten und Teilhabe an den Riten übertragen. Ein Beispiel ist das Begräbnis aller Verstorbenen mit dem Gesicht nach Osten auf den kirchlichen Friedhöfen der Dörfer. Dieses ging auf städtischen Friedhöfen verloren und ist bei Urnenbeisetzungen gar nicht mehr relevant.

In diesem Instinkt geht es z.B. auch um die Gegenwart des Heiligen im Gotteshaus. Ein interessantes Beispiel aus der Literatur dafür ist die Schilderung des orthodoxen Autors Vladimir Volkoff *(1932-2005)* (Kryptonym Lavr Divomlikoff) in seinem Roman „Der Verräter". Er erzählt, dass die Heiligen, die in den Ikonen des orthodoxen Gottesdienst präsent sind, sich anscheinend aus den Ikonen zurückziehen können, wenn im Gotteshaus etwas Unheiliges oder gar Verbrecherisches geschieht, aber zu heiligem Gottesdienst pünktlich wieder da sind.[29] Der Instinkt der Gläubigen schreibt dem Gotteshaus und auch dem Gottesdienst selbst zu, „eine verzauberte Welt, in der sich alle Zusammenhänge verändern, die sozialen, physikalischen und mathematischen Gesetze nicht mehr gelten…" zu sein.[30] Es gelten die Macht des Gebetes, die Vision des Gottesreiches und das „satis est" der Anwesenheit des Dreieinen, der die irdischen Ansätze umdrehen kann. Um im Bilde

[29] Lavr. Divomlikoff, *Der Verräter*, Wien/Hamburg, 1973, 69.
[30] Lavr. Divomlikoff, a.a.O, 55.

Volkoffs zu bleiben, nicht nur wir treten im Gottesdienst zu den in den Ikonen anwesenden Vollendeten hinzu, um uns in ihre hilfreiche Gemeinschaft zu stellen. Sondern die in den Ikonen anwesenden Vollendeten warten ungeduldig auf uns, weil sie mit uns beten wollen.

Der Dreieinige Gott hat allerdings die souveräne Freiheit, sich im Gottesdienst als der Anwesende (deus revelatus) zu erweisen und erfahrbar zu machen oder als der Abwesende (deus absconditus) eigentümlich fern zu sein. Er hat die Macht, im Gottesdienst zu berühren, fremd zu bleiben oder zur gleichen Zeit etwas Erbetetes zu erfüllen. Diejenigen, die im geistlichen Amt dienen, müssen ihren Dienst tun, wie Gott in diesem Dienst agiert, ist ihnen entnommen. Die Bischöfe müssen segnen. Ob der Dreieinige Gott mit ihrem Segen selbst segnet oder etwas lenkt und bewirkt, oder sogar, drastisch gesprochen, in ihrem Segen einen Fluch wirken lässt, dieses bleibt uns verborgen und kann allenfalls im Rückblick vermutet werden.

Die Dialektik des Innerer Weges

Zum hermeneutischen Schlüssel der Liturgie gehören verschiedene, zumeist sich dialektisch ergänzende Charakteristika. Der Kultus findet an einem geheiligten Ort statt, an dem der Dreieinige Gotte sich nach seinem Willen finden lassen will. Dieser steht für alle Orte der Welt, und für alle besonderen Stätten, an denen sich Gott offenbart hat. Die Liturgie findet zu einer besonderen Zeit statt, in der Ewigkeit und Zeit übereinstimmen und eine verdichtende Dimension der Gottesnähe spürbar werden kann nach seinem Willen. Die Grundelemente der Liturgie sind Gebet, Ehrfurcht, Gottesliebe, Danksagung, Darbringung (Opfer), Bitte um den Heiligen Geist (Epiklese), Gedächtnis der Heilstaten Gottes (Anamnese), den Lobgesang singen (Doxologie du Segen), erfüllter Umgang mit Abschnitten aus der Hl. Schrift. Alle diese Elemente werden oft an einem besonderen Ort im Verlauf des Gottesdienstes festgemacht, sind aber in jedem einzelnen Teil und im Gottesdienst insgesamt vorhanden. Die Ausdrucksformen der Liturgie sind die Grundelemente des irdischen menschlichen Lebens: Sprache, Singen, Essen, Trinken, Hören, Waschen, Bereuen, Reinigen, Erinnern, Denken, Wünschen, Lieben, Schmücken, Sitzen, Stehen, Knien, Gemeinschaftsformen. Zeit, Ort und die Elemente werden dem Dreieinen dargebracht und werden von ihm verwandelt zurückgegeben (Consubstantiation, Distribution). Der Mensch, von Gott gerufen, betritt diese verwandelnde Welt um

dort als Einzelner mit seiner Situation einen inneren Weg zusammen mit der Gemeinschaft der Glaubenden zu gehen.

Dieser innere Weg ist ein geleiteter Weg und durchläuft die Etappen des Weges zur mystischen Christusbegegnung. Diese Schritte werden oft skizziert als das Gebet für die Sorgen des Lebens, das Ablegen der Sorgen; der Dialog mit dem in der Verkündigung gegenwärtigen Christus; die Darbringung des Lebens als opfernde Hingabe, ein Bekenntnis der Liebe; das zeitweise Betreten einer Ruhe und Geborgenheit in Christus. In dieser Dialektik werden scheinbare Unverständlichkeiten verständlich und Gegensätze zu Ergänzungen. Es ist ein archetypischer Spiegel, dem der Menschen begegnet und in dem er sich selbst in einer Vielzahl von Gegensätzen findet. Ein gutes Beispiel für diesen Typ der Hermeneutik sind die beiden Hauptikonen, denen der orthodoxe Christ rechts und links von der königlichen Pforte im Gotteshaus begegnet. Rechts der Christus, der Sohn des himmlischen Vaters; links der Christus auf den Armen der irdischen Mutter. Ein doppelter unaussprechlicher Ansatz verschmilzt zu einer existentiellen Wahrheit dessen, der vor diesen Ikonen betet.

Die Liturgie wird selbst zum Grundtyp einer Masterstory, die nicht nur über etwas berichtet, was den Menschen erreichen soll, oder die den Menschen belehren soll. Die Liturgie ist der Archetyp der Masterstory, die den Glaubenden zum Teil der Masterstory selbst macht. Die Masterstory geschieht an und mit dem gesamten Menschen. Die ganze Liturgie ist die sakramentale, archetypische Masterstory, die dem Leben des Einzelnen Glaubenden und der Gemeinschaft der Glaubenden in einem Lebensprozess zugeeignet wird.

Wenn der Gottesdienst nur ein Verschiebebahnhof von politisch-ethischen Versatzstücken, Inszenierungen und Selbstdarstellungen sein soll, wird er vom heilsrealistischen Instinkt der Glaubenden und sogar der Nichtglaubenden als unzulängliche Ideologie angesehen. Auch der Mensch, der nicht zu glauben vermag, ist als „animal liturgicum“ geschaffen und behält dessen Instinkte. Er folgt nur anderen Liturgien. Der sogenannte aufgeklärte Mensch als „animal rationale“ hat nicht begriffen, dass der Gottesdienst keine ideologische nominalistische Veranstaltung ist, sondern der Instinkt

der Offenbarung, das Atmen des Sauerstoffes der himmlischen Welt[31]. Diesen Instinkt kann niemand ausrotten. Versucht man, gegen ihn zu kämpfen, gerät man in eine fast triebhafte Zwanghaftigkeit, Überheblichkeit und Zerstörungslust und spricht dabei das Urteil über sich selbst.

In einer archetypischen Liturgik geht es um den „eschatologischen Instinkt", der seine Heimat im Gottesdienst gefunden hat und als Inkarnation des Christus und als Offenbarung des Dreieinigen erlebt wird. Im gewachsenen Ritual wird der Instinkt für den gegenwärtigen Christus bewahrt. Der gegenwärtige Christus war immer die Besonderheit der christlichen Versammlung seit der Auferstehung Christi. Nikolaj Gogol sagt, und es klingt sehr lutherisch, katholisch und orthodox zugleich: „Auf dem Altar liegt nicht das Abbild, nicht der Schein des Leibes, sondern der Leib des Herrn selbst, der auf Erden litt, Backenstreiche erduldete, bespien und gekreuzigt wurde, auferstanden und zum Himmel aufgefahren ist und sitzet zur Rechten des Vaters".[32]

[31] Helmut Echternach, *Auf Gottes Wegen*, Hamburg, 1962, 28-49.
[32] Nikolaj Gogol, *Betrachtungen über Göttliche Liturgie*, Würzburg, 1989, 83.

BISERICA ȘI LUMEA ÎN TEOLOGIA PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE

Pr. Prof. Univ. Dr. Emerit Ștefan Buchiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”
Universitatea din București

Abstract:

In order to evaluate the theological contribution of Father Dumitru Stăniloae to the deepening of the cosmological, anthropological and ecclesiological dogmas, as well as their inner relationship, to which the title of the present study refers, it will first be necessary to identify their relationship to the Trinitarian and Christological dogmas. It should be noted that the concept of "world" in the theological thinking of Father D. Stăniloae means man and the cosmos, both discovering their value and meaning through their relationship to the Triune God and through their ecclesial vocation. This explains the fact of their unity in distinction, their inner relationship revealing the dependence of the cosmos on man, but also the concomitant dependence of man and the cosmos on God, the only absolute and eternal One.

Keywords:

Church, human being, world, Dogmatic Theology, Dogma, Father Dumitru Stăniloae

Un specific al teologiei părintelui Dumitru Stăniloae îl constituie afirmarea unei relații interioare între toate dogmele Bisericii Ortodoxe, care își are izvorul, în mod concomitent, în triadocentrismul și hristocentrismul lor, fundamentat biblic și patristic, exprimarea și

interpretarea acestei relații fiind caracterizate de o viziune personalist-comunitară și purtând pecetea spiritualității filocalice ortodoxe. În acest sens, pentru a putea evalua contribuția teologică a părintelui Stăniloae la aprofundarea dogmelor: cosmologică, antropologică și eclesiologică, precum și a relației lor interioare, la care se referă titlul referatului meu, va trebui mai întâi să identificăm raportarea lor la dogma trinitară și la cea hristologică. Vom preciza că prin conceptul de „lume" în gândirea teologică a părintelui Stăniloae se înțeleg omul și cosmosul, ambele descoperindu-și valoarea și sensul prin raportarea lor la Dumnezeu-Sfânta Treime și prin vocația lor eclesială. Așa se explică faptul unității lor în distincție, relația lor interioară relevând dependența cosmosului de om, dar și dependența concomitententă a omului și a cosmosului de Dumnezeu, Cel singur absolut și etern.

Dumnezeu, Creatorul omului și al și cosmosului

„Dumnezeu n-ar putea fi Creator dacă n-ar fi bun. Iar bun n-ar putea fi dacă n-ar fi Persoană în relație cu altă Persoană din veci, mai bine-zis cu alte două Persoane. N-ar fi Creator dacă n-ar fi Treime, dar și invers: dacă lumea aceasta n-ar fi creată, n-am putea crede că există un Dumnezeu bun, conștient și liber. În acest caz n-ar exista nicăieri bunătate și libertate. Lumea creată este o dovadă a unui Dumnezeu bun, liber și conștient"[1]. Prin aceste considerații teologice părintele Stăniloae explică originea lumii, care se află în sânul Sfintei Treimi, în voința și iubirea veșnică a celor trei Persoane divine. De aceea structura comunitar-perihoretică treimică se va reflecta la nivel creat iar părțile componente ale Cosmosului vor constitui o unitate în diversitate. Constatările științei de astăzi vin în sprijinul afirmației că lucrurile nu au o existență izolată, autonomă, ci stau în cea mai strânsă relație, există unele prin altele și unele pentru altele[2].

Pe lângă relaționalitatea tuturor celor create, ca un reflex al relaționalității interpersonale supreme din Sfânta Treime, părintele Stăniloae afirmă și o relație directă dintre Dumnezeu și creație, asigurată de energiile divine creatoare și proniatoare, folosind conceptul de „împărtășire" de Dumnezeu a

[1] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura BASILICA a Patriarhiei Române, București, 2013, pp. 461-462.

[2] Cf. Pr. Ștefan Buchiu, *Cosmologia în opera părintelui Stăniloae și implicațiile ei ecologice*, în „Ortodoxia", LV (2003), nr. 3-4, pp. 60-61.

creației, condiție indispensabilă a persistenței ei în existență: „Lumea creată n-ar putea veni la existență și nici dura în existență fără împărtășirea de Dumnezeu într-un anumit mod. Ea nu e făcută din ceva: nici din ființa lui Dumnezeu, nici din altceva. Dar atunci înseamnă că își datorează existența exclusiv puterii lui Dumnezeu, care se manifestă în lucrarea Lui. Fără lucrarea Lui n-ar putea veni la existență o lume deosebită de Dumnezeu. Ea există și durează datorită puterii lui Dumnezeu, dar nu e însăși puterea lui Dumnezeu"[3]. Prin urmare, actul creației angajează pe Dumnezeu chiar în ființa Sa, în care El este și rămâne absolut transcendent față de cele aduse la existență prin voința Sa. În același timp, trebuie afirmat că puterea și lucrarea Lui, care izvorăsc din ființa Lui și sunt subiectivate de Persoanele treimice, pot străbate acest transcendent pentru a se coborî la nivelul făpturii și pentru a lucra în imanența cosmosului. De aici decurg consecințe practice ale acestei lucrări proniatoare treimice, nedespărțită de lucrarea divină creatoare: necreatul se lasă împărtășit de creat, iar creatul are vocația să se ridice peste relativitatea sa, în unire cu necreatul. În acest mod se revelează faptul că fundamentul ultim al creatului îl constituie necreatul sau spiritul. În termeni dogmatici, acest spirit de care se împărtășește făptura creată îl reprezintă lucrările dumnezeiești sau energiile divine necreate și veșnice, care izvorăsc din ființa lui Dumnezeu și sunt dependente de voința Lui[4], fiind activate de Cele trei Ipostasuri dumnezeiești.

Așa cum se cunoaște, Sf. Atanasie cel Mare a demonstrat în veacul al IV-lea inexistența unui antagonism între spirit și materie și, deci, posibilitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu în creație. Acest adevăr de credință este reafirmat cu putere de părintele Stăniloae, care adaugă și mărturia Sf. Grigorie Palama cu privire la distincția dintre ființă și energii în Dumnezeu, deoarece astăzi se susține din nou o cosmologie autonomă, chiar și de către unii creștini eterodocși. Teologia ortodoxă mărturisește, prin urmare, că *materia nu se opune spiritului și că unicul mod de existență a acesteia îl reprezintă tocmai împărtășirea continuă de lucrarea spiritului,* care o pătrunde și o transfigurează. A doua coordonată definitorie a cosmologiei părintelui Stăniloae o reprezintă afirmarea *fundamentului spiritual nevăzut al creației*, prin care aceasta rămâne permanent deschisă lucrării lui Dumnezeu în ea. Pornind

[3] Pr. prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 467-468.
[4] Pr. prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 469.

de aici ilustrul nostru dascăl de teologie va defini creștinismul drept „taina materiei îndumnezeite"!

În viziunea părintelui Stăniloae cosmologia ortodoxă este paradoxală: deși a fost creată din nimic, lumea a fost structurată prin lucrarea Logosului divin și prin puterea Duhului Sfânt să posede capacitatea de a fi într-o comunicare cu Dumnezeu prin puterile naturale pe care El i le-a dat, aducându-o la existență. De precizat însă că aceste puteri naturale nu sunt autonome, ci sunt analoage cu puterile divine supranaturale, după chipul cărora au fost create și cărora li se deschid în mod continuu. Iar posibilitatea unirii lucrărilor necreate divine cu lucrările create ale omului și ale cosmosului este dată în raționalitatea creației, imprimată făpturii de către Logosul divin creator și proniator.

Întrucât lucrurile și ființele acestei lumi, ca de altfel și ființele îngerești, își au modelele lor în rațiunile veșnice și necreate din Persoana Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, se înțelege că El poate lucra asupra lor tocmai prin aceste rațiuni, atrăgându-le la un dialog creator cu El, în calitate de Rațiune divină supremă. „Raționalitatea materiei", sintagmă scumpă părintelui Stăniloae, servește și ca bază a intervenției proniatoare și mântuitoare a Creatorului în lume și în istorie, dar și ca mijloc de dialog, prin care omul „urcă la o viață de comuniune spirituală și la conștiința unor sensuri și scopuri mai înalte ale naturii. În calitate de ființă rațională care cunoaște din ce în ce mai bine raționalitatea naturii și sensurile ei, omul devine prin ea, el însuși mai rațional fiindcă își actualizează din ce în ce mai mult rațiunea lui"[5].

Raționalitatea creației indică și ea, în mod similar relaționalității lucrurilor și ființelor dar și structurii lor spirituale, un mod general de reflectare a chipului lui Dumnezeu în cosmos și în om. Mai mult poate decât celelalte două, acest al treilea element constitutiv al cosmologiei părintelui Stăniloae evidențiază relația interioară, de maximă intensitate, care leagă pe Dumnezeu-Sfânta Treime, cu lumea în mod distinct. Raționalitatea tuturor componentelor cosmosului, dar și a lui ca întreg, justifică odată mai mult *teonomia creației*, faptul că lumea își are nu numai originea și sensul, ci și centrul de sprijin în Dumnezeu Creatorul și Proniatorul ei.

Inspirat de teologia Sf. Maxim Mărturisitorul, părintele Stăniloae identifică și un alt aspect al cosmologiei, care le confirmă și le completează pe cele

[5] Pr. prof. D. Stăniloae *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, Ediția a V-a, Editura BASILICA a Patriarhiei Române, București, 2018, pp. 360-361.

menționate anterior: ne referim la calitatea lumii de *dar al lui Dumnezeu adresat omului*, ceea ce dovedește și mai mult că lumea își are originea în bunătatea nesfârșită și dezinteresată a lui Dumnezeu-Sfânta Treime. Această calitate sau atribut al lumii are avantajul de a evidenția distincția pe care o face Dumnezeu între om și lume, ultima urcând spre om ca spre un vârf sau centru al său, care o deschide și pe ea, odată cu sine, dialogului sfințitor cu Dumnezeu. Această dimensiune a creației atestă faptul că sensul ei ultim se află deasupra sa, o transcende, fiindcă darul primit se cere întotdeauna întors cu mulțumire dăruitorului, întemeind și susținând prin această mișcare o relație iubitoare deschisă spre infinit. Comuniunea cu Dumnezeu, la care este chemată și susținută întreaga creație, se exprimă și se întărește prin acest circuit al iubirii jertfitoare și dăruitoare, al cărui început, dar și sfârșit, este în Sfânta Treime. Faptul că Dumnezeu a așezat o cruce pe acest dar simbolizează faptul că omul nu trebuie să se lase amăgit și dominat de imaginea actuală a lumii, care este trecătoare, vremelnică, ci devenind responsabil de întreaga creație, are datoria să o privească în sensul ei spiritual, adică să fie capabil a o jertfi, odată cu sine, lui Dumnezeu, prin transfigurare[6].

Prin afirmarea vocației ascetice a lumii și a omului părintele Stăniloae racordează teologia cosmologică la filonul filocalic al spiritualității ortodoxe. Așa se explică de ce *optimismul cosmologic,* corelativ cu cel *antropologic*, nu se transformă niciodată în teologia dânsului în triumfalism. Crucea, în viziunea autorului, este cea care salvează lumea și pe om de tendința de autonomizare sau de separare de Dumnezeu. Crucea mai înseamnă, însă, și vocația sfințirii, care este proprie lumii și umanității și prin care se merge spre realizarea asemănării cu Dumnezeu prin har. Părintele Stăniloae afirmă în acest sens: „Întorcând lui Dumnezeu darul naturii prelucrate prin asceza muncii noastre, prin imprimarea acestei cruci în ele, o sfințim pe aceasta, îi luăm caracterul de izvor ușor de plăceri și ne sfințim pe noi înșine”[7].

Prin aspectele sau dimensiunile analizate anterior devine evident faptul că lumea nu reprezintă ultimul scop al existenței omului sau ultima realitate; ea își primește valoarea numai de la Dumnezeu și o păstrează și o afirmă doar în măsura în care relația sa cu El nu este slăbită sau ignorată de către oameni. Caracterul triadocentric al creației prin care se exprimă relația directă și permanentă a lumii cu Dumnezeu-Sfânta Treime se află, prin ur-

[6] Cf. Pr. Șt. Buchiu, *Cosmologia în opera părintelui Stăniloae și implicațiile ei ecologice*, p. 63.
[7] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, p. 359.

mare, în centru cosmologiei părintelui Stăniloae.

Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu – Pantocrator al creației

Lumea își descoperă fundamentul ei rațional-spiritual, corelativ cu cel trinitar-comunitar, prin raportarea ei la Logosul divin sau Rațiunea Tatălui, prin Care ea a venit la existență. Omul însuși, ca parte superioară a creației, își revelează taina existenței sale doar prin Hristos, Logosul divin întrupat, al Cărui chip creat este, tot așa cum lucrurile sunt chipuri create sau plasticizate ale rațiunilor divine, care se află în Rațiunea supremă, adică în Cuvântul veșnic al Tatălui. De aceea nici omul și nici lumea nu pot fi înțelese și definite corect decât prin raportare la Cel ce este și Se face centru unic al umanității și al cosmosului. Acest adevăr de credință este exprimat astfel de părintele Stăniloae: „Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu a fost în lume de la începutul ei, pe de o parte prin rațiunile lucrurilor, care sunt chipuri create și susținute de rațiunile Lui eterne, pe de alta prin persoanele umane, care în raționalitatea lor vie, sunt chipurile ipostasului Lui însuși, create cu scopul ca să gândească rațiunile lucrurilor împreună cu Rațiunea divină personală, într-un dialog cu Ea”[8].

În cosmologia părintelui Stăniloae relația lumii cu Hristos, Logosul divin înomenit, derivă din relația ei cu Sfânta Treime; propriu-zis, lumea în general și omul în special au acces la Dumnezeu-Tatăl prin Fiul, de care stau în „atârnare” (dependență), prin rațiunile lor, ale căror modele sau paradigme necreate și veșnice se află în El. Această relație arată și mai concret modul în care lumea este *teonomă* sau *teocentrică*. Dacă am adăuga și relația specifică dintre Duhul Sfânt, Dătătorul de viață, și creație, asupra căreia nu vom stărui în acest referat, am avea o imagine completă asupra modului în care Sfânta Treime este „creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor”[9].

Revenind la relația dintre Fiul lui Dumnezeu și lume, vom preciza că ea nu se exprimă doar prin raționalitatea creației, înțeleasă ca o complexitate de sensuri imprimate de Cuvântul divin materiei și spiritelor create, ci și prin izvorul de energii divine necreate, de care creația se împărtășește prin intermediul Persoanelor treimice, aceste *energii sau lucrări eterne fiind în*

[8] Pr. prof. Dumitru Stăniloae *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 2, Ediția a V-a, Editura BASILICA a Patriarhiei Române, București, 2018, p. 7.

[9] A se vedea studiul cu același nume al părintelui Stăniloae, publicat în rev. „Ortodoxia”, nr. 2, 1986, pp. 14-42.

același timp rațiuni divine. Acest dublu aspect al legăturii interioare dintre cosmos și Hristos este explicat astfel de părintele Stăniloae: „Rațiunile divine sunt nu numai sensuri ale bogăției infinit de adânci a Logosului dumnezeiesc, ci și raze de viață divină și de putere, ce iradiază din oceanul de viață și putere ipostaziat în Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, ca și în Tatăl și în Duhul Sfânt”[10]. Ca Fiu al Tatălui, El este și izvor personal de viață și de putere, concomitent cu faptul că, în calitate de Logos al Tatălui, are toate rațiunile adunate în El. De aceea lucrurile sunt nu numai cuvinte sau rațiuni plasticizate, ci și „unități de putere și de viață. Lucrurile sunt chipurile create ale rațiunilor divine plasticizate, afirmă părintele Stăniloae, chipuri pline de putere și purtate de tendința unor nenumărate referiri între ele”[11]. Faptul că lucrurile posedă dintru început tendința de a fi în comuniune unele cu altele indică relaționalitatea care le-a fost imprimată și de care s-a făcut mențiune anterior cu referire la relația Sfintei Treimi cu lumea. Dacă din perspectivă treimică, ea constituie un reflex la nivel creat al relației perihoretice intratrinitare, din perspectivă hristologică ea reprezintă o concretizare a vocației spre atotunitate a tuturor rațiunilor plasticizate, care își au izvorul și modelul în Unica Rațiune divină.

Pentru întreaga creație, așadar, Hristos este viață și lumină: „În El era viața și viața era lumina oamenilor” (Ioan 1, 4). Dar nu numai pentru oameni, ci și pentru toate cele existente, fiindcă toate se împărtășesc de raționalitate și de viață. În acest context, părintele Stăniloae apelează la calitatea de *Pantocrator* a Logosului divin, care aruncă o lumină deosebită asupra relației dintre Hristos Mântuitorul și creație. Dacă în teologia apuseană medievală, lumea era considerată ca venind la existență „printr-un cuvânt poruncitor, care o ține despărțită de Dumnezeu pentru a arăta cât de slabă este o existență deosebită de El”[12], în teologia ortodoxă ea vine la existență prin „împărtășirea” de Dumnezeu, care este continuă și care Îl arată ca Atotțiitor. În timp ce Apusul a avut mereu preferință pentru Dumnezeu Atotputernicul, în Răsărit s-a păstrat imaginea Lui de Pantocrator, atribut care nu aparține numai Tatălui, ci și Fiului, demonstrând astfel că toate sunt în dependență de El. „Creația s-a făcut, precizează părintele Stăniloae, pentru a fi împlinită în Hristos”[13]. Acest adevăr de credință fundamental pe care se întemeiază

[10] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 2, p. 7.
[11] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 2, p. 7.
[12] Pr. prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 485.

întreaga cosmologie ortodoxă arată creația ca fiind *hristocentrică*, fără a înceta să fie concomitent și *triadocentrică*. Centralitatea lui Hristos pentru lume devine mult mai evidentă după Întrupare, atunci când Logosul divin creator Se face din iubire chenotică Logos divin mântuitor. Prezența Lui în umanitate și în întreaga creație este acum la un alt nivel, ea nu se mai reduce, așa-zicând, la rațiunea omului și la rațiunile lucrurilor. Întruparea apare în acest sens necesară, deoarece „prin orgoliu, oamenii au căzut de la vederea Persoanei creatoare și proniatoare prin lucruri (...) rațiunea rămasă în ființa umană și raționalitatea rămasă în lucruri nu mai avea în ele transparența Logosului dumnezeiesc, iar omul nu a mai avut în ele un ajutor împotriva pornirilor iraționale și a patimilor născute din ele”[14].

Crucea imprimată inițial creației de Dumnezeu și refuzată din mândrie și neascultare de către om, este reașezată în modul cel mai concret posibil „în mijlocul pământului” de către Hristos, Cel ce Se răstignește, sfințind și transfigurând materia Trupului Său, prin care se poate face vizibilă după Înviere, lumina divină necreată, căreia îi era destinat cosmosul dintru început. Prin asumarea crucii ca om, Fiul lui Dumnezeu arată că oamenii se pot ridica de la sensurile sensibile la cele inteligibile prin asceză, în unire cu Hristos cel răstignit. Părintele Stăniloae urmează aici gândirea teologică a Sf. Maxim Mărturisitorul, unind hristologia cu pnevmatologia, pentru a putea descifra în profunzime sensul cosmosului, al omului și al istoriei. Identificăm aici „o unire între hristologie și purificarea ascetică sau virtuțile omului, dobândite prin Duhul Sfânt”[15]. Tocmai crucea, prin care Mântuitorul Hristos Se descoperă ca dar suprem al Tatălui făcut nouă (Ioan 3, 16), este cea care descoperă *caracterul de dar al creației*, în solidaritate cu omul, ambele cerându-se după întoarcerea lor cu mulțumire lui Dumnezeu, ca daruri. Iar această întoarcere este echivalentă cu afierosirea lor, cu sfințirea lor prin Duhul Sfânt, Care este Duhul lui Hristos, Cel răstignit și înviat.

Un ultim aspect al *hristologiei cosmice* pe care l-a evidențiat cu precădere părintele Stăniloae este acesta: Mântuitorul Hristos este Pantocrator și prin întrupare, deoarece toată creația rămâne în ascultare de El, chiar și când Îl vede înomenit. „Sfinții Părinți, afirmă autorul nostru, au explicat această as-

[13] Pr. prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 480.
[14] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 2, pp. 12-13.
[15] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 21.

cultare, ca și spaima de care au fost cuprinse stihiile la moartea Domnului, prin referința lor față de Stăpânul creator și susținător al lor. Se poate vedea în aceste fenomene extraordinare legătura între Cuvântul Creator și cuvintele Lui sau ecourile lor create, întruchipate în lucruri. Atunci când Cuvântul susținător (proniator n.n.), devenit și om, Care stă într-o legătură specială și cu chipurile plasticizate ale rațiunilor divine și ale Lui, Se află în suferință, ele se resimt și se înspăimântă"[16].

Calitatea lui Hristos de Pantocrator se exprimă în mod special prin demnitatea Lui de Împărat, pe care a manifestat-o prin semne și minuni, ca om, înainte de Înviere, dar se arată și mai evident după aceasta, pentru ca să se arate desăvârșit la A doua Sa venire. Ca Împărat al Creației El are puterea să umple, prin lucrarea necreată a Duhului Sfânt, întreg cosmosul de energiile eterne ale dumnezeirii Sale, ce se împărtășesc prin umanitatea Sa transfigurată, așa încât El poate face în eshaton, prin Duhul Sfânt, și El Pantocrator al creației, toate lucrurile noi (Apcalipsa 21, 5), adică un cer nou și un pământ nou (Apocalipsa 21, 1)[17].

Dumnezeu, omul și cosmosul

O analiză teologică limitată doar la relația dintre om și cosmos, cele două componente ale creației, nu se întâlnește în opera părintelui Stăniloae, deoarece el a considerat că ea trebuie definită doar din perspectivă trinitară și hristologică. Lumea și omul, în calitate de creație a lui Dumnezeu-Sfânta Treime, nu pot fi definite nici în identitatea proprie și nici în relația lor directă decât prin afirmarea lor în relație continuă cu Dumnezeu și ca loc al prezenței Sale dinamice. Riscul autonomizării omului, ca și a creației, a fost sesizat pe deplin și tocmai de aceea cosmologia părintelui Stăniloae își descoperă *fundamentul trinitar*, chiar și atunci când este raportată la antropologie. De altfel, cea mai sintetică definiție a cosmosului pe care a formulat-o marele nostru teolog conține și o componentă antropologică: „Lumea este o cuvântare coerentă a lui Dumnezeu către om, într-o înaintare continuă. Ea își vădește și în aceasta sensul ei"[18]. O altă exprimare teologică explică și mai profund raportul pe care Creatorul însuși l-a stabilit între cele două

[16] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 2, p. 160.
[17] Cf. Pr. Șt. Buchiu, *Cosmologia în opera părintelui Stăniloae și implicațiile ei ecologice*, pp. 64-65.
[18] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, p. 355.

părți ale creației, om și cosmos: „Lucrurile sunt raționale cu acest dublu scop: de a fi de folos omului pentru a se întreține biologic, dar și în scopul de a spori spiritual prin cunoașterea sensurilor și a conformității tot mai înalte a lor cu el și al ultimului sens al lor, care e Dumnezeu, Care răspunde cel mai deplin setei de împlinire infinită a omului”[19]. Observăm din textul citat anterior că relația fundamentală dintre om și lume este dată în raționalitatea pe care Dumnezeu a așezat-o la baza creației Sale. Pe aceasta se întemeiază și conformitatea dintre om și lume, menționată în același text, care indică la rândul ei relația interioară a omului cu creația. „Raționalitatea lumii este pentru om și culminează în om”, afirmă în alt loc părintele Stăniloae, care continuă astfel: „O persoană s-a gândit la persoana omului când a creat omul. Dar așa cum cunoașterea lucrurilor progresează și se nuanțează, așa progresează și limbajul în bogăție și nuanțe. E un progres spre infinitatea Cuvântului dumnezeiesc, în care se cuprind nediferențiat rădăcinile infinite ale lucrurilor sau sensurile lor”[20].

Dumnezeu, în calitate de Creator și de Proniator, este Cel care Se adresează prin lume omului, prin aceasta legând indestructibil lumea de om și conferindu-i acesteia un caracter *antropocentric*. Dar părintele Stăniloae nu opune niciodată acest caracter celui *teocentric*, ci înțelege prin el doar faptul că „omul nu se poate concepe în afara naturii cosmice. Aceasta poate să însemne că nici natura nu-și împlinește rostul ei fără om, sau printr-un om care lucrează contrar ei. Prin coruperea, sterilizarea și otrăvirea naturii, omul face imposibilă existența sa și a semenilor săi. Astfel natura nu este numai condiția existenței omului singular, ci și a solidarității umane”[21].

Ideea conformității dintre cosmos și om este utilizată de părintele Stăniloae pentru a evidenția și pe această cale ancorarea creației prin om în Dumnezeu. Dacă lumea este conformă cu omul prin raționalitatea ei și prin deschiderea ei spre spiritual, iar omul la rândul lui are o anumită conformitate cu Dumnezeu prin Logosul divin de care „atârnă” și prin Duhul Sfânt, „Care-l face viu”, atunci se poate afirma că și cosmosul are o anumită conformitate cu Dumnezeu, desigur, la alt nivel, dar tot prin Logosul Tatălui și prin Duhul Sfânt, Care Și-au pus pecetea voinței și lucrării Lor peste întreaga creație spirituală și materială. Se demonstrează prin aceasta și mai mult in-

[19] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, pp. 369-370.
[20] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, p. 366.
[21] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, p. 338.

separabilitatea dintre om și cosmos din perspectivă teologică, solidaritatea lor în istorie, responsabilitatea omului pentru creație, dar și vocația lor comună eshatologică.

Valoarea spirituală a lumii pentru om reiese în mod clar doar atunci când omul o percepe ca dar al lui Dumnezeu. „Lumea arată în caracterul ei de dar al lui Dumnezeu, consideră părintele Stăniloae, că ea nu este ultima și absoluta realitate. Ea e necesară pentru om nu numai întrucât are trebuință să-i fie dată, ci și întrucât are trebuință de ea ca să o dăruiască, la rândul lui, pentru creșterea lui spirituală. Ea își vădește prin aceasta din nou caracterul ei educativ pentru om"[22].

Transparența spirituală a cosmosului o poate percepe omul doar când a parcurs, etapă după etapă, cunoașterea acestuia, depășind de fiecare dată pragul atins și tinzând tot mai departe și mai sus, căutând să se ridice la originea personală a tuturor rațiunilor și sensurilor lumii. Mergând pe drumul deschis de Sf. Maxim Mărturisitorul în cosmologia unită cu antropologia și ambele centrate hristic și trinitar, părintele Stăniloae înfățișează o viziune dinamică asupra urcușului omului spre Dumnezeu, mai întâi pe treptele raționalității și apoi pe treptele virtuților, spre desăvârșita comuniune cu Sfânta Treime, care începe în istorie și se împlinește în eshaton: „Depășirea fiecărui chip unilateral și al tuturor la un loc se face din intuirea unei desăvârșiri aflate mai presus de toate, în care chipurile își au izvorul și spre care tind, ajutate de însăși acea țintă finală. Formele și treptele umanizării înseși, pe care oamenii le doresc și le depășesc realizând sub impulsul lor alte chipuri ale lumii, își au originea în comuniunea unei iubiri interpersonale supreme și înaintează spre o comuniune perfectă din puterea ei și după asemănarea ei. Astfel raționalitatea naturii își găsește împlinirea ei supremă în realizarea sensului ultim al existenței umane, care constă în unirea acesteia cu Dumnezeu, sensul sau rațiunea supremă, mai presus de orice rațiune, cum ar spune Sf. Maxim Mărturisitorul (*Răspunsuri către Talasie*, 24)"[23].

Necesitatea lumii pentru om nu trebuie să-l conducă pe acesta la idolatrizarea ei; în același timp, însă, ea atestă faptul că omul nu-i poate ignora sensul ei spiritual prin care el se poate îmbogăți sau crește spiritual. Această creștere spirituală echivalează în același timp cu adâncirea comuniunii, atât cu Dumnezeu, cât și cu semenii. De aceea se poate vorbi de o dublă responsabilitate

[22] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, p. 355.
[23] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, p. 380.

a omului: față de Dumnezeu și față de lumea însăși, responsabilitate prin al cărui exercițiu sporește în comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, umanizându-se și desăvârșindu-se pe el însuși. „Dumnezeu ne cere pe de o parte un anumit respect al lucrurilor, pe de alta o anumită cumpătare în raporturile cu ele. Doar astfel se fortifică și se înnobilează spiritul nostru, dar se și promovează raporturile de dreptate, de respect și de iubire între oameni și între ei și Dumnezeu. Atitudinea contrară sau lăcomia e cea care aduce dezechilibru și conflict în raporturile dintre ei și depărtare de Dumnezeu”[24]. Important de subliniat este faptul că pentru părintele Stăniloae „responsabilitatea omului față de semenii săi este implicată în responsabilitatea sa față de natură iar acuitatea acestei responsabilități arată că ea are un temei într-o responsabilitate față de o Persoană supremă, care este Creatorul naturii și al oamenilor”[25]. În această responsabilitate comună se arată și mai mult unitatea care există între Dumnezeu, om și cosmos. Ea își arată în concret realitatea prin corespondența ce există între Rațiunea divină, cea umană și raționalitatea creației. Destinul lumii, vrea să spună părintele Stăniloae, este legat de destinul omului: dacă omul se sfințește, prin comuniunea sa cu Dumnezeu, și lumea primește, prin el, energiile sfințitoare, care fac din lume un transparent pentru Dumnezeu; dacă dimpotrivă, omul se alipește pătimaș de lume și de plăcerile ei, devenind robul stricăciunii, și lumea suferă în adâncul ei de răul necomuniunii și se închide lucrării omului[26].

Mesajul cosmologiei și al antropologiei părintelui Dumitru Stăniloae este unul pozitiv, optimist. Din perspectiva antropologiei ortodoxe cosmologia conține acest adevăr fundamental: „Dumnezeu a creat lumea pentru om, pentru ca lumea să o ridice la o spiritualizare supremă, cu ajutorul Spiritului suprem, pentru a se întâlni cu Dumnezeu într-o lume deplin spiritualizată prin unirea lui cu Dumnezeu (...) Lucrarea omului, întărită de puterea lui Dumnezeu, este în același timp o lucrare a omului și a lui Dumnezeu, o lucrare sinergică. Sinergia, afirmă părintele Stăniloae, e formula generală a lucrării lui Dumnezeu în lume”[27].

[24] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, pp. 372-373.
[25] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, p. 338.
[26] Cf. Pr. Șt. Buchiu, *Cosmologia în opera părintelui Stăniloae și implicațiile ei ecologice*, pp. 66-67.
[27] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Tom 1, p. 338.

Hristos, Logosul Tatălui, Biserica și lumea

Inspirat din teologia Părinților Bisericii, părintele Stăniloae afirmă o relație interioară între Biserică, lume și umanitate, cea dintâi fiind în gândirea eternă a lui Dumnezeu cea în care să se unească și să se sfințească celelalte două, unindu-se prin har cu Dumnezeu-Sfânta Treime. Concepția despre caracterul și vocația bisericească a cosmosului este preluată de la Sf. Maxim Mărturisitorul, a cărui viziune cosmologică și-a pus în mod decisiv amprenta pe teologia părintelui Stăniloae. În lucrarea sa „Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă", el ia ca punct de plecare tocmai concepția Sfântului Maxim, definind locașul bisericesc drept „chip al creațiunii cosmice și umane"[28]. Cosmosul și ființa umană pot fi considerate „biserici în devenire", aflate într-o mișcare de înaintare continuă spre Dumnezeu. Prin aceasta se afirmă implicit că în planul lui Dumnezeu Biserica este anterioară cosmosului, servindu-i ca paradigmă, ca sens și ca scop. Același lucru se poate afirma și despre persoana umană, ceea ce evidențiază și mai mult relația interioară dintre om și cosmos. Cele trei realități voite de Dumnezeu: Biserica, omul și cosmosul nu sunt opuse între ele și nici separate, chiar dacă mișcarea lor spre Dumnezeu diferă ca intensitate. Este drept că, așa cum afirmă părintele Stăniloae, „numai comunitatea credincioșilor (Biserica în calitate de comunitate a lor) are conștiința acestei înaintări a ei spre Dumnezeu (...) De aceea, creația cosmică în latura ei văzută, numai în solidaritate cu locașul bisericesc propriu-zis sau cu comunitatea credincioșilor adunată în el, poate ajunge și rămâne în stare de Biserică actualizată sau de Biserică extinsă. La fel și omul"[29].

Raportul dintre Biserică și lume, prin ultima înțelegându-se omul și cosmosul, este înțeles astfel de părintele Stăniloae: „Pe de o parte, Biserica actualizată este propriu-zis o parte a cosmosului văzut și a comunității umane în general, pe de alta, este ca un aluat ce penetrează întregul cosmos și întreaga comunitate umană, tinzând să ajute la actualizarea caracterului lor de biserici, desigur în alt sens decât al Bisericii propriu-zise. Dumnezeu Își exercită lucrarea Sa atractivă în această parte a creației cosmice și a comunității umane în sensul unificării lor cu Sine și întreolaltă într-un mod mai

[28] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ediția a II-a, EIBMBOR, București, 2004, p. 21.
[29] Pr. prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 22.

eficient după întruparea și învierea Fiului Său și după trimiterea Sfântului Duh în ziua Cincizecimii (...) Se poate spune că umanitatea și creația cosmică, unite și ele obiectiv cu Dumnezeu, nu au numai o asemănare cu Biserica, ci participă într-un anumit grad la ea, precum și Biserica participă la creația cosmică și la umanitate, lucrând în sânul lor"[30].

Spre deosebire de Sf. Maxim Mărturisitorul, părintele Stăniloae include în definiția Bisericii, în cele trei sensuri ale ei, de comunitate a credincioșilor, de cosmos și de om, pe Dumnezeu. Consideră necesar acest lucru deoarece „chiar dacă Dumnezeu, ca necreat, este transcendent oricărei creațiuni cosmice și umane, El este totuși obiectiv într-o atât de strânsă legătură cu ea, încât fără prezența Lui nu există Biserica în cele trei sensuri ale ei"[31].

Raportul dintre Hristos Pantocrator, Logosul etern al Tatălui, și Biserică se extinde atât la creație, cât și la ființa umană, așa cum se poate observa din următorul citat din lucrarea părintelui Stăniloae: „În locașul bisericesc al comunității liturgice, Dumnezeu se află la locul cel mai înalt, care e Sfânta Masă din altar, în trupul și sângele lui Hristos; în vârful creațiunii cosmice El Se află ca Cel din care sunt toate, Care le susține pe toate, iar în ființa umană, ca fundament și orizont nesfârșit, posibil de simțit în legătură cu inima"[32].

Biserica este locul în care se întâlnesc în cel mai înalt grad omul și cosmosul și împreună, cu Dumnezeu. Aici se arată în modul cel mai concret rolul sau funcția de preot al creației cosmice, care îi revine omului. Și creația, în general, și omul în special, trebuie să-și însușească *forma Bisericii*, desigur în grade diferite, dar în unitate sinergică. Raționalitatea lucrurilor și unitatea umanității se fac și mai vizibile, și mai evidente în comuniunea Bisericii, realizată după modelul și din puterea Preasfintei Treimi. Vocația transfiguratoare a cosmosului și a omului se împlinește în Biserică, cea în care Hristos Domnul și Duhul Sfânt sunt în mod neîntrerupt prezenți și lucrători prin har. Trebuie menționat și faptul că doar în Biserică, liturgic și sacramental, se afirmă plenar *dinamismul profund al lumii*, solidar și complementar cu *dinamismul persoanelor umane*. Pentru părintele Stăniloae, cosmologia și antropologia, unite cu eclesiologia, își descoperă centralitatea lor în Hristos, Care este „începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor", adică al timpului și al

[30] Pr. prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, pp. 22-23.
[31] Pr. prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, pp. 24-25.
[32] Pr. prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 25.

istoriei, dar și împlinirea lor în eshatologie, deoarece atunci își vor câștiga prin El, stabilitatea eternă, care însă nu va fi una statică, ci una dinamică[33].

În contextul unei societăți umane afectate de indiferentism religios și de secularism orgolios, părintele Stăniloae avertizează asupra pericolului ca omul să se opună, printr-o voință pervertită și printr-o rațiune întunecată de patimi, acestei mișcări imprimate cosmosului și ființei umane de a deveni „Biserici" ale lui Dumnezeu. „Atunci când munca e evitată, afirmă dascălul nostru de teologie, sau când produsele scrisului literar și filosofic și creația artistică sunt folosite spre ațâțarea patimilor și dezvoltarea pornirilor urîte și a tot soiul de dezbinări, se înțelege că nu se dezvoltă caracterul de Biserică al creațiunii cosmice și cei ce fac aceasta nu-și împlinesc slujirea sfântă, liturgică, ci creația este făcută teren și motiv de luptă, de dezbinare, iar cei ce folosesc munca astfel nu conduc creația spre Dumnezeu și spre înfrățirea între oameni, ci spre înmulțirea forțelor răului și a urii din ea"[34]. Dimpotrivă, dacă oamenii, prin efort ascetic și prin solidaritate umană, își asumă responsabilitatea de a-și dărui reciproc creația și împreună lui Dumnezeu, prin comuniunea eclezială, ea își descoperă tot mai mult vocația de a deveni *locul prezenței lui Dumnezeu*. Aceasta se împlinește în locașul bisericesc propriu-zis, definit de părintele Stăniloae „cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației"[35]. În raportarea ei la creație și la umanitate, Biserica este locul central al cosmosului, „unde se săvârșește și de unde se răspândește peste întreaga creație lucrarea sfințitoare a lui Hristos prin Duhul Său sau prin energiile necreate ale Lui, prin aceasta promovându-se înaintarea ei spre unitatea cea mai deplină. E o unitate imprimată de unitatea treimică, datorită unei tot mai accentuate pătrunderi a creației de Sfânta Treime sau de puterea ei"[36].

Nu numai oamenii se unifică între ei prin acțiunea sfințitoare a lui Hristos în Biserică, ci și creația, „care înaintează prin Biserică spre unitatea dintre partea ei sensibilă și cea inteligibilă și a amândurora în Dumnezeu. Legătura între părțile creației și om va dura și va progresa, afirmă părintele Stăniloae, până când Rațiunea supremă cea una, Care le leagă, le va face să se împli-

[33] Pr. prof. Ștefan Buchiu, *Reflectarea cosmologiei Sf. Maxim Mărturisitorul în teologia părintelui Dumitru Stăniloae*, în „Anuarul F.T.O.U.B.", București, 2020, p. 54.

[34] Pr. prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 33.

[35] A se vedea studiul cu acest titlu, apărut în rev. *Mitropolia Banatului*, nr. 46, 1981, pp. 277-307.

[36] Pr. prof. D. Stăniloae, *Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației*, în vol. *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Mystagogia, Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, EIBMBOR, București, 2000, p. 49.

nească printr-o legătură mai tainică, în lumea viitoare"[37]. Prin considerațiile de mai sus am ajuns la *perspectiva eshatologică* privitoare la cosmos și la umanitate, asupra căreia părintele Stăniloae ține să facă unele precizări, deoarece legătura dintre om și cosmos, înnoită și întărită prin Biserică, se va prelungi și în eternitatea Împărăției lui Dumnezeu. Dar pentru a intra în veșnicia Sfintei Treimi, „cosmosul lucrurilor vizibile va muri, asemenea trupului omenesc, și va învia reînnoit din starea lui îmbătrânită, cum va învia și omul ca o parte a întregului, ca o lume mică împreună cu lumea mare. Legătura nouă care se va restaura atunci între toate, nu se va mai altera în veci. Această legătură va fi menținută de puterea dumnezeiască, cea care se va arăta în toate într-un mod clar și deplin eficient"[38]. În această stare nouă, transfigurată, creația își va fi arătat toată valoarea sa pe care i-a conferit-o Dumnezeu, aducându-o la existență și legându-o indestructibil de Sine și de umanitate. Numai atunci, într-o lume scăldată de spiritualitate, Hristos va deveni total transparent prin toate, iar lumea și omul vor deveni în sens deplin *biserici*, adică locuri ale prezenței nesfârșite și neîntrupte a lui Dumnezeu.

Revenind la relația dintre Hristos, Biserică și lume în teologia părintelui Stăniloae, vom preciza și accentul pe care marele nostru teolog îl pune pe Taina Sfintei Euharistii, înțeleasă ca o „continuă autodăruire a lui Hristos, Care pune o pecete euharistică, adică o pecete dinamică de dăruire a tuturor credincioșilor către Dumnezeu și către semeni, o pecete de mișcare convergentă pe toată viața creștină, ridicându-o pe toată la un nivel euharistic în sens larg (...) Dar caracterul și elanul euharistic al comunității bisericești se manifestă nu numai în daruri de bunuri materiale exterioare, ci și în tot ce face fiecare membru al ei pentru semenii săi, în tot ce fac toți pentru toți; se manifestă în orice comunicare ce-o face un credincios altuia"[39]. Din puterea de autodăruire a Mântuitorului Iisus Hristos cel răstignit și înviat pe care o primesc membrii Bisericii prin Sfintele Taine și în mod deosebit prin Sfânta Euharistie pot ei să se jertfească, personal și comunitar, împlinind porunca slujirii primită prin Sfinții Apostoli și prin care se concretizează responsabilitatea Bisericii pentru lume. Această slujire nu trebuie să se limiteze doar

[37] Pr. prof. D. Stăniloae, *Locașul bisericesc propriu-zis ...*, p. 76.
[38] Pr. prof. D. Stăniloae, *Locașul bisericesc propriu-zis ...*, p. 76.
[39] Pr. prof. D. Stăniloae, *Creația ca dar și Tainele Bisericii*, în: „Ortodoxia", anul XXVIII (1976), nr. 1, pp. 22-23.

în interiorul Bisericii, ci să se extindă și în raporturile cu toți oamenii sau cu lumea în integralitatea ei.

Pentru a sluji însă lumea sau pentru a actualiza cu fiecare generație de credincioși slujirea arhierească a lui Hristos, Biserica „e chemată nu numai să arate că înăuntrul ei domnește iubirea dăruirii reciproce personale prin lucruri și fapte, ci și să-i facă să simtă și în raporturile lor cu ea că este o comunitate a iubirii și ca atare din ea iradiază în toate părțile iubirea, întrucât membrii ei se dăruiesc tuturor pe ei înșiși prin tot ce dăruiesc și săvârșesc. Creștinii sunt chemați să manifeste puterea lor de comuniune și în raporturile lor cu cei ce nu fac parte din Biserică, dăruindu-se pe ei înșiși prin toată activitatea lor, după exemplul lui Iisus Hristos, Care S-a întrupat și a pătimit pentru toată lumea. Prin aceasta îi pot ridica și pe ceilalți la practica comuniunii și a dăruirii de sine”[40].

Ca o *concluzie* asupra contribuției teologice a părintelui Dumitru Stăniloae cu privire la clarificarea relației dintre Hristos, Logosul divin al Tatălui, Biserică și lume, vom menționa afirmația dânsului că în Biserică, prin Iisus Hristos și prin Duhul Sfânt, este restaurat dinamismul creației și al umanității „prin dinamismul propagat din interiorul lui Hristos”[41], adică dinamismul firii Sale umane îndumnezeite, care se concretizează în revărsarea harului îndumnezeitor, care a transfigurat-o prin jertfă și înviere și care va transfigura în eshaton umanitatea și cosmosul, umplându-le de lumina veșnică a lui Hristos, lumina și viața Preasfintei Treimi. Până atunci însă, aflându-ne în spațiul și în dinamismul Bisericii, trebuie să înțelegem că „în măsura în care Hristos se întipărește mai mult în noi, făcându-ne după chipul Său, noi devenim pnevmatici ca El. Pentru aceea înaintarea noastră în Dumnezeu, care este și o înaintare a lui Dumnezeu în noi, este identică cu înduhovnicirea noastră. Înduhovnicirea este covârșirea naturalului și logicului în noi și în relațiile noastre cu natura și cu semenii noștri prin puterea mai presus de fire și mai presus de rațiune ale lui Dumnezeu și prin aceasta actualizarea mai accentuată a bogatelor virtualități și posibilități imposibile ale naturii umane și ale naturii în general, până la gradul unde minunile, adică imposibilul pentru natură devine posibil în ea și prin ea (...) Prin pnevmatizare, credinciosul devine Dumnezeu după har, subiect prin participare

[40] Pr. prof. D. Stăniloae, *Creația ca dar și Tainele Bisericii*, p. 24.

[41] Pr. prof. D. Stăniloae, *Dinamica creației în Biserică*, în: „Ortodoxia”, Anul XXIX (1977), nr. 3-4, p. 287.

al energiilor necreate, care transformă, transfigurează și unifică la maximum toată creația în Dumnezeu. Prin ea oamenii credincioși înaintează în dialogul lor nu numai printr-un acord de gânduri și sentimente, ci și prin darul reciproc al lucrurilor și al propriei lor persoane, pentru că ei înaintează în iubirea și în puterea unificatoare a lui Dumnezeu”[42].

[42] Pr. prof. D. Stăniloae, *Dinamica creației în Biserică*, pp. 287-288.

CONTRIBUȚIA PĂRINTELUI PROF. DR. IOAN TULCAN LA PROMOVAREA DIALOGULUI TEOLOGIC OFICIAL DINTRE BOR ȘI EKD

Pr. Prof. Univ. Dr. Emerit Viorel Ioniță
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"
Universitatea din București

Abstract:

The author of the study makes a brief presentation of the dialogue between the Romanian Orthodox Church (BOR) and the Evangelical Church in Germany (EKD), referring in particular to the participants in the 16 meetings that have taken place since 1979 until now. In this context, the author specifies that in the dialogue, from the Romanian side, it was decided to only allow theologians who know German to participate. Therefore, starting with the 7th meeting within this dialogue, held between November 27 and December 5, 1995, in Selbitz in Germany, Fr. Prof. Dr. Ioan Tulcan also began to participate and this presence has been constant to this day. During the first six meetings (VII-XII) in which he participated, the young theologian from Arad actively contributed to the discussions held on the basis of the papers presented and established himself as a good expert on Orthodox Theology in relation to the themes discussed, as well as as a good partner in dialogue between the Orthodox and Protestant traditions. Starting with the 13th meeting of the official theological dialogue between the BOR and the EKD, a meeting held between March 13-18, 2013 at the Drübeck Monastery, in Germany, Father prof. dr. Ioan Tulcan presented a

paper at each of the meetings that followed. The author continues with a brief summary of the theological contributions to the dialogue of the theologian from Arad.

Keywords:
Romanian Orthodox Church, Evangelical Church in Germany, theological dialogue, Rev. Prof. Dr. Ioan Tulcan

Dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă Română (BOR) și Biserica Evanghelică din Germania (*Evangelische Kirche in Deutschland* – EKD) a început la invitația părții germane în anul 1979, mai precis la prima întrunire a delegațiilor celor două biserici în localitatea Goslar, R.F. Germană, între 19-23 noiembrie 1979. După numele localității în care a avut loc prima întrunire, în cadrul EKD, acest dialog se numește „Dialogul Goslar". Din 1979 până în anul 2024 au avut loc 16 întruniri ale acestui dialog, ultima întrunire fiind găzduită de EKD în orașul Eisenach, Germania, în luna februarie a.c. Delegația EKD a fost totdeauna condusă de conducătorul, respectiv conducătoarea, Departamentului de Relații Externe (Außenamt) al acestei biserici. De partea ei, delegația BOR a fost condusă de vrednicul de pomenire Episcop Dr. Vasile Coman al Oradiei (la primele cinci întruniri între anii 1979-1988), apoi de vrednicul de pomenire Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, (la întrunirile a VI-a, 1991 și a VII-a, 1995), iar din anul 1995 până astăzi, respectiv la întrunirile VIII - XVI de către Înalt Preasfințitul Dr. Serafim Joantă, Mitropolitul Germaniei, al Europei Centrale și de Nord. La primele trei întruniri din acest dialog în fruntea delegației Bisericii noastre se afla Părintele prof. dr. Dumitru Stăniloae, prin a cărui contribuție acest dialog a ajuns să fie foarte apreciat de partea germană. După prima întrunire menționată mai sus, partea germană a hotărât să finanțeze traducerea în limba germană și publicarea în Germania a celor trei volume ale manualului de *Teologie Dogmatică Ortodoxă* ale eminentului teolog român, manual care tocmai apăruse la București. În limba germană cele trei volume au fost traduse de profesorul luteran de la Sibiu Hermann Pitters (1932-2023).[1] O notă specifică a acestui dialog a constat în invitarea de către EKD, la fiecare întrunire, a câte unui obser-

[1] Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, übersetzt von Hermann Pitters, Benziger Verlag, Bd. I, 1985; Band II, 1990; Band III, 1995.

vator din partea Bisericii Evanghelice A.B. din România și respectiv din partea Bisericii Reformate din România, pentru a fi luată în considerare și experiența multiseculară a acestor biserici în raport cu BOR.

Până la a VI-a întrunire inclusiv, din delegația BOR au mai făcut parte Pr. prof. dr. Dumitru Popescu și Pr. prof. dr. Dumitru Radu, ambii de la Institutul Teologic de grad universitar din București, precum și Pr. prof. dr. Ioan Ică Sr. și Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, ambii de la Institutul teologic de grad universitar din Sibiu. Pe parcursul primelor 6 întruniri la acest dialog Biserica noastră a delegat tineri teologi ortodocși români, cunoscători de limba germană, ca interpreți, pentru a asigura comunicarea dintre cele două delegații. Însă începând cu a VII-a întrunire în cadrul acestui dialog, desfășurată între 27 noiembrie – 5 decembrie 1995, la Selbitz în Germania, în delegația română au fost numiți până astăzi numai teologi buni cunoscători de limba germană și dialogul s-a desfășurat numai în limba germană, fapt care a asigurat acestui dialog o nouă dinamică, apreciată mult de partenerii germani. Scopul acestui dialog a fost formulat de la început de episcopul Heinz Joachim Held, președintele delegației EKD pe parcursul primelor șase întâlniri (1979-1991), care a precizat că acest dialog urma să asigure „o întâlnire cuprinzătoare și temeinică între bisericile Reformei și Biserica Ortodoxă precum și dintre Teologia acestora."[2]

Din grupul tinerilor teologi ortodocși români germanofoni, membrii ai delegației BOR în acest dialog, a făcut parte și Pr. prof. dr. Ioan Tulcan de la Arad, care începând cu a VII-a întrunire (27 noiembrie – 5 decembrie 1995) a participat la toate întrunirile care au urmat, inclusiv la cea de a XVI-a din anul 2024. Pe parcursul primelor șase întruniri (VII-XII) la care a participat, tânărul teolog arădean a contribuit activ la discuțiile purtate pe marginea referatelor susținute și s-a afirmat ca un bun cunoscător al Teologiei Ortodoxe în raport cu temele discutate, precum și ca un bun partener de dialog între tradiția ortodoxă și cea protestantă. Începând cu cea de a XIII-a întrunire a dialogului teologic oficial dintre BOR și EKD, întrunire desfășurată între 13-18 martie 2013 la Mănăstirea Drübeck, din Germania, Părintele prof. dr. Ioan Tulcan a prezentat câte un referat la fiecare din întrunirile care au urmat.

[2] Heinz Joachim Held, Vorwort, în *Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis*, herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 42, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1982, p. 12.

Tema discutată la cea de a XIII-a întrunire s-a intitulat *Sfințenia și sfințirea* (Heiligkeit und Heiligung), în legătură cu care Părintele Ioan Tulcan a susținut referatul intitulat „*Sfințenia Bisericii și sfințirea credincioșilor după învățătura ortodoxă*" (Die Heiligkeit und Heiligung in der orthodoxen Theologie).[3] În partea introductivă a referatului său, teologul arădean a prezentat câteva *Considerații generale*, prin care preciza că dialogul dintre BOR și EKD „a ajuns în ultimii ani la un punct important, semnificativ, matur, încât teologii acestor biserici, încă de la ultimele sesiuni de dialog teologic ale acesteia, au reflectat împreună asupra problemelor ecleziologice, teme ce comportă o anumită dificultate specială în plus, față de alte teme teologice". Una din aceste dificultăți este subliniată de autor în următorii termeni: „De fiecare dată când se pune în discuție o asemenea problematică teologică ecleziologică și, îndeosebi, cea legată de sfințenia Bisericii, dobândești un sentiment al infinitului, a ceva de negrăit, pe care nu-l poți exprima adecvat, pentru că sfințenia, în general, reprezintă o realitate care depășește lumea aceasta și indică spre realități dincolo de ea."[4]

În primul capitol al referatului său, autorul s-a oprit asupra raportului dintre *Sfințenia* Bisericii și celelalte trei însușiri ale acesteia (*Unitatea, Apostolicitatea și Sobornicitatea*), precizând că „nu putem prezenta în mod izolat o însușire sau alta a Bisericii și nu o putem înțelege pe deplin, fără a ne referi și la celelalte. În acest fel, atunci când avem în vedere sfințenia Bisericii, nu putem face abstracție de interioritatea pe care o are această însușire a Bisericii cu celelalte trei." [5] Al doilea capitol al referatului prof. Tulcan, prezentat la Mănăstirea Drübeck, se referă la *Fundamentele sau izvoarele sfințeniei Bisericii*, capitol care include următoarele trei subcapitole: a) *Sfințenia lui Dumnezeu Însuși în Sfânta Treime ca izvor fundamental al sfințeniei*; b) *Hristos Cel răstignit și înviat – izvorul sfințeniei Bisericii* și c) *Lucrarea Duhului Sfânt la Cincizecime ca punct de plecare a sfințeniei Bisericii și a membrilor ei în lume*. Rezumat în câteva cuvinte acest capitol scoate în evidență faptul

[3] Ioan Tulcan, „Die Heiligkeit und Heiligung in der orthodoxen Theologie," în *Theologischer Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche,* hrgs. Martin Illert und Martin Schindehütte, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2014, pp. 244-256.

[4] Ioan Tulcan, „Sfințenia și sfințirea credincioșilor după învățătura ortodoxă," în *Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania. Sfințenia și Sfințirea*, (Edts) Viorel Ioniță și Stefan Tobler, Seria Documenta Oecumenica, I.13, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2014, p. 167.

[5] I. Tulcan, „Sfințenia și sfințirea credincioșilor după învățătura ortodoxă", pp. 169-170.

că „Sfințenia Bisericii este, în ultimă instanță, sfințenia lui Dumnezeu Însuși, la care Biserica participă prin har și prin acesta ea are puterea să o transmită mai departe. Prin lucrarea sfințitoare a Bisericii este prezentă în cadrul ei Sfânta Treime."[6]

Părintele prof. Tulcan nu a tratat sfințenia Bisericii în mod abstract, ci a luat în considerare această însușire în raport cu sfințirea și în final sfințenia membrilor Bisericii prin Sfintele Taine, respectiv cele trei taine cunoscute sub denumirea de „Taine ale inițierii", anume Botezul, Mirungerea și Euharistia. Abordarea sfințirii și respectiv a sfințeniei credincioșilor în dialogul dintre Teologia Ortodoxă și cea protestantă a constituit un demers foarte important cu atât mai mult cu cât *sfințenia credincioșilor* este o chestiune foarte controversată în cadrul acesteia din urmă. Teologul român pornește în acest capitol de la considerarea că prin tainele Bisericii, „omul este scos de sub puterea stăpânitoare și destructivă a păcatului și pus sub puterea atotstăpânitoare și sfințitoare a lui Iisus Hristos."[7] Sfințirea oamenilor din Sfințenia lui Hristos prin Sfintele Taine devine pentru aceștia *„dar* și *misiune* în același timp". Ca misiune, „pe parcursul întregii vieți, credincioșii ajung la sfințenie, întrucât ei se angajează la săvârșirea faptelor bune, pe temeiul credinței lor în Hristos."[8] Evidențierea rolului faptelor bune în slujirea credincioșilor, ca expresie a sfințirii lor prin Sfintele Taine, a constituit o importantă contribuție în dialogul ortodox-protestant, mai ales pentru faptul că în tradiția Reformei faptele bune nu au nicio valoare în procesul de mântuire a creștinilor.

În concluziile de la sfârșitul referatului său, Părintele Tulcan sublinia, printre altele, că „Tainele sau Sacramentele Bisericii redau taina mântuirii oamenilor prin Hristos Cel răstignit și înviat, actualizând misterul mântuirii acestora. Prin ele se împărtășește lumii și oamenilor sfințenia Preasfintei Treimi, chemându-i pe toți să se împărtășească din ea. Astfel, prin Tainele Botezului, Mirungerii și Euharistiei membrii Bisericii se sfințesc și se unesc cu Hristos, participând la Patimile, Moartea și Învierea Sa".[9] Contribuția Părintelui prof. Tulcan la întrunirea de la Mănăstirea Drübeck se reflectă, printre altele, în comunicatul final, adoptat de cele două delegații la această

[6] I. Tulcan, „Sfințenia și sfințirea credincioșilor după învățătura ortodoxă", p. 173.
[7] I. Tulcan, „Sfințenia și sfințirea credincioșilor după învățătura ortodoxă", p. 179.
[8] I. Tulcan, „Sfințenia și sfințirea credincioșilor după învățătura ortodoxă", p. 182.
[9] I. Tulcan, „Sfințenia și sfințirea credincioșilor după învățătura ortodoxă", p. 183.

întrunire, respectiv în următoarea formulare: „Hristos dăruiește sfințenia în mod deosebit și deplin prin lucrarea Sfântului Duh în Trupul Său tainic, Biserica. Prin Sfintele Taine, ca încorporare în Trupul lui Hristos, Duhul Sfânt creează o comuniune fundamentală și de durată între Hristos și Biserica Sa. În această comuniune, sfințenia lui Hristos este dăruită constant Bisericii și acceptată de aceasta. Sfințenia este întărită și adâncită mereu de Duhul Sfânt în viața de rugăciune sacramentală și personală a creștinilor, astfel încât ea aparține consecutiv ființei Bisericii. În acest sens, mărturisim că Biserica este și rămâne sfântă de-a lungul tuturor timpurilor."[10] Pentru teologia protestantă astfel de afirmații sunt cu adevărat revoluționare.

În cadrul celei de-a XIV-a întruniri de dialog dintre BOR și EKD, desfășurată între 23-27 mai 2016, la *Haus Stein* lângă Nürnberg, Germania, la care s-a discutat tema *Înnoirea Bisericilor noastre ca sarcină spirituală și misionară* (Die Erneuerung als geistliche und missionarische Aufgabe unserer Kirchen), Părintele prof. Ioan Tulcan a prezentat la această întrunire un referat intitulat *Sfintele Taine ca mijloace de înnoire a Bisericii* (Die Heiligen Mysterien/Sakramente als Mittel der Erneuerung der Kirche). În partea introductivă a referatului său, autorul a precizat că „Noi definim Tanele ca acțiuni sfinte care au fost întemeiate de Hristos Însuși. Prin acestea, omul se împărtășește cu viața Sfintei Treimi. Ele ajută oamenilor să dobândească viața nouă, o renaștere în Iisus Hristos și să adâncească prin viața nouă existența oamenilor."[11] În primul capitol al referatului său, intitulat *Aspecte hristologice, ekklesiologice și pnevmatologice ale Sfintelor Taine* (Christologische, ekklesiologische und pneumatologische Aspekte der Heiligen Mysterien/Sakramente), autorul a evidențiat legătura strânsă dintre Mântuitorul Hristos și Biserică, aceasta fiind Trupul tainic al Domnului, prin Duhul Sfânt. În acest sens se vorbește despre o „împreună lucrare între Hristos și Biserică în săvârșirea Tainelor, dar și despre o legătură directă între credință și membrii Bisericii, în măsura în care credincioșii primesc puterea înnoitoare. În sfârșit, nu trebuie trecut cu vederea faptul că puterea Tainelor

[10] Vezi *Comunicatul* celei de-a 13-a întruniri de dialog teologic bilateral dintre Biserica Evanghelică din Germania (EKD) și Biserica Ortodoxă Română (Goslar XIII), în (Edts) Viorel Ioniță și Stefan Tobler, *Dialogul teologic* ..., pp. 20-21.

[11] Ioan Tulcan, „Die Heiligen Mysterien/Sakramente als Mittel der Erneuerung der Kirche," in Irena Zeltner Pavlovic/Martin Illert (Hrsg), *Ostkirchen und Reformation 2017. Begegnungen und Tagungen im Jubiläumsjahr, Bd.1: Dialog und Hermeneutik*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, p. 450.

săvârșite în comunitate nu sunt altceva decât puterea și acțiunea Duhului Sfânt, care de la Cincizecime sunt prezente în mijlocul urmașilor lui Hristos, adică în Biserică. Duhul Sfânt dovedește în mod special acțiunea sa înnoitoare și sfințitoare prin Taine, prin aceea că El dăruiește oamenilor bogății divine nesfârșite". [12]

În al doilea capitol al referatului său din anul 2016, în care este evidențiată *Dimensiunea înnoitoare și soteriologică a Sfintelor Taine* (Die erneuernde und soteriologische Dimension der Heiligen Mysterien/Sakramente), teologul arădean arăta că toate „Sfintele Taine ale Bisericii nu lasă pe credincioși în aceeași stare, în care aceștia se aflau înainte de primirea lor. Astfel, Tainele sunt un fel de *aripi* ale Sfântului Duh, care îi ridică pe oameni, îi purifică și îi împuternicesc să devină colaboratori ai săi în Biserică și în societate. Tainele îi reînnoiesc continuu pe credincioși prin darurile lor, astfel că ei, ca mădulare vii ale Bisericii, se angajează într-un proces personal de vindecare și mântuire".[13] În ultimul capitol al acestui referat foarte complex, autorul vorbește despre *Înnoirea sau renașterea vieții credincioșilor prin Taine – precondiție pentru dezvoltarea vieții lor spirituale și pentru unitatea Bisericii și a lumii* (Erneuerung oder Wiederbelebung des Lebens der Gläubigen durch die Sakramente – Voraussetzung für die Entwicklung ihres Geistigen Lebens und für die Einheit der Kirche und der Welt). În concluziile acestui referat se arată că: „Puterea primită de credincioși prin Taine le dă acestora perspectiva unui ethos creștin înnoit. Prin aceasta viața lor devine nouă. Pe această cale, creștinii fac experiența propriilor limite bisericești canonice, iar mai departe semne de înnoire și adâncire a credinței. Aceste experiențe noi și vii ale credinței sunt dăruite de însăși Persoana lui Iisus Hristos și Dumnezeul cel viu. O bază pentru înnoirea și apropierea în credința cea una sunt cuvintele Sfintei Scripturi 'Iisus Hristos, ieri și azi și în veci este același'."[14]

Cea de a XV-a întrunire de dialog dintre BOR și EKD, la care s-a discutat tema: *Provocările misionare ale Bisericilor noastre în societatea secularizată (*Die missionarischen Herausforderungen unserer Kirchen in der säkularisierten Gesellschaft), s-a desfășurat, între 29 iulie și 1 august 2019, la Centrul pastoral-social „Sfânta Cruce" de la Mănăstirea Caraiman, Bușteni, România. În cadrul acestei întruniri, Părintele prof. dr. Ioan Tulcan a prezentat re-

[12] I. Tulcan, „Die Heiligen Mysterien /Sakramente als Mittel der Erneuerung der Kirche," p. 455.
[13] I. Tulcan, „Die Heiligen Mysterien /Sakramente als Mittel der Erneuerung der Kirche," p. 460.
[14] I. Tulcan, „Die Heiligen Mysterien /Sakramente als Mittel der Erneuerung der Kirche," p. 463.

feratul intitulat: „Aspecte teologice ale strategiei misionare a Bisericii Ortodoxe Române în societatea românească în proces de secularizare" (*Theologische Aspekte der Missionsstrategie der Rumänischen Orthodoxen Kirche in der rumänischen Gesellschafz im Säkularisierungsprozess*)[15]. După obișnuita sa introducere, în care sunt prezentate câteva considerații generale, autorul a abordat tema anunțată într-un singur capitol întitulat *Fundamentele teologice ale misiunii creștine* (Theologische Grundlagen der christlichen Mission), capitol în care sunt tratate următoarele teme: 1). *Fundamentul trinitar al misiunii și înțelegerea sa ca mișcare de iubire a Tatălui față de Fiul în Duhul Sfânt*; 2). *Fundamentul cristologic al misiunii creștine;* 3). *Fundamentul pnevmatologic al Misiunii*; 4). *Cincizecimea ca început al Bisericii și inaugurarea misiunii creștine;* 5). *Dimensiunea bisericească a misiunii creștine*; 6). *Impulsuri misionare din Liturghia euharistică;* și 7). *Misiunea creștină – anticipare și pregătire pentru Împărăția lui Dumnezeu.* În concluziile sale generale, autorul consideră că bisericile din Europa trebuie să răspundă la provocările timpurilor actuale. Cu privire la fenomenul secularizării din Est și din Vest, se consideră că aceasta ar avea și unele aspecte pozitive, care contribuie la dezvoltarea societății în general. Însă acest fenomen al secularizării încearcă să îl îndepărteze pe omul de astăzi de „existența sa transcendentală fundamentală și să genereze în el iluzia că el poate foarte bine trăi fără raportarea sa la lumea de dincolo". În fața acestor pericole Biserica este chemată să aibă în vedere acest context nou și să înnoiască unele din strategiile sale misionare".[16]

În sfârșit, cea de a XVI-a întrunire de dialog dintre BOR și EKD, la care s-a discutat tema: *Cateheza și pastorația tinerilor ca misiune ecumenică de viitor* (Jugendpastoral und -katechese als ökumenische Zukunftsaufgabe), s-a desfășurat între 19-23 februarie 2024, la hotelul Haus Hainstein din orașul german Eisenach. La această întrunire, Părintele prof. dr. Ioan Tulcan a susținut un referat împreună cu Părintele prof. dr. Ioan Moga de la Viena, Austria, referat intitulat: *Strădanii bisericești pentru depășirea decalajului de socializare și câștigarea generațiilor viitoare pentru credința creștină și pentru*

[15] Ioan Tulcan, „Theologische Aspekte der Missionsstrategie der Rumänischen Orthodoxen Kirche in der rumänischen Gesellschaft im Säkularisierungsprozess", în Petra-Bosse Huber, Daniel Benga und Wolfram Langpape (Hrgs.), *Die missionarischen Herausforderungen unserer Kirchen in der säkularisierten Gesellschaft*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2021, p. 146 ș.u.

[16] I. Tulcan, *Theologische Aspekte ...*, p. 158.

Biserică (Kirchliche Bemühungen zur Überwindung der Sozialisierungslücke und Gewinnung der kommenden Generation für den christlichen Glauben und Kirche). Fiecare din cei doi vorbitori a susținut în fond câte un referat, completându-se unul pe altul. Părintele prof. Tulcan a rezumat însuși referatul său și discuțiile care au urmat, după cum urmează: „S-a evidențiat și faptul că, în procesul transmiterii credinței creștine noilor generații, se impune din partea Bisericii o adecvare a metodelor de transmitere a etosului creștin în corespondență cu căutările și nevoile stringente ale omului de astăzi. Aceasta înseamnă, că bogăția tezaurului de credință creștin și ortodox trebuie făcută mereu accesibilă, din punct de vedere metodologic și duhovnicesc pentru fiecare tânăr, dar, în egală măsură și pentru adulți."[17] Părintele prof. dr. Ioan Tulcan se numără astfel printre teologii ortodocși români care au contribuit substanțial la promovarea dialogului menționat.

Pe parcursul celor 16 întruniri de până acum, acest dialog teologic oficial dintre BOR și EKD a avut efectul de a fi descoperit teologilor protestanți faptul că Biserica Ortodoxă este o Biserică vie, care a rămas fidelă tradiției Bisericii Apostolice și Patristice, cu resurse depline pentru a putea face față ideologiilor secularizante din epoca post-modernă și nu este „forma împietrită a Bisericii din vremea lui Constantin cel Mare", cum afirma la începutul secolului trecut teologul protestant Adolf von Harnack (1851-1930), a cărui părere a fost foarte răspândită în spațiul german. Pe de altă parte, acest dialog are un impact direct asupra situației numărului mare de parohii ortodoxe române din Germania, care, în mare parte, folosesc locașuri de cult protestante. De altfel, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a prevăzut această perspectivă și a susținut, încă din vremea când activa ca Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, implicarea ierarhilor și a unor teologi ortodocși români din diaspora germană în acest dialog. Pe această linie *Comunicatul final* al întrunirii de la Eisenach prevede următoarea recomandare, cu privire la educația religioasă a tineretului bisericilor minoritare, respectiv a bisericilor din diaspora germană, cum este cazul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Germaniei, Austriei și Luxemburgului: „Este necesar ca Bisericile din Germania să continue angajamentul lor pentru facilitarea unui acces mai mare al Bise-

[17] https://www.teologiearad.ro/2024/02/26/cea-de-a-xvi-a-sesiune-de-dialog-teologic-dintre-biserica-ortodoxa-romana-bor-si-biserica-evanghelica-din-germania-ekd/ (06.04.2024).

ricilor minoritare în special cu privire la educarea și angajarea personalului didactic în școlile de stat" (III, 2). În această perspectivă, personalul didactic necesar pentru asigurarea unei educații religioase adecvate pentru tinerii ortodocși români, ar putea fi format, angajat și finanțat de autoritățile de stat din Germania.

DIMENSIUNEA ORANTĂ A TEOLOGIEI ÎN ORTODOXIE

Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Megheșan
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop dr. Vasile Coman" Oradea
Universitatea din Oradea

Abstract:

The present study captures the specifics of Theology, what it means to do theology, what it means to be a theologian. And trying to respond to these demands, the author makes the inevitable comparison with Philosophy regarding the knowledge of God and the attempt to get closer to Him. He also resorts to the classical texts of the Holy Fathers that show what a theologian is and who is truly a theologian, especially those of Evagrius Ponticus and Diadochus of Photice. The conclusion he reaches is that Theology is not just a rational system through which we exclusively prove the existence of God, on the contrary, it is the living of revealed truths that are preserved in the Church, that Theology is the gift of God that helps us understand the divine mystery and that it has a metanoic dimension, that is, the theologian needs to entrust his life to God in order to become the instrument through which He will work in the world. For this, a change of his mind is needed which will then lead to a change of his being.

Keywords:

Dogmatic Theology, Orthodoxy as a way of life, knowledge of God, Theology and theologian, Holy Fathers

Teologia creștină nu propune doar o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu, ci și ajungerea la o experiență duhovnicească profundă ceea ce implică o schimbare ontologică a vieții și ființei teologului. Dacă se rămâne numai la rațiune, teologia va fi înțeleasă doar ca o adunare de formule și sisteme raționale care, în acest fel, rămân străine de viața creștină, iar credința ar presupune numai un adevăr teoretic și prea puțin folositor pentru viața autentică creștină.

Arhiepiscopul Justinian Chira afirma în legătură cu teologia următoarele: „A fi teolog înseamnă a fi un om grăitor de Dumnezeu, un om care vorbește din experiența trăirii în Dumnezeu. Să te ocupi de cuvântul lui Dumnezeu. Asta nu înseamnă să te ocupi numai cu studiul teologiei. […]. De aceea, trebuie să aprofundezi prin trăire literatura duhovnicească pe care o citești. Aceasta nu se poate dintr-o dată. Sunt necesare multe spovedanii, rugăciuni… Fii atent, învață bine tot ce trebuie învățat. Și reflectă întotdeauna: acestea nu sunt basme, tot ce învăț eu nu sunt simple povești, tot ce învăț eu sunt lucruri reale! Când studiezi teologia să ai această iubire și acest respect față de Biserică și față de învățăturile ei, să te străduiești să trăiești ceea ce ai citit”[1].

Teologul trebuie să fie model atât în ce privește viața credincioșilor din comunitate, dar și pentru cei care nu sunt membrii ai acestei comunități. Așa, el va sugera acestora că Ortodoxia nu este un sistem filosofic, o simplă ideologie, ci un mod de viață, având la bază iubirea față de Dumnezeu și față de semeni care se manifestă în fapte. Teologul este chemat să devină icoana nemijlocită a lucrării şi prezenței Mântuitorului Hristos în lume, a cărei caracteristică este iubirea și mântuirea oamenilor.

Teologul nu lucrează doar cu rațiunea, ci el este omul care se roagă lui Dumnezeu și rămâne ancorat în El: „Nu poți vorbi și nu poți da mărturie despre Dumnezeu stând în afara experienței Lui, fără să ai privilegiul de a comunica cu El. Teologia nu este simplă vorbire, știință sau informare despre Dumnezeu, nici simplă cunoaștere intelectual-conceptuală a Revelației lui Dumnezeu (ispită în care cad așa-zișii „specialiști” în Teologie), ci ceva mult mai profund: este aderarea, dăruirea cu toată ființa lui Dumnezeu, apropierea și unirea intimă cu El. A face teologie nu înseamnă a specula pe marginea textelor sfinte, ci a trăi în Duhul lui Dumnezeu Cel adevărat. Teologia nu este nici numai o producție de birou sau de bibliotecă, ci rodul experienței, al trăi-

[1] Justinian Chira, *Trăiți frumos și-n bucurie, Crinii țarinii. 2,* Sfânta Mănăstire Putna, Nicodim Caligraful, 2014, p. 133.

rii prezenței profunde și intime a lui Dumnezeu”[2]. În această privință Diadoh al Foticeii făcea următoarea afirmație: „Căci nimic nu este mai sărac decât cugetarea care, stând afară de Dumnezeu, filosofează despre Dumnezeu”[3].

Pentru a scoate mai bine în evidență profunzimea teologiei, în Ortodoxie se accentuează în mod special legătura acesteia cu mistica, dar nu cu misticismul. Mistica presupune o cunoaștere profundă a lui Dumnezeu, iar misticismul duce spre o ideologizare a credinței. Mistica și teologia sunt complementare, deoarece nu există mistică creștină fără teologie, dar, mai ales, nu ar trebui să existe teologie fără mistică. Biserica Ortodoxă din Răsărit a rezervat denumirea de „teologul“ numai pentru trei scriitori sacri, dintre care primul este Sfântul Ioan, cel mai „mistic“ dintre cei patru evanghelişti, al doilea, Sfântul Grigorie de Nazianz, autor de poeme contemplative, al treilea, Sfântul Simeon, supranumit „Noul Teolog“, care proslăveşte unirea cu Dumnezeu. Mistica este, aşadar, socotită drept desăvîrşirea sau piscul întregii teologii, drept teologia prin excelență[4].

Etimologic teologia înseamnă vorbirea despre Dumnezeu, știința despre divinitate[5]. Definiția nu este întru totul completă, deoarece a vorbi doar despre Dumnezeu reprezintă în concepția Bisericii Răsăritene numai o parte din noțiunea de teologie. Ea ar acoperi numai latura intelectuală și ar rămâne la jumătatea drumului în ce privește implicarea credinței și a învățăturilor legate de aceasta în viața oamenilor.

Prin teologie trebuie să înțelegem şi lucrările în lume ale lui Dumnezeu Celui întreit în persoane, nu numai prezentarea divinității ca atare și aceasta într-un mod mai mult teoretic. Teologia este știința despre Dumnezeu, dar nu o știință pe care o posedă oricine în mod teoretic, ci este dată în păstrarea Bisericii care e *„stâlp şi temelie a adevărului*” (1 Timotei 3, 15).

Teologia este un dar, e vorbirea despre Dumnezeu în cuvinte doxologice de dragoste, care apoi se reflectă în ființa omului prin calitatea vieții a acestuia. În cadrul Teologiei există un itinerar sau un progres duhovnicesc care

[2] Vasile Răducă, Prefață la Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 10.

[3] Diadoh al Foticcei, *Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească, împărțit în 100 de capete, Filocalia*, vol. I, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1946, p. 341.

[4] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 36-37.

[5] Nicolae Chițescu, Izidor Todoran, Ioan Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. 1, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 8.

începe în această viață și care se va continua chiar și în viața viitoare. Acesta pornește de la cele simple și tinde prin rugăciune și contemplarea rațiunilor creaturilor spre piscul cunoaşterii lui Dumnezeu. Sfinții Părinți, vorbind despre această realitate au afirmat că teologia se identică cu contemplația care este treapta supremă privind apropierea și părtășia cu Dumnezeu și care nu se va termina niciodată.

În Tradiția Bisericii de Răsărit, teologul nu este doar un bun orator și făuritor de sisteme sofisticate, ci în primul rând un adorator al lui Dumnezeu, un om care se roagă, fapt prin care el se înalță spre Dumnezeu mai presus de toate pârghiile raționale de gândire, deoarece El transcende orice modalitate rațională de cunoaștere. Această cale e arătată magistral de către Dionisie Areopagitul. Neputința de a-L cunoaște rațional pe Dumnezeu nu este înțeleasă de către „divinul Dionisie" într-un sens agnostic, ci într-unul de depășire a unei simple raționalități, prin pregustarea extatică și reală a Divinității. [6]

Teologia are o metodă specială pe care am putea-o defini revelațională și chiar meta-rațională unde credința constituie premisa de la care pornim, deoarece în Tradiția Ortodoxă nu există o separație antagonică între cre-

[6] Chintesența misticii teologice la Dionisie se află în lucrarea sa Teologia mistică: „De aceea dumnezeiescul Bartolomeu, spune că teologia este multă și foarte puțină și Evanghelia este largă și mare, și iarăși foarte concentrată. Mie mi se pare că el a înțeles în modul mai presus de fire faptul că buna cauză a tuturor este mult grăitoare și scurt grăitoare și totodată negrăitoare, ca una ce nu are nici cuvânt, nici înțeles, deoarece se află în mod supraființial, mai presus de toate și e descoperită și cu adevărat arătată numai celor ce străbat toate cele sfinte și curate și au depășit tot urcușul tuturor culmilor sfinte și toate luminile dumnezeiești și au părăsit toate ecourile și cuvintele cerești și au pătruns întunericul unde este cu adevărat, cum zic Scripturile, Cel ce e dincolo de toate." […]. „În acest întuneric supra-luminos (mai presus de lumină) dorim noi să ajungem și să vedem și să cunoaștem prin nevedere și neștiință ceea ce e mai presus de vedere și cunoștință, neputând fi văzut, nici cunoscut. Căci aceasta este a vedea și a cunoaște cu adevărat; și a lăuda în mod mai presus de ființă prin înlăturarea tuturor celor ce sunt. E așa cum cei ce fac o statuie naturală, înlăturând toate acoperămintele aduse vederii curate a celui ascuns în el însuși. Dar trebuie, cum socotesc, să lăudăm negațiile, contrar afirmațiilor. Căci începând de la cele dintâi, ajungem la acelea (de la afirmații la negații), coborând prin cele din mijloc la cele din urmă. Iar apoi, făcând din nou urcușul de la cele din urmă la cele mai de la început, negăm toate, ca să cunoaștem în mod descoperit acea necunoștință care e acoperită de toate cele cunoscute în cele existente și să vedem acel întuneric mai presus de ființă, care e acoperit de toată lumina din cele existente" Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre Teologia mistică*, I, *Către Timotei,* trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996, pp. 247-248.

dință și rațiune[7]. Această fericită simbioză se numește teandrie și este valabilă mai ales în zilele noastre, ca punte între lumea științifică și Biserică.

În Vechiul Testament, teologi erau cei care îi adresau lui Dumnezeu cântări de preamărire în modalități speciale. Din această cauză David este numit teolog, fiindcă a cântat înaintea lui Dumnezeu atunci când a strămutat chivotul de la casa lui Aminadab la Ierusalim (2 Regi, 6, 14-15), și a compus cartea psalmilor și prin care a slujit Dumnezeului celui spiritual. Septuaginta amintește de termenul de teolog de patru ori.

Dacă dorim să vorbim despre începutul teologiei și, implicit, despre cel mai important teolog, e necesar să amintim pe însuși Fiul lui Dumnezeu Care este consubstantial cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Nimeni nu a putut să afirme mai mult despre Dumnezeu Tatăl decât Fiul Său, iar în El se desăvârșește Revelația dumnezeiască: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile" (Evrei 1, 1-2).

În legătură cu această realitate, Sfântul Simeon Noul Teolog afirma următoarele: „Cel ce a adus lumina dumnezeiască în modul cel mai accentuat oamenilor și a răspândit-o în toată lumea creată este Cuvântul lui Dumnezeu, făcut om. Căci prin El s-a creat lumea conform rațiunilor Lui și El o susține și vrea să o conducă spre îndumnezeirea veșnică, conform sensului ce i l-a dat. De aceea El a luat trup și prin acest trup a arătat lumina ipostasului Său divin, pe care Îl are în unire cu celelalte Persoane divine. Prin El, s-a creat trupul omenesc capabil să fie mediu al raționalității active a sufletului, dar și al luminii transcendente a Lui sau a Sfintei Treimi, când El va asuma acest trup. El a creat un trup capabil să fie asumat de ipostasul Lui dumnezeiesc și să fie mediu prin care lumina Lui dumnezeiască să se arate și în mod văzut și să se răspândească și peste lume, așa cum bunătatea oamenilor duhovnicești se arată pe fața lor și se răspândește în jurul lor. Lumina aceasta va copleși trupul Lui mai ales după învierea Lui și pe toți și toate după învierea de obște"[8]. Teologi au fost și Sfinții Apostoli care timp de peste trei ani au învățat la cea mai de seamă „universitate" și, anume, școala făcută cu Fiul lui Dumnezeu întrupat.

[7] Calinic Botoșăneanul, *Logica Trinității*, Gedo, Cluj-Napoca, 2005, p. 43.

[8] Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 315.

Începând cu primele secolele creştine teologia ia alt curs. Termenul concret de teolog apare abia în secolul al III-lea şi e dat lui Origen, un mare cunoscător al filozofiei greceşti, dar şi un însetat după Divinitate şi cucerit de religia creştină. Prin toate preocupările sale legate de credinţă, atât de diversificate şi cu un uriaş impact asupra credinţei creştine, poate fi pe drept numit unul dintre primii teologi ai Bisericii[9]. Origen spune că acela este teolog care vorbeşte despre Dumnezeu plin de Duh Sfânt, ca Moise şi profeţii în general, dar mai ales, Iisus Hristos[10].

Cu adevărat, Origen este unul dintre primii care se poate numi teolog, fiindcă el a preluat expresii şi noţiuni din filsofia vremii, apoi le-a dat un conţinut creştin, pentru ca noua învăţătură creştină să poată fi înţeleasă mai bine de către lumea culturală de atunci. Cu toate greutăţile pe care le-a întâmpinat, el este un deschizător de drumuri noi în cunoaşterea şi aprofundarea noii credinţe creştine, fapt pentru care nu a fost scutit de anumite greşeli. Cert este că majoritatea noţiunilor şi sensurilor teologice pe care le vor dezvolta şi corecta cei care au venit după el au la origine paternitatea marelui alexandrin. Părinţii Capadoocieni şi alţi gânditori creştini din secolul IV şi din următoarele sunt cu siguranţă tributari lui Origen.

Un alt nume de seamă care se impune în conştiinţa Bisericii primare a fost şi Clement Alexandrinul a făcut o simbioză fericită între filozofia din acea perioadă şi învăţătura creştină[11]. Precum Origen, el preia termenii filozofici pe care caută să-i golească de conţinut, apoi îi încreştinează şi pune bazele unei teologii creştine. Pentru creştinismul incipient, această lucrare era deosebit de importantă, deoarece noua învăţătură a fost formulată în termeni noi, ceea ce a înlesnit uşurarea receptării ei de către societatea de atunci, care nu întotdeauna putea accepta creştinismul fără o greutate deosebită.

Acestea sunt începuturile teologiei creştine care era o învăţătură superbă şi a parcurs, asemenea drumului crucii, calea de la mărturisirea credinţei până la un martiraj greu de înţeles şi chiar de imaginat. Secolele III şi IV vor rodi

[9] Origen, *Scrieri Alese, Vol. III* : *Despre Principii. Convorbiri cu Heraclide. Exortaţie la martiriu*, trad. de T. Bodogae, C. Galeriu, E.I.B.M.O.B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 296. John Meyendorff, *Hristos în gândirea răsăriteană,* trad. de Nicolae Buga, E.I.B.M.O.B.O.R., Bucureşti, 1997, p. 53; Ioan G. Coman, *Patrologie,* vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1985, p. 301.

[10] Origene, *Contra lui Cels*, 7, 41, trad. de Teodor Bodogae, E.I.B.M.O.B.O.R., Bucureşti, 1984, p. 478.

[11] Sfântul Clement Alexandrinul, *Stromatele*, trad. de Dumitru Fecioru, In PSB, vol. 4, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1982, p. 69.

din belșug în țarina teologiei creștine învățături ce au rămas valabile peste veacuri până astăzi. Nu întâmplător secolul al IV-lea e socotit veacul de aur al creștinătății. Era veacul cel mai pur al ieșirii din catacombe, veacul unei teologii înmiresmate de harul crezului că Hristos este o realitate de necontestat. O nouă cotitură în teologia creștină primară a adus-o Dionisie Areopagitul.

Cunoscător al filozofiei neoplatonice, el o va folosi pe aceasta într-un mod cu totul aparte. Va îmbina ca nimeni altul, învățătura vremii cu teologia creștină. Dumnezeu este pentru el total necunoscut în ființă, El e o supraesență, o hiper-icoană. Dumnezeu este mai presus de tot ce există, este metarațional și nu antirațional[12]. Se văd zările unei teologii ce va aduce un suflu înnoitor, o curăție fără de seamă în teologie prin marii sfinți teologi și trăitori ca Sfântul Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Simeon Noul Teolog, Grigore Palama etc.

Teologie și spiritualitate

Efortul omului de a-l cunoaște pe Dumnezeu, desigur într-o măsură deosebit de redusă, se înscrie pe coordonatele teologiei creștine, iar adevărata cunoaștere este aceea ce se apropie cel mai mult de sursa cunoașterii, care este dumnezeirea. Toții Sfinții Părinți văd în Teologie trei trepte:

1. Făptuirea este treapta de jos, când faci ce ți se cere, respectând aidoma cele prescrise.
2. Contemplația naturală a rațiunilor Rațiunii supreme din creație, ca legături speciale puse de către Dumnezeu în existențe și chiar în materie[13]. Aceasta e începutul progresului duhovnicesc a înobilării voinței și și a iluminării ființiale, când creștinul privind lumea recunoaște în ea pe Creatorul său. În acest sens, unii teologi vorbesc despre o iconicitate a creației prin faptul că la baza creaturilor a se află logoi-urile Logosului divin, iar în ea este imprimat „chipul de Fiu al lui Iisus Hristos". Monahul Gheorghe Ghelasie afirma în una din cărțile sale că lumea are o dimensiune iconică,

[12] Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Teologia Mistică*, 5, 249; Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, 5, 10, trad. de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 161.

[13] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, trad. de Dumitru Stăniloae, in Filocalia, vol. 3, Editura Harisma, București, 1994, p. 45; Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capetele teologice, Suta întâia,* trad. de Dumitru Stăniloae, in Filocalia, vol. 2, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, pp. 151, 169; Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* trad. de Dumitru Stăniloae, in PSB. Vol. 80, EIBMBOR, București, 1983, p. 84.

deoarece poartă pe ea amprenta lui Hristos, fiind prin aceasta chemată să se înalțe continuu spre Acesta. El era de părere că „ființa creată este iconicul creat al Teo-iconicului creator”[14]. Părintele Dumitru Stăniloae vorbea despre faptul că „ lumea este un cuvânt sau o cuvântare coerentă a lui Dumnezeu către om, într-o înaintare (spre El n. n.) continuă”[15].

3. Teologia sau contemplația[16]. Aici este vorba de o scară ce se compune din aceste trei trepte. Sfinții Părinți folosesc imaginea de scară când vorbesc despre progresul duhovnicesc[17]. Ea este a treia treptă, vorbirea despre Dumnezeu prin mintea-νους și ridicarea ei la El după ce a fost golită de ce este impur.

Afirmând despre teologie că reprezintă scara duhovnicească și existențială care îi oferă omului posibilitatea existențializării sale, pentru teolog aceasta este tot atât de valabilă, deoarece el este chemat în mod special de către Dumnezeu să se realizeze existețial și duhovnicesc într-o modalitate cu totul deosebită.

Evagrie Ponticul, vorbind despre raportul dintre teologie și teologi spunea: „Dacă ești teolog, roagă-te, și rugându-te devii teolog”[18], iar Diadoh al Foticeii mărturisea despre experiența duhovniciască pe care trebuie s-o facă un teolog. Teologia, în concepția lui, are un caracter profetic și misionar. A te ocupa cu teologia înseamnă a trăi în Duhul lui Dumnezeu și în Duhul Adevărului. În acest sens, cel mai simplu creștin, care trăiește însă ce crede, poate fi mai „teolog” decât cel mai învățat „teolog”, căci „nimic nu e mai sărac decât cugetarea, care stând afară de Dumnezeu, fiosofează despre Dumnezeu”, afirma Diadoh[19].

În concepția Bisericii Ortodoxe, teologul nu trebuie să renunțe la rațiune, deci la cultură și la cercetare, ci, dimpotrivă, o cultură serioasă îl va ajuta să pătrundă mai adânc în învățătura Domnului și să o tălmăcească pe înțelesul

[14] Gheorghe Ghelasie, *Taina Filiației*, Platytera, București, 2011, p. 35; Gheorghe Ghelasie, *Mystagogia icoanei*, Platytera, București, 2010, pp. 27-29.

[15] Dumitru Stăniloae, *Teologioa Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, EIBMBOR, București,1978, p. 340.

[16] Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia Cerească,* trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București,1996, p. 20.

[17] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Raiului,* trad. de Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, pp. 145-146.

[18] Evagrie Ponticul, *Despre rugăciune,* în Filocalia, vol. 1, trad. de Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1946, p. 82.

[19] Diadoh al Foticeei, 341.

celor ce îl ascultă. Cultura și rațiunea te apropie de Dumnezeu, dar, din nefericire, lipsa culturii și a rațiunii te îndepărtează de El și te pune în situația unei auto suficiențe care poate deveni deosebit de periculoasă. Sfinții Părinți au rămas în istoria Bisericii atât de importanți, deoarece au îmbinat armonios rațiunea, respectiv cultura cu credința, ba chiar mai mult aș îndrăzni să afirm că au încreștinat cultura și s-au folosit de rațiune pentru a feri credința de anumite derapaje iraționale.

Sfântul Vasile cel Mare atunci când s-a adresat tinerilor i-a sfătuit să nu renunțe la rațiune și la cultura vremii, ci să aibă discernământul de a culege învățătura cea bună și virtuoasă din cultura profană: „Trebuie, deci, și voi să citiți scrierile autorilor profani, așa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nicio alegere la toate florile, nici nu încearcă să aducă tot ce găsesc în florile peste care se așază, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește cu adevărul, iar restul să-l lăsăm”[20].

Dionisie Areopagitul spunea că teologii transmit oamenilor adevăruri înalte, iar cei care vor să-l cunoască pe Dumnezeu sunt îndemnați să realizeze un progres duhovnicesc[21]. Numai din punct de vedere metodologic, teologia se împarte în descoperită și negrăită, fiindcă nu avem două teologii, ci două abordări speciale ale acesteia. Ea ține capătul scării unde se deschide poarta cerului. Așa avem o cunoaștere rațională (catafatică) și una meta-rațională (apofatică), deoarece prima vorbește prin simboluri și a doua prin depășirea oricărei afirmații raționale privind ființa lui Dumnezeu. E o teologie meta-rațională și nu este împotriva cunoașterii duhovnicești, deoarece în Ortodoxie nu a existat o discrepanță frapantă între rațiune și credință[22]. În tradiția ortodoxă nu s-a făcut niciodată o distincție netă între cunoașterea apofatică care este supra-cunoașterea, luminarea minții de harul lui Dumnezeu și trăirea în lumina energiilor necreate. E treapta superioară la care ajung puțini dintre teologi.

[20] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia XXII-a Către Tineri*, în *Omilii și cuvântări*, trad. de Dumitru Fecioru, in PSB, vol. 17, E.I.B.M.B.O.R., București, 1986, pp. 569-570.

[21] Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Teologia mistică*, p. 247.

[22] Cunoașterea catafatică și apofatică a lui Dumnezeu sunt complementare și nu se poate renunța la una în favoarea celeilalte. În acest sens Dumitru Stăniloae spunea următoarele: „Noi socotim că cele două feluri de cunoaștere nu se contrazic și nu se exclud, ci se completează” (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 115).

În tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată o distincție netă între mistică și teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și dogma afirmată de Biserică, deoarece teologia nu este o simplă vorbire despre Dumnezeu, nici o simplă cunoaștere intelectual-conceptuală a Revelației lui Dumnezeu, ci ceva mult mai profund: este aderarea, dăruirea cu toată ființa lui Dumnezeu, apropierea și unirea intimă cu El. Cuvintele rostite de către un mare teolog ortodox, Mitropolitul Filaret al Moscovei, exprimă exact această atitudine: „Nici una dintre tainele înțelepciunii celei mai ascunse ale lui Dumnezeu nu trebuie să ne pară străină sau cu totul mai presus de noi (transcendentă), ci se cade să ne potrivim mintea cu toată smerenia spre contemplarea celor dumnezeiești"[23]. Altfel spus, dogma care exprimă un adevăr revelat, care ne apare ca o taină de nepătruns, trebuie să fie trăită de noi ca o lucrare în decursul căreia, în loc să adaptăm taina modului nostru de înțelegere, va trebui să veghem pentru ca prin ea să se petreacă o schimbare adâncă, o prefacere lăuntrică a duhului nostru, spre a ajunge capabili de trăirea tainică în duhul lui Dumnezeu.

După Sfântul Grigorie de Nazians, teologia reprezintă o preocupare specială care presupune din partea teologului puritate și multă seriozitate: „Nu aparține tuturor, vouă celorlalți, să filosofeze despre Dumnezeu. Nu e o calitate ce se câștigă ieftin și a celor ce se târăsc pe jos. Voi mai adăuga că nu se poate face aceasta totdeauna, nici în fața tuturor, nici în toate, ci uneori și în fața unora și într-o anumită măsură. Nu aparține tuturor, ci celor ce s-au exercitat și au fost învățați în contemplație și, înainte de aceasta, celor ce au fost curățiți în suflet și în trup, sau cel puțin se curățesc într-o anumită măsură. Căci celui necurățit nu-i este asigurată atingerea de cel curat, precum nici ochiului murdar raza soarelui. Dar oare când se produce aceasta? Atunci când ne desprindem de noroiul și tulburarea din afară și când partea conducătoare din noi nu se amestecă și nu se lasă întipărită de chipuri urâte, ca de niște litere strâmbe, întipărite în cele frumoase, sau ca buna mireasmă amestecată cu cea neplăcută[…]. Despre ce trebuie deci să se filosofeze și în ce măsură? Despre cele ce ne sunt apropiate și în măsura în care ascultătorul este deprins să înțeleagă și are puterea spre aceasta, ca să nu-i vatăme ca niște glasuri copleșitoare auzul, sau ca niște mâncări prea multe trupurile, sau, de voiești, ca niște poveri mai presus de putere pe cei ce le sunt supuși,

[23] Filaret al Moscovei, *Predici și cuvântări*, Moscova, 1844, p. 87.

sau ca niște furtuni prea tari care să vatăme pământul. Așa ca și aceștia, ca să zic așa, apăsați și împovărați de niște cuvinte prea tari, să nu fie păgubiți în puterea lor dinainte”[24].

Părinții trezvitori (niptici) ai pustiei ne învață că prin felurite moduri de asceză, practicarea virtuților, contemplație, filozofia spirituală și morală a trezviei și prin rugăciune, mintea omului este curățită, iluminată și desăvârșită și, ca atare, dobândește darul teologiei – nu doar o teologie academică, ci teologia care se revarsă din dumnezeiescul izvor din a căror râuri curge din abundență adevărata teologie divină. Sfinții Părinți spun că o minte care a încetat să-L contemple pe Dumnezeu devine fie trupească, fie sălbatică[25].

Astfel de „teologi” și o astfel de „Teologie” recomandă și cartea „Urmarea lui Hristos” (*Imitatio Cristi*), când învață: „Ce-ți folosește să discuți lucruri adânci despre Sfânta Treime, dacă îți lipsește smerenia, din care cauză nu placi Sfintei Treimi? […]. Mai bine aș dori să simt căință, decât să știu a defini ce este Sfânta Treime. Chiar dacă ai ști pe dinafară întreaga Biblie și ceea ce au vorbit toți filosofii, la ce ți-ar folosi toate acestea fără iubirea și harul lui Dumnezeu? Deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni” (Eclesiast 1, 2), „afară de a iubi pe Dumnezeu și a-I sluji numai Lui”[26].

În creștinism doar trei s-au numit cu numele de teologi: Sfântul Ioan Evanghelistul, Sfântul Grigore Teologul, Sfântul Simeon Noul Teolog. Ei sunt modele pentru toți ce vor să se cheme teologi.

Sfântul Talasie vorbind despre modalitatea tainică a teologiei, spunea că aceasta transcende mintea omului[27], iar John Meyendorff o numea „în același timp contemplare a lui Dumnezeu și expresie a inexprimabilului”[28]. După Episcopul ortodox Kallistos Ware, teologia este un dar al lui Dumnezeu. Sfinții Părinți au afirmat că teologia este o taină, un „mysterion” ceea ce nu arată

[24] Sfântul Grigorie Teologul, *Întâia cuvântare teologică* (Cuvântul 27), 3, in: *Cele cinci cuvântări teologice al celui întru sfinți Părintelui nostru Grigorie de Nazianz*, trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993, pp. 12-13.

[25] ****Comori duhovnicești din Sfântul Munte Athos – Culese din scrisorile și omiliile Avvei Efrem*, Editura Bunavestire, Bacău, 2001, p. 276.

[26] Thomas de Kempis, *Imitarea lui Hristos* I, 3, Cartimpex, Cluj, 1998, pp. 3-4.

[27] Talasie Libianul, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul*, în *Filocalia*, vol. IV, trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, p. 34.

[28] John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. de Nicolae Buga, E.I.B.M.B.O.R, București, 1997, p. 136.

neapărat neputința cunoașterii, adică nu este vorba de ceva agnostic, ci ea are o sorginte divină legată de insondabilitatea lui Dumnezeu[29].

Pe muntele fericirilor Mântuitorul nostru Iisus Hristos a rostit celebrele cuvinte legate de activitatea Sa mesianică: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (Matei 5, 8). Teologia fiind o vedere a lui Dumnezeu, nu poate fi făcută decât de către cei curați cu inima, motiv pentru care e nevoie de o curățire (*katharsis*). Cu toate acestea procesul de purificare a celui care face teologie nu înlătură știința, ci o poate încreștina pe aceasta.

Itinerariul spre Dumnezeu pe care îl face teologul presupune trei elemente: pocăința-metanoia, adică schimbarea minții în bine, apoi asceza ceea ce presupune lepădarea sinelui păcătos și, în mod special, rugăciunea. „… dacă vrei să devii teolog, roagă-te"[30].

Același Kallistos Ware spunea despre teologie următoarele: „Act de rugăciune și de cult, adevărata teologie este întotdeauna doxologică. A face teologie, în sensul în care Părinții înțelegeau această expresie, nu înseamnă altceva decât a mări pe Dumnezeu prin laude și rugăciune, devenind noi înșine un imn viu de laudă lui Dumnezeu. [...]"[31].

A vorbi despre Dumnezeu și a-L lăuda presupune nu numai curățirea de răutăți, ci și o pace interioară, acea hesychie, liniștea inimii: „Fiți în pace și cunoașteți că Eu sunt Domnul" (Ps. 45, 10). Sfântul Grigorie Teologul afirma în acest sens: „Am unificat prin cuvântul nostru pe teologi, arătând cum trebuie să fie înaintea celor ce trebuie să filosofeze, și când, și cât, adică înaintea celor pe cât e cu putință curați, pentru ca lumina să fie înțeleasă de lumină înaintea celor mai atenți, ca să nu fie neroditor cuvântul ce cade într-un pământ sterp (Mt. 13, 5-6)"[32].

Pentru profesorul grec Nikólaos Loudovíkos, teologia este în primul un eveniment existențial, iar nu produsul unei simple reflecții mai mult sau mai puțin egocentrice asupra sensului existenței. Teologia este o continuă în-

[29] Kallistos Ware, *Formarea teologică în Scripturi și la Părinți*, trad. de Iulian Nistea, din SOP, 12, 1994, p. 193.

[30] Evagrie Ponticul, *Despre rugăciune*, p. 82.

[31] Kallistos Ware, *Formarea teologică în Scripturi și la Părinți*, p. 193.

[32] Sfântul Grigorie Teologul, *A doua cuvântare teologică* (Cuvântul 28), 1, în: *Cele cinci cuvântări teologice al celui întru sfinți Părintelui nostru Grigorie de Nazianz*, trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993, p. 21.

noire, întrucât izvorăște din transfigurarea euharistică a minții. În acest caz, teologia ar putea fi înțeleasă și ca o „îmbisericire" a limbajului omenesc[33].

Un al doilea aspect important al teologiei este cel pastoral, prin care oamenii sunt îndrumați pe calea mântuirii sau a vieții veșnice. În acest sens, teologia e chemată să răspundă nevoilor concrete și urgente ale Bisericii, să fie o teologie a timpului pe care-l trăim, așa cum teologia Sfinților Părinți răspundea nevoilor imediate ale Bisericii din timpul lor.

În această modalitate, teologia își poate justifica prezența într-o societate bulversată de o serie de probleme care sunt deosebit de greu de soluționat. Ea trebuie să fie „lumină pentru mântuirea și sfințirea omului de azi", să-l întărească în credință și în iubire față de Dumnezeu și de semeni. Același Nikólaos Loudovíkos afirma: „O teologie pastorală promovează redescoperirea valorii infinite și unice a persoanei umane, în pofida relativismelor și confuziilor din societatea secularizată"[34].

A treia dimensiune a teologiei care trebuie promovată este cea misionară. Aspectul misionar al teologiei înseamnă preocuparea celor care se numesc teologi pentru a redescoperi prezența lui Dumnezeu în lume și a arăta oamenilor că El îi iubește în orice situație s-ar afla[35]. În acest sens, o teologie misionară este arta vindecării sufletelor afectate de neîncredere și înstrăinare, de lipsa de simțire a prezenței lui Dumnezeu în viața zilnică, afectate de înstrăinarea față de Dumnezeu, de semeni și de sine înșuși. O teologie misionară este o modalitate a vindecării de izolare și egoism prin promovarea iubirii și întrajutorării frățești care derivă din credință[36].

Profesorul de teologie român pr. Dumitru Stăniloae vorbind despre teolog și teologie afirma următoarele: „Ne-am străduit [...] să descoperim semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice, să evidențiem adevărul lor în corespondența lui cu trebuințele adânci ale sufletului [...], prin care ajungem la o anumită experiență a lui Dumnezeu [...]. Am părăsit, în felul acesta, metoda scolastică a tratării dogmelor ca propoziții abstracte, de un interes pur teoretic și în mare măsură depășit, fără legătură cu viața adâncă, duhovnicească a sufletului. [...] Ne-am condus în această străduință de modul în care au înțeles învățătura Bisericii Sfinții Părinți de odinioară, dar

[33] Nikólaos Loudovikos, *„Ce este ceea ce numim Teologie"?* Néa Evthíni, XV, ian-febr, (2013).
[34] Nikólaos Loudovikos, *„Ce este ceea ce numim Teologie"?* Néa Evthíni, XV, ian-febr, (2013).
[35] Nikólaos Loudovikos, *„Ce este ceea ce numim Teologie"?* Néa Evthíni, XV, ian-febr, (2013).
[36] Nikólaos Loudovikos, *„Ce este ceea ce numim Teologie"?* Néa Evthíni, XV, ian-febr, (2013).

am ținut seama în interpretarea de față a dogmelor și de necesitățile spirituale ale sufletului care-și caută mântuirea în timpul nostru, după trecerea prin multe și noi experiențe de viață, în cursul atâtor secole care ne despart de epoca Sfinților Părinți. Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar, în același timp, să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum n-au făcut de al lor"[37].

În ce privește raportul dintre teolog și teologie, Părintele Dumitru Stăniloae era de părere că „teologii trebuie să-și încadreze slujirea lor în această operă de mântuire a credincioșilor Bisericii din fiecare timp. De aceea reflecțiunea teologică personală trebuie să fie animată nu de dorința de originalitate cu orice preț, ci de explicarea a ceea ce e moștenire comună și slujește mântuirii credincioșilor Bisericii din acel timp; ea trebuie să stea în strânsă intimitate cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii, pentru a adânci și a înviora această slujire. Fără aceasta, Biserica poate deveni formalistă în slujirea ei, iar teologia, rece și individualistă. Rezultatele reflexiunii teologice personale se vor încadra cu atât mai sigur în învățătura Bisericii, cu cât ea va fi hrănită mai mult de această învățătură moștenită din tot trecutul și din practicarea ei în rugăciune, în cultul, în spiritualitatea autentică a Bisericii, în dialogul viu al Bisericii cu Hristos și cu cât ea se va încadra mai deplin în acest dialog, fiind ea însăși un dialog cu Hristos, și înviorând și îmbogățind dialogul Bisericii. De aceea s-a spus: «Dacă ești teolog, roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cui adevărat, ești teolog»"[38].

Teologul grec Karmiris spunea la fel: „Numai teologul credincios și evlavios și curățit, se poate apropia întrucâtva de Cel absolut curat, de Dumnezeu și de teologhisirea despre El"[39]. Cunoașterea teologică adevărată, întrucât presupune experiența concretă și directă a întâlnirii cu Dumnezeu, depășește orice demers conceptual și orice cadru metodologic avut în vedere potrivit metodei științifice. După cum afirma Arhimandritul Sofronie, „ea este directă, intuitivă și nu poate fi demonstrată logic. Și aceasta nu din pricina cadrului prea strâmt al gândirii conceptuale care nu știe să cuprindă realitățile dumnezeiești, ci, pentru că adevărata cunoaștere de Dumnezeu,

[37] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. 1, EIBMBOR, București, 1978, p. 5.
[38] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. 1, p. 101.
[39] I. Karmiris, *Îndemnuri către teologi*, (prelegere rostită la 14 noiembrie 1973, la Facultatea de teologie din Salonic, în Ὀρθοδοξος Τύπος, Aten, 1 februarie, 1974).

după cum susține Sfântul Siluan Atonitul, nu se primește decât numai în „plan existențial" printr-o experiență trăită de ființa umană în integralitatea sa. Cadrul nostru de reflecție va fi neapărat teologic, adică hrănit prin viața concretă a Bisericii, fiind atent la nevoia duhovnicească a omului de azi și la cultura sa, indiferent de ce origine ar fi aceasta"[40].

În tradiția patristică cuvântul de teologie nu era înțeles în sensul unui expozeu sistematic al credinței creștine, ci mai mult ca un dar al lui Dumnezeu care presupunea o anumită relație de părtășie duhovnicească cu Acesta. Prin urmare, teologia nu este altceva decât viața de comuniune cu Dumnezeu exprimată liturgic, doxologic, și duhovnicesc. Ea este legată de cult și țintește cunoașterea lui Dumnezeu care trece prin cei de lângă noi.

În acest sens, teologul grec Christos Yannaras afirma că teologia care se predă în anumite universități nu este în acord cu tradiția Sfinților Părinți. Acesta nu trebuie să aibă doar o modalitate rațională de exprimare, deoarece este darul lui Dumnezeu și un rod al curățirii interioare a omului. Ea nu este nici un sistem metafizic, ci mai mult o expresie și o formulare a experienței Bisericii, o părtășie cu Dumnezeu. Hristos Însuși este teologie, El este teologul, iar nu suntem teologi decât în virtutea harismei (charisma) pe care o primim de la El. Adevăratul teolog este un theodidaktos, învățat de Dumnezeu[41].

Concluzii

Din cele expuse anterior, rezultă că teologia nu este doar un sistem rațional prin care dovedim în exclusivitate existența lui Dumnezeu, dimpotrivă, ea este trăirea adevărurilor revelate care sunt păstrate în Biserică ce este „stâlp și temelie a adevărului".

În primul rând, teologia este darul lui Dumnezeu ce ne ajută să înțelegem misterul divin. În al doilea rând, ea are o dimensiune metanoică, adică teologul e necesar să-și încredințeze viața lui Dumnezeu ca să devină instrumentul prin care El va lucra în lume. Pentru aceasta e nevoie de o schimbare a minții acestuia care apoi va duce la o schimbarea a ființei lui.

A treia dimensiune a teologiei care trebuie promovată este cea misionară. Aspectul misionar al teologiei însemnă preocuparea celor care se numesc

[40] Arhim. Sophrony, *La félicité de connaître la voie,* Labor et Fides, Genève, 1988, p. 24.
[41] Christos Yannaras, *Ortodoxie și Occident,* trad. de Iulian Nistea, Editura Bizantină, București, 1995, pp. 102-103; Ch. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. de Nicolae Șerban Tanașoca, Editura Anastasia, București, 1996, p. 12.

teologi pentru a redescoperi prezența lui Dumnezeu în lume și a arăta oamenilor că El îi iubește, în orice situație s-ar afla. În acest sens, o teologie misionară este arta vindecării sufletelor afectate de neîncredere și înstrăinare, de lipsa de simțire a prezenței lui Dumnezeu în viața zilnică, afectată de înstrăinarea față de Dumnezeu, de semeni și de sine înșuși. O teologie misionară este o modalitate a vindecării de izolare și egoism prin promovarea iubirii și întrajutorării frățești care derivă din credință. Teologul nu e necesar să fie un savant, ci în primul rând un om care crede în Dumnezeu și își potrivește viața conform cu ceea ce propovăduiește. În primul rând teologul trebuie să simtă prezența vocației religioase.

Cel care se ocupă de teologie e necesar să fie credincios, evlavios și cât se poate de curat din punct de vedere spiritual, deoarece numai așa se poate apropia într-o oarecare măsură de Cel absolut curat, de Dumnezeu și poate teologhisi despre El. Apoftegma patristică este legată de aceste cerințe pe care trebuie să le îndeplinească teologul atunci când afirmă că nimic nu este mai nefolositor decât a fi înafară de Dumnezeu și a filosofa (a vorbi) despre El.

CINSTIREA SFINTELOR ICOANE – RUGĂCIUNEA EVLAVIOASĂ A CREDINCIOSULUI ADRESATĂ PROTOTIPULUI ZUGRAVIT ÎN ICOANĂ

Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr
Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu
Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna"

Abstract:

The central idea of the present study refers to the fact that the believer, especially the one from the Christian East, was aware that he did not relate to the icon only as a simple decorative object, but for him the holy icons became a liturgical object, which they naturally and visibly connect him with the iconographically represented prototype with which he enters into communion of reverence through prayer. The study provides the theological arguments for the worship of the Holy icons, resorting to the most authoritative patristic texts, such as those of Saint John Damascene and Saint Theodore the Studite.

Keywords:

Veneration of the holy icons, prayer, the cult of icons, iconomachi, iconodules, iconoclasm

Creștinul ortodox care este atent cu viața lui duhovnicească nu intră într-o biserică, fie ea și monument de mare valoare istorică sau fie că se află în pelerinaj la locuri mai puțin cunoscute, doar ca să admire frumusețea arhitecturală și podoaba picturii, ci el pătrunde cu

fiorul întâlniri cu Dumnezeu în rugăciune, frumusețea locașului de cult împodobită iconografic facilitându-i o mai profundă comuniune de rugăciune cu El. De aceea, vorbind despre importanța rugăciunii în viața creștinului și în general a Bisericii, nu putem exclude formele în care aceasta se concretizează și se manifestă, printre acestea situându-se în spiritualitatea creștin ortodoxă cinstirea sfintelor icoane.

Deși cultul icoanelor s-a statornicit treptat în viața Bisericii, în primele veacuri lovindu-se chiar de o mare reticiență din partea Părinților și scriitorilor creștini care se temeau de o menținere a cultului idolatru printre creștinii proveniți din rândul păgânilor sau erau încă tributari tradiției aniconice iudaice vechi testamentare, sfintele icoane și-au câștigat locul și rolul lor firesc în Biserică. Nici criza iconoclastă care s-a manifestat foarte violent mai ales în timpul împăratului Constantin al V-lea (741-775) nu a putut înlătura cultul sfintelor icoane cu toată susținerea imperială și chiar episcopală prin deciziile sinodului iconoclast de la Hiereia (754) pentru că icoanele deveniseră ,,parte componentă a lumii creștine" fiind întâlnite peste tot și însoțind viața creștinului cu scop educativ sau ca mulțumire evlavioasă, având și un rol estetic, dar mai ales latreutic, ,,privite de către contemporani cu neîncredere sau bucurie sufletească, condamnate sau apărate, interzise în legea veche de Dumnezeu, dar îndreptățite prin Iisus Hristos".[1]

Credinciosul, mai ales cel din Răsăritul creștin era conștient că nu se raportează la icoană doar ca la un simplu obiect decorativ, ci pentru el sfintele icoane deveniseră un obiect liturgic, care în mod firesc și vizibil îl puneau în legătură cu prototipul reprezentat iconografic cu care intra în comuniune de cinstire prin rugăciune. De aceea, prezența icoanelor peste tot în viața lui atât liturgică, cât și cotidiană ,,au devenit pentru creștinul din Bizanț o garanție singură a binecuvântării și mântuirii, o garanție a protecției și a ajutorului divin"[2], venite de la prototipul spre care se îndrepta rugăciunea și cinstirea lui, căci spune Sfântul Vasile cel Mare că ,,cinstirea adusă icoanei se îndreaptă spre cel zugrăvit în icoană."[3]

---

[1] G. Dumeige, *Nizäa II,* Mainz, 1987, p. 78.

[2] Marin, *Les moines de Constantinopole depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898),* Paris, 1897, pp. 318-324, apud H. Leclercq, „Images *(culte et querelle des)",* în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* VII/1, pp. 223-224.

[3] Sf. Vasile cel Mare, *De Spirito Sancto,* 18, 45, în J.P. Migne, PG 32, Col. 149 C.

Aceasta stă în strânsă legătură atât în definiția dată sfintelor icoane de către Sfântul Ioan Damaschinul, cât și cu diferențierea pe care aceasta o face între adorarea cuvenită numai lui Dumnezeu și venerarea sau cinstirea ce se dă sfinților bineplăcuți lui Dumnezeu și obiectelor facute spre slava lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Damaschin învață ,,că icoana este o asemănare, un model, o întipărire a cuiva, care arată în ea pe cel înfățișat în icoană"[4], ea fiind făcută spre amintirea și imitarea prototipului și spre venerarea lui în rugăciune pentru a ne împărtăși de harul dumnezeiesc.

Totodată Sfântul Ioan Damaschin, intrigat de afirmația împăratului Leon al III-lea (717-741) cum că sfintele icoane ar fi idoli și cinstirea lor ar încălca porunca a doua a Decalogului (Ies. 20, 4-5 și Deut. 5, 8-9), arată care este deosebirea dintre icoană și idol precizând că nu există nici o asemănare între cele două deoarece icoana îl înfățișează pe adevăratul Dumnezeu, în timp ce idolii sunt chipuri ale zeilor inexistenți de care creștinii au fost eliberați prin întruparea Mântuitorului Iisus Hristos.[5]

Deși Sinodul al VII-lea Ecumenic a condamnat iconoclasmul la Niceea în anul 787, având ca bază teologică și scrierile antiiconoclaste ale Sfântului Ioan Damaschin, reactualizarea ereziei iconoclaste prin Sinodul de la Sfânta Sofia din anul 815 ținut la cererea împăratului iconoclast Leon al V-lea Armeanul (813-820) la determinat pe Sfântul Nichifor, patriarhul Constantinopolului (806-815) să reia problema definirii icoanei în raport cu prototipul ei. ,,Icoana este, învăța el, o asemănare a prototipului […] o imitare și o copie a lui, deosebită de el în ființă și principiu. Ea este un rezultat al artei, primind formă, prin imitarea prototipului" sau ,,icoana este asemănarea cu prototipul și prin asemănare înfățișează întreg chip văzut al celui pe care îl reprezintă, dar se deosebește de acesta prin fire pentru faptul că are altă materie."[6]

---

[4] Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres,* III, 16, în B. Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus. Herausgegeben vom Byzantinisches Institut der Abtei Scheyern*, coll. Patristische Studien und Texte, Vol. 17, Berlin/New York, 1975, p. 125.

[5] ,,[…] este înfricășător și mai mult decât înfricoșător ca Biserica, cea care strălucește prin atâtea calități și care a fost înfrumusețată în vechime cu predaniile celor mai evlavioși bărbați, să se întoarcă iarăși la stihiile sărace (Gal. 4, 9) fiindu-i frică acolo unde nu este frică (PS. 52, 6) și, ca și cum nu ar cunoaște pe adevăratul Dumnezeu, să se teamă de căderea în idolatrie;" Sfântul Ioan Damaschinul, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, I, 1-2, p. 66.

[6] Patriarhul Nicifor al Constantinopolului, *Antirrheticus* I, J.P. Migne, P.G. 100, Col. 277 A.

Relația care se statornicește între icoană și prototip, acesta fiind persoană iar aceea reprezentând persoana prin arta iconalarului, face ca prototipul să nu rupă această relație chiar dacă între el și icoană este deosebire de ființă, ci el transmite icoanei modelul iconic și icoana primește de la el și prin el formă și cinstire. De aceea credinciosul închinându-se înaintea icoanei aduce acesteia închinarea persoanei, celui care este zugrăvit în icoană. Chiar dacă Maicii Domnului și Sfinților aducem venerare și doar Mântuitorului Iisus Hristos aducem adorarea ca singur Dumnezeu, cinstirea icoanelor nu diferă, o facem tot prin închinăciune, sărutare, tămâiere și aprindere de lumânări și candele, diferența fiind dată doar de intenția noastră, pe sfinți venerându-i, pe Maica Domnului preacinstindu-o, iar pe Mântuitorul Iisus Hristos adorându-L ca Dumnezeu. Cinstirea adusă sfinților și icoanelor lor și ceea adusă Maicii Domnului și icoanelor ei rezidă în preamărirea și adorarea lui Dumnezeu, ei făcându-se părtași îndumnezeirii, nu după ființă, ci după har și participare la sfințenia lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan Damaschin accentuează fără echivoc diferența dintre venerare și adorare, adorarea aducându-se numai lui Dumnezeu, în timp ce venerarea se aduce purtătorilor de Dumnezeu sau lucrurilor închinate lui Dumnezeu. Deși se folosește același cuvânt (*proskinisis*) pentru a defini ambele închinări, adică și ceea adusă numai lui Dumnezeu (adorarea) și ceea adusă sfinților și sfintelor icoane (venerarea) cuvântul *proskinisis* însemnând o mișcare a corpului, o închinare pioasă până la pământ, Sfântul Ioan Damaschin, adaugă scopul, finalitatea acestei închinări pioase prin explicații care fac diferența între adorare și venerare. Adorarea cuvenită și adusă numai lui Dumnezeu se numește închinare de adorare (*proskinisis kata latreian*), iar închinarea adusă sfinților și sfintelor icoane o numește închinare de cinstire sau de venerare (*proskinisis kata timin*).[7] Actul intern este decisiv pentru a face diferențierea dintre cele două. Dacă închinarea este un act intern, o închinare nu doar ca o înclinare a corpului, ci ca o prostenare a sufletului și a întregii noastre ființe înaintea slavei lui Dumnezeu, atunci închinarea devine adorare (*latreia*). Dacă el lipsește, închinarea devine o simplă venerare (*proskinisis*).[8]

[7] Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres,* I, 14, p. 87.

[8] A se vedea H. Menges, *Die Bilderlerhe des Hl. Johannes von Damaskus*, Kallmünz, 1937, p. 68.

Iconoclaști nu au înțeles în ce constă această diferență și de aceea ei au respins cinstirea icoanelor ca adorare și deci au asociat icoana unui idol. Numai așa se explică faptul că împăratul Leon al III-lea, inițiatorul crizei iconoclaste, se considera un eliberator al Bisericii din rătăcirea idolească.[9]

Pentru a delimita categoric icoana de idol apărătorii sfintelor icoane învață despre relația dintre icoană și prototip, aceasta făcându-o specială și diferită complet de idolii păgâni. Și idolii se poziționează în concepția religioasă a păgânilor într-o relație cu zeitățile pe care le închipuiesc, însă această relație este cu o realitate inexistentă, impersonală, pentru că idolul nu este reprezentarea unei persoane, a lui Dumnezeu-persoană, ci a unei închipuiri, a unei creații a minții umane, după dorul primordial al rămânerii în comuniune cu Dumnezeu, comuniune ce a pierdut-o prin căderea în păcat și îndepărtarea tot mai accentuată de Dumnezeu.

Relația icoanei cu prototipul ei devine specială în creștinism pentru că prototipul transmite și transferă icoanei lui asemănărea și identitatea după nume și după chip, dar nu și după ființă. Pentru Sfântul Ioan Damaschin, relația reciprocă dintre icoană și prototip constituie fundamentul teologic al iconologiei sale.

Făcând referire la relația dintre chipul împăratului și persoana acestuia, el spune: „Dacă chipul împăratului este împăratul, atunci și icoana lui Hristos este Hristos, iar icoana sfântului este sfântul. Puterea nu se scindează, nici slava nu se împarte, ci slava icoanei ajunge slava celui înfățișat în icoană".[10] Sfântul Ioan Damaschin compară cinstirea icoanelor cu cinstirea sfinților, deoarece așa cum sfinții, fiind încă în viață, au dobândit putere și har și au fost plini de Duhul Sfânt, tot așa și icoanelor le sunt date aceeași putere și același har. Icoanele poartă numele prototipului și prin acest nume sunt sfințite, fie că este numele lui Hristos sau al unui sfânt.[11] Numele este acela care unește icoana cu prototipul ei. Dacă icoanei lui Hristos sau a unui sfânt i se conferă mărirea, puterea și harul dumnezeiesc al prototipului ei, atunci ea este demnă de venerare. Prin aceasta ea nu se transformă în idol, deoarece nu este cinstită materia din care este confecționată, care nu este demnă de venerare, ci persoana zugrăvită în ea. Deoarece prin ea s-a lucrat mântuirea noastră prin harul și puterea Sfântului Duh, atunci ea este demnă

[9] N. Chifăr, *Icoană, Iconologie, Iconomahie,* Ed. Basilica, București, 2018, p. 114.
[10] Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, I, 36; III, 42, p. 147.
[11] Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, III,12, p. 103.

de cinstire. „Nu cinstesc materia, ci mă închin Creatorului materiei, Creatorului care s-a făcut pentru mine materie și a primit să locuiască în materie și s-a săvârșit prin materie mântuirea mea."[12]

Prin urmare, când se spune că cinstea care se aduce icoanei trece sau urcă la prototip, „indică prototipul ca pe o transcendență sesizată prin icoană, ca pe o realitate deosebită de icoană, deși în legătură cu ea". Această învățătură este întărită și de Sfântul Nichifor, care precizează că icoana participă într-un anumit fel la prototip, are o relație cu el, mijlocește cunoașterea lui și trezește amintirea lui. Icoana este cel mai vrednic de venerare simbol sacru, care servește spre slava și arătarea iconomiei Lui, ca și prin ea cinstea să treacă la prototip[13].

Așadar pentru creștinul ortodox cinstirea icoanei înseamnă cinstirea celui reprezentat și rugăciunea rostită înaintea icoanei îl pune pe el în legătură directă și în comuniune cu prototipul. Chiar dacă icoana se deosebește categoric de prototipul ei după ființă, ea se identifică cu el după ipostas sau după nume[14]. Sinodul de la Niceea s-a pronunțat clar asupra importanței pe care o are numele înscris pe icoane pentru că prin aceasta ele se deosebesc de idoli.[15] Deci numele asigură identitatea dintre icoană și prototip. Părinții niceeni învață că ele sunt pline de har prin ele însele datorită însuși numelui lor. De aceea le cinstim și le sărutăm ca ceva sfânt [...] căci numele celui reprezentat în icoană ne înălțăm la venerarea persoanei și o sărutăm și ne închinăm cu cinste în fața ei, împărtășindu-ne de sfințenie"[16].

---

[12] Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, I,16, p. 89; III, 14, p. 105.

[13] D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", nr. 3-4/1958, p. 247.

[14] G. Ostrogorky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Amsterdam, 1964, p. 43.

[15] „Icoana se identifică cu prototipul nu după ființă, ci numai după nume și după trăsăturile celui reprezentat. Cel sănătos la cap nu va căuta nicidecum să vadă în icoană însușirile prototipului, căci mintea rațională nu recunoaște în icoană nimic altceva decât identitatea după nume cu persoana reprezentată și nicidecum după ființă". G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XIII, Florența, 1766, col. 244B și 257D.

[16] G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XIII, col. 269E. Aceste precizări au fost necesare pentru că iconoclaștii considerau sfânta cruce, vasele, veșmintele liturgice și, implicit, icoanele simple obiecte realizate de tâmplar, pictor, țesător sau argintar, păstrându-și caracterul profan chiar dacă ar fi primit consacrare printr-o rugăciune specială. Rămânând consecvenți concepției lor de nuanță maniheică, ei considerau că materia, chiar după consacrare, rămâne detestabilă, profană și moartă, G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XIII, col. 268C.

La rândul său, Sfântul Teodor Studitul arată că între o icoană şi prototipul ei există numai o relaţie de asemănare şi nu identitate de fiinţă. „Prototipul şi icoana sunt una prin asemănare ipostatică, dar două prin natura lor. Două nu în sensul că unul se împarte în două, încât să nu aibă nici o comuniune şi relaţie între ele. Nici în sensul că unul şi acelaşi se numeşte cu două nume, încât o dată prototipul să fie numit icoană, iar altă dată icoana, prototip. Căci prototipul se numeşte întotdeauna prototip, precum şi icoana, icoană, fără să se prefacă una în alta. Aşa stând lucrurile şi fiind două la număr, există o unică asemănare în amândouă şi un unic apelativ al lor după asemănare”[17]. Pentru a nu se înţelege că participarea icoanei la forma şi numele prototipului ar însemna egalitatea cu el după ipostas, Sfântul Teodor face distincţie clară între icoana naturală şi icoana artistică[18]. Icoana naturală se identifică cu prototipul ei atât prin fiinţă, cât şi prin asemănarea a cărei pecete este, aşa cum este Hristos după Dumnezeire cu Tatăl Său şi după umanitate cu Maica Sa. Icoana artificială însă este străină de fiinţa prototipului, aşa cum este icoana lui Hristos faţă de Hristos Însuşi, în acest caz vorbind numai de o relaţie de asemănare[19].

Asemănarea dintre icoana artistică şi prototipul ei presupune şi o asemănare ipostatică dar nu după fire, ca să nu se înţeleagă că ea devine un ipostas deosebit, propriu. Icoana artistică nu este un ipostas deosebit pentru că ea nu este în sine nimic, ci doar o reprezentare a unui ipostas[20]. Tocmai pentru că ea nu are o fiinţă proprie asemenea celei a ipostasului reprezentat, icoana este asemănarea unui ipostas, ea reprezintă un ipostas în sine. Icoana redă ipostasul, dar nu după firea lui, pentru că nu se poate pipăi firea ipostasului

[17] Sf. Teodor Studitul, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, în PG 99, col. 428.

[18] Sfântul Ioan Damaschinul identifică şase tipuri de icoane arătând specificul fiecăreia, cf. Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres,* I, 9-13 şi III, 18-24 (ed. Kotter), pp. 84 şi 127-131.

[19] Sf. Teodor Studitul, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, B, 2, apud Ioan I. Ică jr, *„Iconologia bizantină între politică imperială şi sfinţenie monahală”,* studiu introductiv la *Sf. Teodor Studitul, Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale*, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1996, pp. 150-151.

[20] Mult mai lacunară este definiţia pe care o dă icoanei Sfântul Ioan Damaschinul. Astfel, el învaţă: „Icoana este o asemănare care înfăţişează originalul. Cu toate acestea este o oarecare deosebire între icoană şi original, deoarece icoana nu se aseamănă întru totul cu originalul”, Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres,* I, 9, p. 83, sau „Icoana este o asemănare, un model, o întipărătură a cuiva, care arată în ea pe cel care este înfăţişat în icoană”, Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres*, III, 16, p. 125.

în icoană, firea lui fiind în existența sa prototipică și nu în icoană. De aceea icoana nu este prototip pentru că nu este una cu ipostasul după ființa ei, ci numai redă ipostasul ca stare de sine a ființei. Cu toate acestea, icoana indică totuși ipostasul ca pe o realitate deosebită de ea, ca fire subzistentă dincolo de ea. Dar ea nu indică o fire neipostatică, căci firea nu există în sine ca să poată fi prototip al icoanei.

Prin urmare, pentru Sfântul Teodor Studitul icoana este deosebită după ființă de prototip, dar nu după ipostas. Căci, deși nu este prototipul însuși, indică prototipul ca ipostas. De asemenea, icoana nu redă ființa, ci ipostasul, întrucât ea nu are drept prototip firea în sine, ci firea subzistentă în ipostas[21]. Relația dintre icoană și prototip garantează și sfințenia icoanei. Trăsăturile care definesc chipul reprezentat de ea conferă sfințenie icoanei, și nu materialul din care este confecționată, pentru a nu da impresia că icoanele sunt asociate sfintelor moaște. Dacă chipul zugrăvit pe icoană s-a șters, ceea ce a fost icoana mai înainte devine o simplă bucată de lemn care se arde[22]. Pentru a arăta cum înțelege el relația dintre icoană și prototip, Sfântul Teodor recurge la analogia dintre imaginea pecetei și amprenta ei. „Chipul împăratului gravat pe un inel îl imprimăm în ceară, în smoală sau în argilă. Pecetea rămâne în mod neschimbat aceeași în fiecare dintre cele trei forme de materie, care, la rândul lor, se deosebesc între ele. Pecetea va putea rămâne aceeași, întotdeauna aceeași, numai dacă nu intră în vreo legătură cu diversele materiale, ci rămâne în inelul cu pecetea, separat de materialele în care ea este imprimată. Tot așa este și asemănarea lui Hristos. Chiar dacă ea este gravată în diverse materiale, totuși nu intră în vreo legătură cu materia în care este configurată, ci, dimpotrivă, rămâne în persoana lui Hristos căreia îi aparține în mod propriu.”[23]

În timp ce iconoclaștii nu înțeleg relația icoană-prototip decât ca egalitate, când sunt de aceeași ființă, sau ca alteritate, când se deosebesc după ființă, teologia iconodulă adaugă un al treilea raport, și anume cel de participare a uneia la cealaltă, deși nu există identitate de ființă între ele. Prin urmare, icoana nu poate reda legătura dintre cele două firi ale lui Hristos, căci iconodulii n-au pretins niciodată că în icoană s-ar reda ceva esențial corespun-

[21] A se vedea D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale*, p. 251.

[22] Obiceiul este confirmat chiar de unii apărători ai icoanelor. A se vedea Leonțiu de Neapole, *Către iudei*, V, în PG 93, col. 1597B-1600AC.

[23] Sf. Teodor Studitul, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, în PG 99, col. 504D-505A.

zător firilor lui Hristos[24]. Icoana nu redă firea, ci ipostasul, afirmă categoric Sfântul Teodor Studitul[25]. În conformitate cu hristologia calcedoniană, iconodulii puteau învăța că Mântuitorul Hristos, Logosul divin întrupat, devine prototip al icoanei Sale. Icoana, fiind reprezentarea unui ipostas, nu redă decât ceea ce poate fi văzut dintr-un om, adică ceea ce este propriu celui reprezentat (prototipului), ceea ce îl distinge ca individ concret de alt individ. Icoana redă, aşadar, prototipul sau persoana, şi nu firea.

Icoana Sa devine „pecete a chenozei lui Dumnezeu"[26]. Ea ne înalță privirea spre chipul Celui care, cu toate că este Dumnezeu, a asumat trăsăturile unei existențe individuale. Icoana lui Hristos ne arată că ne putem apropia fără teamă de Mântuitorul. Prin contemplarea ei vom fi pătrunşi de taina curățitoare și sfințitoare a Întrupării Domnului. De aceea icoana este „cel mai vizibil semn al iconomiei mântuirii noastre"[27].

Analizând conținutul rugăciunii de sfințire a icoanei Mântuitorului Iisus Hristos, vom înțelege de ce icoana a devenit elementul liturgic indispensabil al vieții spirituale a credinciosului ortodox. După ce se arată că Dumnezeu a interzis facerea de idoli, tot El a poruncit să se facă chipuri de heruvimi și tot ceea ce amintea de petrecerea Lui cu oamenii să se cinstească ca și cum ar fi El însuși prezent: „… doi heruvimi de aur pe chivotul mărturiei și doi la colțurile curățitorului iar pe catapatеasmă mulțime de heruvimi cusuți…, în altar doi heruvimi de lemn de chiparos ferecați în aur; și ai poruncit ca chivotul în care erau tablele cele de piatră, năstrapa de aur și toiagul lui Aaron, care arătau petrecerea Ta acolo cu oamenii și pomenirea slăvitelor Tale minuni și binefaceri, să se cinstească cu frică, cu cutremur și cu închinăciune cuvenită lor; iar cinstea aceea ai primit-o cu îndurare ca și cum ar fi fost adusă Ție însuți."[28]

Ca să se arate apoi în ce scop au fost zugrăvite icoanele și cum devin ele un loc și un obiect al concretizării evlaviei noastre prin rugăciune îndreptată către prototip, rugăciunea de sfințire continuă: „Și noi dar, Preabunule Stăpâne, Atotțiitorule, această icoană a preaiubitului Tău Fiu, în aducerea aminte a întrupării, a tuturor minunilor celor slăvite și a binefacerilor arătate

[24] *Cf.* G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, p. 43.
[25] Sf. Teodor Studitul, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* III, în PG 99, col. 405B.
[26] C. von Schönborn, *Die Christus-Ikone*, p. 224.
[27] Sf. Teodor Studitul, *Antirrhetici tres adversus Iconomachos* I, în PG 99, col. 335A.
[28] *Molitfelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2019, pp. 809-810.

neamului omenesc prin venirea Sa ca om pe pământ, am pus-o cu cinste înaintea slavei Tale, nu îndumnezeind-o, ci știind că cinstea icoanei se suie la cel zugravit pe ea. Și, căzând, cu sârguință ne rugăm… trimite asupra ei binecuvântarea Ta cea cerească și harul Preasfântului Duh și binecuvinteaz-o și sfințește-o și dă-i ei putere tămăduitoare și de toate meșteșugirile diavolești izgonitoare. Umple-o de binecuvântarea și puterea sfântului chip cel nefăcut de mână, pe care cu îndestulare le-a câștigat, prin atingerea de preasfânta și preacurata față a iubitului Tău Fiu. Ca prin ea să se lucreze puteri și minuni pentru întărirea dreptei credințe și pentru mântuirea credinciosului Tău popor; ca toți care înaintea ei ne vom închina Ție, Celui întru toate puternic, și Unuia-Născut Fiului Tău și Preasfântului Duh, și cu credință Te vom chema și ne vom ruga, auziți să fim și mila iubirii Tale de oameni să aflăm și har să câștigăm…”[29].

În chip asemănător se aduce mărturie a evlaviei credinciosului exprimată prin rugăciunea de cinstirea a Maicii Domnului și a sfinților, și în rugăciunea de sfințire a celorlalte icoane: „Doamne Dumnezeul nostru... caută acum asupra noastră, care cu umilință Te rugăm și care o numim pe dânsa și o credem a fi cu adevărat Născătoare de Dumnezeu și cu credință o chemăm în rugăciunea cea către Tine. Prin rugăciunile ei fă să fie auzite cererile și rugăciunile noastre și trimite harul Preasfântului Tău Duh asupra icoanei acesteia… Binecuvinteaz-o cu binecuvântarea Ta cea cerească și-i dă ei puterea și tăria facerii de minuni. Fă-o vindecătoare și izvor de tămăduiri tuturor celor ce în durere se vor pleca în fața ei și vor cere de la Tine ajutor prin Născătoarea de Dumnezeu. Și pe toți care înaintea acestei icoane vor cinsti după vrednicie pe preabinecuvântata Fecioară și Maică a Domnului nostru Iisus Hristos, preaiubitul Tău Fiu, și ca pe o mijlocitoare a neamului creștinesc o vor chema în rugăciunea către Tine și în ajutor la nevoi și necazurile lor, învrednicește-i să dobândească izbăvire, apărare și grabnic ajutor. Dă-le lor cu milostivire iertare de greșeli și degrab să primească harul cerut de la Tine și să afle mila dorită de la iubirea Ta de oameni și părtași împărăției să fie…”[30]. Iar la sfințirea icoanei unui sfânt cerem ca „tuturor celor ce o vor cinsti, se vor închina și se vor ruga Ție înaintea ei și vor chema în rugăciunea către Tine pe Sfântul (zugrăvit, n.n.), să le fii ascultător, milostiv și dătător darnic de tot binele, mân-

[29] *Molitfelnic*, pp. 810-811.
[30] *Molitfelnic*, p. 815.

tuindu-i de toată supărarea și nevoia și de toate durerile sufletești și trupești, învrednicindu-i harului și milei ce vor dori de la Tine..."[31]

Observăm că toate darurile și binecuvântările pe care le cerem ca să se reverse de la cinstirea acestor icoane, sunt cererile pe care credinciosul le îndreaptă prin rugăciune către prototipul reprezentat în icoană. Ca atara icoana devine loc de întâlnire și de comuniune prin rugăciune a creștinului cu persoana zugrăvită în icoană.

Cinstirea Sfintelor icoane prin tămâiere, aprinderea de candele și lumânări înaintea lor și prin rugăciune smerită îndreptată către prototip nu afectează credința adevărată a creștinului și nu-i deviază parcursul vieții lui duhovnicești pe căi greșite, spre idolatrie cum considerau iconoclaștii. Când împăratul Leon al III-lea a afișat primele intenții iconoclaste, motivând că cinstirea icoanelor conduce spre idolatrie, s-a izbit de rezistența credincioșilor care văzând icoanele înălțate la nivelul la care ei nu mai le puteau săruta, nu li se mai puteau închina cu plecăciune până la pământ, nu mai puteau aprinde candele și lumânări înaintea lor, au socotit aceasta ca un grav atentat la credința și spiritualitatea lor. Când soldatul Jovius s-a urcat să dea jos icoana Mântuitorului de la Poarta Chalke, principala poartă de intrare în orașul Constantinopol, a trezit și mai grav furia credincioșilor, câteva femei evlavioase zmulgându-i scara, doborându-l și lăsându-l astfel pradă nemulțumirii mulțimii care l-a omorât.

Chiar dacă fapta nu a rămas nepedepsită, împăratul a realizat că pentru credinciosul răsăritean icoana nu este un simplu obiect de venerare, ci ea este mijloc de transmitere a harului sfințitor de la prototip la creștinul rugător. Dacă pentru creștinul apusean legătura lui spirituală cu icoana era bazată mai mult pe funcția estetică și didactico-catehetică, pentru creștinul răsăritean aceasta era mult mai profundă pentru că încorpora mai ales funcția liturgică. Cinstirea Sfintelor icoane crea legătura directă cu prototipul reprezentat în icoană și devenea mijloc de dobândire al harului lucrător și sfințitor. Acesta pentru că credinciosul venerând icoana, nu venera materialul, ci chipul reprezentat iar venerarea lui se urca la persoana al cărui chip era dezvăluit de icoană.

Această relație directă cu prototipul a fost posibilă numai după întrupare, când Dumnezeu-Tatăl S-a descoperit prin Fiul Său întrupat. De aceea Sfân-

[31] *Molitfelnic*, p. 819.

tul Ioan Damaschinul putea afirma cu toată convingerea posibilitatea și chiar necesitatea zugrăvirii icoanei Mântuitorului Iisus Hristos. „Când vezi că Cel fără de corp S-a făcut pentru tine om, atunci vei face icoana chipului Lui omenesc. Când Cel nevăzut S-a făcut văzut în trup, atunci vei înfățișa în icoană asemănarea Celui ce S-a făcut văzut. Când Cel fără de corp, fără de formă, fără de greutate și calitate, fără de mărime din pricina superiorității firii Lui, Cel care există în chipul lui Dumnezeu, a luat chip de rob, prin această apropiere de cantitate și calitate, și a îmbrăcat chipul corpului, atunci zugrăvește-L în icoane și așază spre contemplare pe Acela care a primit să fie văzut. Zugrăvește coborârea Lui fără nume, Naşterea din Fecioară, Botezul în Iordan, Schimbarea la Față de pe Tabor, Patimile – mijlocitoarele nepătimirii, moartea, minunile – simbolurile firii Lui dumnezeiești, minuni făcute prin lucrarea trupului, dar cu ajutorul lucrării dumnezeiești, Crucea cea mântuitoare, înmormântarea, Învierea, Înălțarea la ceruri. Zugrăvește-le pe toate, și cu cuvântul și cu culorile”[32].

De aceea, credinciosul evlavios cinstește fără reținere Sfintele icoane întrucât ele îi amintesc de lucrarea mântuitoare a Domnului Iisus Hristos și îl pun în comuniune de rugăciune și sfințenie cu prototipul lor. Așadar ele au un important rol liturgic-sacramental. Papa Adrian I, care reprezenta tradiția iconografică apuseană cu accent mai mare pe rolul estetic și didactic, scria patriarhului Tarasie al Constantinopolului (784-806) și sinodalilor de la Niceea: „Când privim icoanele care îl reprezintă pe Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru noi și pentru a noastră mântuire, ele conduc sufletul nostru prin mijlocirea unui chip văzut spre iubirea duhovnicească. În același fel, noi ne închinăm acestui Mântuitor, care este în ceruri, și îl preamărim, îndreptându-ne sufletele noastre spre El, precum este scris: «Dumnezeu este Duh» și de aceea noi ne închinăm Dumnezeirii Sale în chip duhovnicesc”[33].

Rămânând fidel întru totul teologiei calcedoniene, apărătorii sfintelor icoane au respins orice încercare a iconoclaștilor de a combate cinstirea lor chiar și când aceștia se prevalau de dogma unirii firilor în Hristos. Pentru că nu admiteau taina chenozei, ci învățau despre unirea Dumnezeirii cu umanitatea comună lipsită de însușirile personale ca efect al îndumnezeirii ei în sens monofizit[34], iconoclaștii respingeau orice posibilitate de înfățișare a lui

[32] Sf. Ioan Damaschin, *Contra Imaginum calomniatores orationes tres,* I, 8; III, 8, p. 82.
[33] G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XII, col. 1062AB.
[34] G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XIII, col. 257E-260AB.

Hristos în icoană. Apărătorii icoanelor au reuşit să demonteze argumentaţia adversarilor lor şi să dezvăluie influenţele gândirii lor monofizite, restabilirea cultului icoanelor pe baza învăţăturii lor la Sinodul al VII-lea Ecumenic şi apoi definitiv prin sinodul din anul 842 câştigând ultima luptă dată pentru apărarea hotărârilor Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon. Prin acceptarea icoanei lui Hristos se mărturiseşte păstrarea însuşirilor firii umane asumate de Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, printre acestea şi circumscrierea ca o condiţie a întrupării Lui adevărate, ca prezenţă şi lucrare a lui Hristos în lume, persoană divină şi umană în acelaşi timp.

În definiţia sinodală de la Niceea se putea marturisi că „Domnul, apostolii şi profeţii ne-au învăţat că noi trebuie s-o cinstim şi preamărim înainte de toate pe Sfânta Născătoare de Dumnezeu, care este mai cinstită decât toate puterile cereşti. Apoi noi cinstim pe sfinţii îngeri, pe sfinţii apostoli, pe profeţi şi martiri, pe sfinţii dascăli şi pe toţi sfinţii, aşa cum ne învaţă părinţii noştri. Noi Îl invocăm în rugăciune, căci ei pot să-L facă îngăduitor pe Dumnezeu, dacă noi trăim în adevăr. Noi cinstim şi icoana sfintei şi de viaţă făcătoarei Cruci şi moaştele Sfinţilor. Noi acceptăm sfintele şi vrednicele de cinstire icoane, le sărutăm şi le îmbrăţişăm, după vechea tradiţie a Sfintei Biserici sobornicești a lui Dumnezeu, adică după predaniile Sfinţilor Părinţi şi anume acele icoane ale Marelui Dumnezeu şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, ale Preasfintei şi Neprihănitei Doamne, Născătoare de Dumnezeu, ale sfinţilor şi netrupeştilor îngeri, care s-au arătat celor drepţi în chip omenesc. De asemenea, cinstim icoanele Sfinţilor apostoli, ale profeţilor, ale mucenicilor şi ale tuturor sfinţilor. Căci prin ele ne aducem aminte prin reprezentare de prototip şi suntem conduşi la o oarecare participare la sfinţenia lor”[35].

Din cele expuse se poate concluziona că icoana a fost și a rămas obiect de cult cu valoare liturgică, făcându-ne cunoscut prin reprezentare chipul ipostasului căruia îi aducem cinstire și cu care intrând în comuniune prin rugăciune dobândim har și binecuvântare. De aceea, pentru credinciosul ortodox Sfintele icoane nu au doar un rol estetic și didactic, ci mai cu seamă unul liturgic-sacramental. Cinstindu-le, credinciosul nu se rezumă doar la forme vizibile (tămâiere, aprindere de candele și lumânări etc), ci el rostește mai cu seamă o rugăciune în fața lor pe care o îndreaptă către prototip, către cel reprezentat iconic de Sfintele icoane.

[35] G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima* collectio, vol. XIII, col. 132A-E.

SINODALITATEA ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ

Pr. Prof. Univ. Dr. Sorin Şelaru
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"
Universitatea din Bucureşti

Abstract:

The Savior fulfills in His own hypostasis the full union of man with God by opening and sanctifying the way of the synodality of the Church, as the gathering and union of man with God and with his fellow men. Jesus Christ establishes the way of synodality by blessing with His presence any gathering of disciples that is carried out "in His name". He gives Himself and gives the Holy Spirit in the gathering, in the communion of the Church. He leads all those in the Church towards an ever fuller sharing in the divine life. He calls and gathers people as the Church. He gives His authority in a collegial manner to those whom He has chosen. Thus we see from the Holy Scriptures that the synodality of the Church is a synodality in God and with God.

Synodality is an important dimension of Orthodox Christian life, because it reflects the very nature of the Church as an existence in communion. The Orthodox Church lives and organizes its life in a synodal manner, which means both the active participation of all its members in the life and mission of the Church, and the structuring of ecclesial authority according to the synodal system.

Keywords:

Holy Scripture, synodality, Church, Savior Jesus Christ

Sinodalitatea este o dimensiune importantă a vieţuirii creştin-ortodoxe, deoarece ea reflectă însăşi natura Bisericii ca existenţă în comuniune. Biserica Ortodoxă îşi trăieşte şi îşi organizează viaţa într-un mod sinodal, ceea ce înseamnă atât participarea activă a tuturor membrilor ei la viaţa şi misiunea Bisericii, cât şi structurarea autorităţii eclesiale după sistemul sinodal. Într-una din declaraţiile recente ale episcopilor ortodocşi adunaţi în sinod se subliniază acest aspect astfel: „După cum mărturiseşte întreaga viaţă a Bisericii Ortodoxe, păstrarea credinţei ortodoxe autentice este asigurată numai prin sistemul sinodal, care constituie dintotdeauna, în sânul Bisericii, cea mai înaltă autoritate în aspecte de credinţă şi reguli canonice (canonul 6 al Sinodului II Ecumenic)”[1].

Concretizare a unităţii şi sobornicităţii eclesiale[2], sinodalitatea îşi are rădăcinile ei adânci în Sfintele Scripturi. Dorim să le reamintim în cele ce urmează pentru o mai clară aşezare a principiilor teologice care fundamentează viaţa sinodală a Bisericii noastre.

Deşi cuvântul propriu-zis de „sinod” nu se regăseşte în mod explicit în Sfintele Scripturi, ideea de „synodos”, ca adunare, călătorie comună pe calea mânturii, este o idee implicită şi constantă în Sfintele Scripturi, pecete a dinamismului vieţii de comuniune dintre Dumnezeu şi om şi între oamenii adunaţi în numele lui Dumnezeu[3].

Două interpretări complementare ale termenului de „sinod”, de la care derivă cel de „sinodalitate”, pot ajuta în demersul nostru.

Cuvântul în limba greacă „σύνοδος” este compus din prepoziţia „σύν”, însemnând „împreună cu”, şi substantivul feminin „ὁδός”, care înseamnă drum, călătorie sau cale care te conduce la o ţintă. „Synodos” s-ar traduce astfel împreună-călătorie, mergere împreună înainte, dar şi adunare laolaltă, întrunire sau întâlnire[4].

---

[1] Sfântul şi Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe, *Relaţiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creştine*, nr. 22, Creta, 2016.

[2] Cf. Sorin Șelaru, *Synodality as a Manifestation of Koinonia in the Church*, în vol. *Listening to the East. Synodality in Eastern and Oriental Orthodox Church Traditions*, Institute for Ecumenical Studies of the Angelicum & Pro Oriente Foundation (eds.), coll. „Ut Unum Sint” 4, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2023, pp. 55-70; *Expressions of the Church's Synodality in the Life and Mission of the Romanian Orthodox Church*, în „Louvain Studies” 43/3 (2020), pp. 260-277.

[3] Acest aspect este evidenţiat şi de teologii protestanţi. Vezi, de exemplu, André Birmelé, *La tradition des synodes luthériens et réformés*, în „Recherches de Science Religieuse”, tome 106, 3/2018, pp. 423-442.

[4] Geoffrey William Hugo Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 1334.

Există însă și o altă interpretare mai puțin folosită în eclesiologie, care socotește σύνοδος ca provenind de la „σύν" și de la radicalul masculin „ὁδός/οὐδός", care înseamnă „prag", ca „pragul unei uși", sau cu sensul figurat de „limită". O astfel de explicație ar permite, după unii, o înțelegere mai exactă a cuvântului sinod ca adunare, întâlnire, trăire și petrecere împreună într-un loc, pentru că „termenul oudos/odos se referă la pragul unei locuințe, la pasajul care trebuie traversat pentru a trăi împreună sau pentru a se reuni în orice scop, începând cu nevoia de a schimba opinii, de a dezbate și de a discuta"[5].

Deoarece synodos are sensul de adunare de tovarăși de călătorie, marile dicționare (Bailly, Lampe) dau ca prim înțeles al substantivului „sinod" pe cel personal, de „însoțitor de călătorie" și numai apoi sensul tehnic de adunare laolaltă și întrunire pentru cult sau pentru a decide împreună. În acest sens specific, „synodos" este apropiat de „sinagogă" (συναγωγή), ca adunare pentru cult. Verbul „synágo (συνάγω)" înseamnă a aduce împreună, a aduna, a reuni, a întruni: de la „ἄγω" – a conduce, a avansa, a ghida. În același timp, synodos este apropiat și de „synédrion" (συνέδριον), pe care-l regăsim în traducerea Septuagintei pentru a desemna atât locul unei adunări, cât și adunarea însăși. Un derivat de la synágo este „synaxis" (σύναξις): sobor, reunire, reuniune, aducere împreună, sărbătoare, adunare liturgică sau euharistică.

„Dumnezeu cu noi" ca dimensiune primară a sinodalității Bisericii

Atunci când ne referim la scopul creației și la revelarea planului lui Dumnezeu pentru lume, putem evidenția că istoria mântuirii descoperă o adevărată cultură a sinodalității, în sensul de experiență concretă a convocării și călăuzirii permanente a omului de către Dumnezeu pe calea desăvârșirii[6].

Omul are o structură și o vocație sinodală, evidentă de la aducerea sau chemarea lui de la neființă la ființă. Prima carte a Vechiului Testament afirmă că omul a fost creat de Dumnezeu după chipul Său, ca bărbat și fe-

[5] Yves-Marie Blanchard, *Synode et synodalité dans le Nouveau Testament*, în „Spiritus. Revue d'expériences et de recherches missionnaires", nr. 245 (dec. 2021), pp. 409-421.

[6] Un document teologic important pe tema sinodalității a fost publicat de Comisia Teologică Internațională a Vaticanului în anul 2018, care dezvoltă în primul capitol: „Sinodalitatea în Scriptură, în Tradiție și în istorie". Cf. International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, 2 martie 2018; http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html (accesat pe 10 iunie 2024).

meie (Geneză 1, 26-27). Aceasta înseamnă pentru creștinul ortodox pe de o parte că omul este o ființă socială, și nu solitară, deoarece paradigma sa fundamentală este comuniunea divină trinitară iar, pe de altă parte, că împlinirea potențialului nostru iconic nu se poate face în izolare, ci doar în comuniune cu Cel spre care tindem să ne asemănăm, adică cu Dumnezeu. Scopul creării omului după chipul lui Dumnezeu este evidențiat de cartea *Înțelepciunii lui Solomon* ca fiind dobândirea „nestricăciunii" (2, 23), adică participarea la plenitudinea vieții de comuniune dumnezeiască. Iar evenimentul nefericit al ratării căii lui „naturale" către asemănarea cu Dumnezeu, prin păcatul strămoșilor noștri, este interpretat de Sfinții Părinți ca fiind un eșec al cultivării sinodalității originale, prin excluderea lui Dumnezeu și dorința de autoafirmare egoistă. Neascultarea și îndepărtarea omului de Dumnezeu conduc pe om nu la dobândirea nestricăciunii, ci a stricăciunii și a morții. Istoria căderii omului, precum și altele relatate de Scripturile Vechiului Testament[7], evidențiază această pervertire a sinodalității, care nu se mai realizează cu Dumnezeu, ci fără Dumnezeu și împotriva lui Dumnezeu.

În ciuda învârtoșării și împotrivirii oamenilor, Dumnezeu îi însoțește permanent cu răbdare și milostivire, adunându-i și reașezându-i pe calea sinodalității. Prin Avraam și descendenții săi, prin Moise, prin proroci, îi cheamă să-i fie popor ales, convocare pecetluită prin legământ. Pe ei îi scoate din robia Egiptului și-i conduce într-un „pelerinaj" de 40 de ani pe calea deșertului până la pământul promis. Pe ei îi conduce timp de secole prin istorie până la „plinirea vremii" și realizarea Noului Legământ în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu coborât pe pământ pentru ridicarea noastră la ceruri.

Dumnezeu-Cuvântul a sfințit calea sinodalității

În această perspectivă, „calea lui Dumnezeu", modul în care Dumnezeu alege să facă parte din viața omului și să-i împărtășească harul Său, este determinantă pentru sinodalitatea Bisericii[8]. După ratarea de către strămoșii

[7] Vezi episodul cu încercarea de zidire a turnului Babel: Mgr. Erik Varden, *Synodalité et sainteté*, în „Nouvelle Revue Théologique", 146 (2024), nr. 1, p. 127.

[8] Cf. Christophe Chalamet, *« Du chemin à faire ». Quelques remarques sur la synodalité à venir d'un point de vue protestant*, în „Recherches de Science Religieuse", tome 107, 2/2019, p. 337.

noștri a căii sinodale originale, Dumnezeu, în planul de adunare a tuturor în unitatea Sa, a „rânduit mântuirea cea din a doua naștere”[9], prin venirea Fiului lui Dumnezeu în trup, prin înomenirea Lui: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea” (Ioan 3, 16-17). Acest eveniment provoacă un adevărat „sinod” mântuitor, după cum numeau Părinții din primele secole creștine unirea reală dintre necreat și creat, dintre Dumnezeu și om, dintre firea dumnezeiască și cea omenească asumată în unicul Ipostas al Fiului lui Dumnezeu. Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu a venit la noi, urmând calea descendentă, pentru ca noi să devenim după har tot ceea ce este El după natură sau fire: „celor ce cred în numele Lui le-a dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu” (Ioan 1, 12).

De aceea, calea sinodalității, sfințită de Dumnezeu Fiul prin coborârea Sa în omenitate, presupune în același timp calea ridicării omului și a lumii în comuniunea cu Dumnezeu și Tatăl. Ea este împlinită mai întâi în ipostasul Mântuitorului lumii, care se face Cale și Ușă pentru ridicarea omului în sânurile Preasfintei Treimi: „Iar Eu, când Mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine” (Ioan 12, 32).

Iisus Hristos este Cel care învață „calea lui Dumnezeu - τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ” (Luca 20, 21), dar nu ca învățații și fariseii din timpul Său. El se descoperă pe El Însuși ca fiind Calea; singura Cale de mântuire[10]. În dialogul cu Toma, relatat în capitolul al 14-lea al Evangheliei după Ioan, când ucenicul îi mărturisește că nu știe calea și nici destinația călătoriei Sale, Iisus le arată tuturor calea spunându-le: „*Eu sunt Calea* (Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς), Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6). El nu spune: „Eu știu o cale” separată de Mine, nici: „Eu sunt o cale” printre altele către comuniunea cu Dumnezeu, ci: „Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine” (14, 6)[11]. Așadar, dacă există o cale care conduce la Dumnezeu, dacă putem să-l cunoaștem pe Dumnezeu în vreun fel, este doar prin și în Persoana lui Iisus Hristos, Mântuitorul lumii.

[9] Din Rugăciunea Sfintei Jertfe (Anaforaua) de la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 249.

[10] Cf. Thomas Hopko, *The Names of Jesus. Discovering the Person of Jesus Christ through Scripture*, Ancient Faith Publishing, Chesterton, Indiana, 2010, pp. 198-205 și 237-242.

[11] Cf. Angela Franks, *Christ as the Way of Synodality*, în „The Thomist: A Speculative Quarterly Review”, 87 (2023), no. 2, pp. 255-270.

Tot în Evanghelia după Ioan vedem că Iisus se descoperă pe Sine însuși ca fiind în același timp *Ușa* prin care putem intra la Dumnezeu și Tatăl: *„Eu sunt Ușa* (Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα): de va intra cineva prin Mine, se va mântui" (Ioan 10, 9). Imaginea aceasta a lui Hristos ca Ușa Împărăției, a vieții, a luminii și comuniunii eterne, pe care o găsim în capitolul 10 de la Ioan, este deosebit de sugestivă pentru ideea de sinodalitate dacă o relaționăm cu oudos/odos, în sensul de prag al unei locuințe. Mântuitorul vorbește despre existența multor locașuri în casa Tatălui spunând: „Mă duc să vă gătesc loc. Și dacă Mă voi duce și vă voi găti loc, iarăși voi veni și vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi unde sunt Eu" (Ioan 14, 2-3). Promisiunea aceasta a Mântuitorului față de ucenici, interpretată de Sfântul Chiril al Alexandriei în sensul că „nu vor rămâne în afara sfintei sale încăperi"[12], este făcută chiar înainte de episodul în care le arată că El este Calea, prin a cărui Jertfă, Înviere și Înălțare cu firea omenească de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl primim acces la viața veșnică și în legătură directă cu ideea de ghidare, conducere sau purtare de grijă de către cel care se descoperă a fi Păstorul cel Bun (cf. Ioan 10, 11).

Sfântul Apostol Pavel, vorbind despre sfințirea noastră, arată că doar „prin El (Hristos), noi avem apropierea (intrarea - προσαγωγή) la Tatăl într-un singur Duh" (Efeseni 2, 18), deoarece jertfa unică a lui Iisus Hristos este „calea cea nouă și vie" care ne conduce în Împărăție: „Drept aceea, fraților, având îndrăzneală, să intrăm în Sfânta Sfintelor, prin sângele lui Iisus, pe calea cea nouă și vie (ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν) pe care pentru noi a înnoit-o, prin catapeteasmă, adică prin trupul Său" (Evrei 10, 19-20). De aceea, pentru creștini, calea spre mântuire nu poate fi alta decât aceea a lui Hristos.

Scopul descoperirii, înnoirii căii celei vii este mântuirea tuturor, ca adunare a tuturor în Dumnezeu. În perspectiva Sfântului Evanghelist Ioan, „Iisus avea să moară... și ca să adune laolaltă (συναγάγῃ εἰς ἕν) pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați" (Ioan 11, 51-52), în iubirea dumnezeiască intratrinitară. Iar pentru Sfântul Apostol Pavel, în persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu realizează planul Său de reunire sau de recapitulare a tuturor în El: „Făcându-ne cunoscută taina voii Sale... spre iconomia plinirii vremilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ - toate întru El" (Efeseni 1, 9-10).

[12] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în col. PSB 41 (SV), trad. introd. și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 834.

Mântuirea este o călătorie pe care omul nu o poate întreprinde singur, în izolare, ci doar împreună cu Cel care este Calea și Poarta care deschide omului Împărăția cerurilor. Sf. Apostol Pavel le arată efesenilor că învierea și înălțarea noastră este legată de con-vieţuirea și con-ducerea cu Hristos: „Dumnezeu, bogat fiind în milă, pentru multa Sa iubire cu care ne-a iubit,… ne-a făcut vii împreună (συνεζῳοποίησεν) cu Hristos... și împreună cu El ne-a sculat (συνήγειρεν) și împreună ne-a așezat (συνεκάθισεν) întru cele cerești în Iisus Hristos" (Efeseni 2, 4-6).

În acest sens, chemarea Mântuitorului: „Veniți după Mine"! (cf. Mt 4, 19) adresată celor pe care i-a ales, poate fi înțeleasă ca o chemare la urmare, la însoțire pe cale a Celui care este El însuși Calea. Urmarea lui Hristos este calea împlinirii umanului în Dumnezeu, adică a Învierii și Înălțării omenității de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl. Deși are vocația de a-i cuprinde pe toți oamenii, ea nu e ușoară sau comodă, ci presupune luptă, renunțare, pocăință și asumare personală a crucii: „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie" (Matei 16, 24). Chemarea la comuniunea dinamică cu Hristos, mergerea, înaintarea aceasta pe calea lui Dumnezeu, împreună cu Dumnezeu și urmându-i lui Dumnezeu, este o inițiativă dumnezeiască menită să rodească prin conlucrarea omului credincios: „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit să mergeți și roadă să aduceți" (Ioan 15, 16).

De aceea, cei care-i urmează lui Iisus Hristos, „sunt pe Cale" sau „urmează Calea", așa cum ne spune Sfântul Luca în cartea *Faptele Apostolilor* (9, 2). Numele însuși al Bisericii lui Hristos în epoca apostolică era „Calea" (ὁδὸς) sau „Calea Domnului" (ὁδὸς τοῦ κυρίου), „Calea lui Dumnezeu" (ὁδὸς τοῦ θεοῦ): înainte de convertire, Pavel prigonise „Calea" (cf. 22, 4); Apollo alexandrinul, deși era „învățat în Calea Domnului", când ajunge la Efes este catehizat „cu mai multă acrivie" de către Acvila și Priscila întru „Calea lui Dumnezeu" (18, 25-26); tot în Efes, unii evrei care n-au crezut predicii lui Pavel „vorbeau de rău Calea" (19, 9); evreii care-l acuză pe Pavel numesc „Calea" erezie (cf. 24, 14); Felix guvernatorul cunoștea bine „cele despre Cale" (24, 22).

Cale și Templu, Trup și Mireasă a Domnului, Biserica este împreună-călătoria și împreună-locuirea celor chemați de Dumnezeu la comuniunea cu El prin Hristos și Duhul Sfânt. Viața Bisericii este petrecerea noastră „în casa lui Dumnezeu, care este Biserica Dumnezeului celui viu, stâlp și temelie a adevărului" (1 Timotei 3, 15). Viața Bisericii este participare la Viața lui Dum-

nezeu, la unitatea și comuniunea dumnezeiască trinitară. Este viața nouă dăruită de Dumnezeu omului. Biserica este locul în care Viața divină se comunică omului: „Ceea ce am văzut și ceea ce am auzit, aceea vă vestim și vouă, ca și voi să aveți comuniune (koinonia) cu noi. Iar comuniunea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos" (1 Ioan 1, 3-4). Biserica este o manifestare a „creației noi", despre care vorbește Sf. Ev. Ioan în Apocalipsă, simbol și arvună a Împărăției care se pogoară din cer învăluită de slava lui Dumnezeu, „gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei... cortul lui Dumnezeu cu oamenii (tabernaculum Dei cum hominibus) și El va sălășlui cu ei (habitabit cum eis) și ei vor fi poporul (populus) Lui și însuși Dumnezeu va fi cu ei (cum eis)" (Apocalipsă 21, 1-3). „Dumnezeu cu noi" ia forma sau chipul Bisericii.

De aceea poate, într-o epocă a Bisericii când toți creștinii se numeau între ei sfinți, Sf. Ignatie al Antiohiei ține să-i încredințeze pe creștinii din Efes că sunt „σύνοδοι" (tovarăși de drum), deoarece toți sunt purtători de Dumnezeu (theophoroi), purtători de biserică (naophoroi), purtători de Hristos (christophoroi), purtători de sfințenie (agiophoroi)[13].

Așadar, sinodali sunt cei ce-i urmează lui Hristos și Bisericii Sale, cei care se adună și merg împreună în istorie ca Popor al lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Cei care trăind în Biserică, simt că nu mai trăiesc ei, ci că Hristos și Duhul lui Dumnezeu trăiesc în ei (cf. Galateni 2, 20 și Romani 8, 9). Aceștia se împărtășesc în cadrul comuniunii eclesiale de harul și puterea lui Dumnezeu. Sinodali sunt cei care trăiesc comuniunea cu ceilalți conform poruncii noi a Mântuitorului: „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul" (Ioan 13, 34). Biserica este viață de comuniune în dragoste a discipolilor lui Iisus: „Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții" (Ioan 13, 35).

În Biserică se împlinește vocația sinodală a firii umane, chemată la comuniunea cu Dumnezeu și întreolaltă, vocație pe care Biserica o cultivă în comuniune pentru desăvârșirea umanului în fiecare credincios.

[13] Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Efeseni* 9, 2, în: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre du Polycarpe*, ed. Pierre Thomas Camelot, Sources Chrétiennes 10, Paris, Les Éditions du Cerf, 1958, pp. 78-79. Traducere în limba română de D. Fecioru în col. PSB 1 (SV), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 160.

Iisus Hristos a binecuvântat calea sinodalității Bisericii

Modelul sau modul sinodal de organizare al Bisericii este cel dorit și instituit de Cel care este Capul Său, Domnul nostru Iisus Hristos, și structurat de sfinții Săi apostoli și de urmașii lor[14].

Vedem în Noul Testament că forma primară de organizare a Bisericii lui Hristos este una comunional-sinodală. Domnul Hristos își alege nu doar un singur discipol, ci un grup de 12 ucenici mai apropiați (chip al Noului Israel), cărora le dă numele de apostoli (cf. Matei 10, Luca 6), și un grup mai mare, de 70 de ucenici (cf. Luca 10), împreună cu care petrece mare parte a timpului misiunii Sale pământești[15]. Pe aceştia Iisus îi cheamă și-i adună la El, pentru a-i învăța Evanghelia iubirii lui Dumnezeu și calea desăvârșirii, făcându-i părtași la viața Lui.

Pe ucenici Săi, Mântuitorul îi învestește, în mod sinodal-colectiv, cu autoritatea (ἐξουσία) Sa pastorală, sacramentală şi doctrinară. Ei primesc puterea împărătească de a elibera pe oameni de sub puterea celui rău, de a vindeca „orice boală şi orice neputință" (Matei 10, 1). Lor le conferă Hristos puterea sacramentală de a lega și dezlega, de a ține sau ierta păcatele oamenilor, atât înainte de moartea Sa: „Adevărat grăiesc vouă: Oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate şi în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate şi în cer" (Matei 18, 18), cât şi după Înviere: „a suflat asupra lor şi le-a zis: Luați Duh Sfânt; Cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute" (Ioan 20, 22-23).

Ucenicii primesc porunca de a frânge pâinea împreună (de a săvârşi Euharistia) pentru a vesti neîntrerupt de-a lungul veacurilor moartea Domnului și pentru a mărturisi Învierea Lui: „luând pâinea, mulțumind, a frânt și

[14] Potrivit profesorului Liviu Stan, putem identifica „temeiurile dogmatice" ale sinodalității Bisericii în „cuvintele Mântuitorului și în practica sinodală a Sfinților Apostoli". Prin raportarea la predica lui Hristos, el fundamentează sinodalitatea pe întreaga învățătură despre natura și misiunea Bisericii transmisă de Mântuitorul iar prin „practica apostolică" el înțelege „interpretarea autentică a învățăturii Mântuitorului și aplicarea ei la lucrarea Bisericii". Liviu Stan, *Despre sinodalitate*, în „Studii Teologice", XX (1969), nr. 3-4, pp. 158-159.

[15] Pomenirea colegial-sinodală a apostolilor Mântuitorului s-a transmis în ritul liturgic al Bisericii Ortodoxe. În rânduiala Proscomidiei, preotul scoate o părticică din prescură pe care o așază de-a stânga Sfântului Agneț, întru cinstirea și pomenirea: „Sfinților, slăviților și întru tot lăudaților Apostoli Petru și Pavel, a celor doisprezece, a celor șaptezeci și a tuturor sfinților apostoli". Această punere înainte pe Sfântul Disc a Sfântului Agneț/Mielul, înconjurat de părticele reprezentând pe Maica Domnului și pe sfinții Săi, pe cei vii și cei adormiți, este în ea însăși imaginea sinodalității diacronice și sincronice a Bisericii lui Hristos.

le-a dat lor, zicând: Acesta este Trupul Meu care se dă pentru voi; aceasta să faceți spre pomenirea Mea" (Luca 22, 19; cf. 1 Corinteni 11, 23-26).

Ei sunt apostolii, trimișii lui Iisus să vestească venirea Împărăției cerurilor (Matei 10, 5-16), câteodată „doi câte doi" (Marcu 6, 7), arătându-le clar că ei toți împlinesc toate prin și din autoritatea Sa: „Cel ce vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă" (Luca 10, 16). Iar înainte de Înălțarea Sa la ceruri îi încredințează pe ucenici tot în mod colegial că vor „lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi", fixându-le programul apostolic pe care îl vor împlini cu ajutorul Duhului Său: „Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului" (FA 1, 8).

Misiunea lor colectivă are ca model și putere misiunea primită de Fiul de la Tatăl și împlinită de El: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi" (Ioan 20, 21). Evanghelia după Matei se încheie cu această trimitere colectivă a celor unsprezece să propovăduiască Evanghelia, să facă ucenici și să boteze în numele, adică cu puterea, Preasfintei Treimi (cf. Matei 28, 19-20).

De aceea, lucrarea de mântuire realizată de Fiul lui Dumnezeu este chemarea la unitate a tuturor celor care cred în Hristos ca Domn și Dumnezeu, după modelul sinodului trinitar: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una" (Ioan 17, 21).

Într-un comentariu celebru la *Cântarea Cântărilor*, Sf. Grigorie de Nyssa face o interpretare frumoasă și interesantă pentru noi a acestui text din Evanghelia după Ioan pe marginea versetului: „una-i (μία ἐστὶν) porumbița mea, desăvârșita mea; una-i ea (μ α στ ν) la a ei mamă, aleasa celei care a născut-o pe ea" (6, 9), unde porumbița este Biserica: „Dar dacă iubirea scoate afară cu desăvârșire frica, după cum s-a scris (I Ioan 4, 18), și frica, preschimbându-se, devine iubire, atunci toți cei ce se mântuiesc se fac o unitate, unindu-se între ei în împletirea cu Singurul bun, prin desăvârșirea porumbiței... E ceea ce se tâlcuiește în Evanghelie mai limpede prin cuvântul Domnului. Căci dându-le ucenicilor Săi, prin binecuvântare, toată puterea, printre alte bunuri pe care le dăruiește sfinților, prin cuvintele către Tatăl, adaugă și pe cel mai de căpetenie dintre bunuri, anume pe acela de a nu mai fi dezbinați prin deosebirea voilor în judecata despre bine, ci să fie toți una, uniți în binele cel unul și singur, așa încât prin unirea Duhului Sfânt, cum

zice Apostolul, strânși în legătura păcii, să se facă toți un trup și un duh, printr-o singură nădejde, la care au fost chemați (Efeseni 4, 3)"[16].

Sfântul Grigorie arată aici că unitatea în Dumnezeu este izvorul și viața unității Bisericii, deoarece Biserica nu este doar o unire între oameni, ci o unire a tuturor celor ce cred *în Dumnezeu*: „cei ce se mântuiesc se fac o unitate, unindu-se între ei în împletirea cu Singurul bun, prin desăvârșirea porumbiței". Dumnezeu le dăruiește ucenicilor „cel mai de căpetenie dintre bunuri", și anume discernământul comun, care este sinodalitatea eclesială. Ea se poate realiza numai „prin unitatea Duhului Sfânt", adică în Dumnezeu și cu puterea lui Dumnezeu. De aceea, Sf. Grigorie ține să arate că unirea oamenilor în Dumnezeu nu se face după natură, ci prin împărtășirea slavei Sale:

„Și legătura acestei unități este slava. Iar că prin slavă e numit Duhul Sfânt nu va nega cineva din cei cu judecată, privind la cuvintele Domnului. Pentru că zice: «Slava pe care Mi-ai dat-o Mie, am dat-o lor» (Ioan 17, 21 urm.). Căci le-a dat cu adevărat ucenicilor o astfel de slavă Cel ce a zis către ei: «Luați Duh Sfânt» (Ioan 20, 22). Și a luat această slavă, pe care a avut-o totdeauna, înainte de a fi lumea, Cel ce a îmbrăcat firea omenească. Iar după ce s-a slăvit aceasta, prin Duhul, se face transmiterea slavei la toți cei înrudiți cu ea, începând de la ucenici. De aceea zice: „Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi Una suntem. Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți în una (Ioan 17, 22-23)"[17].

Părintele Stăniloae explică teologic gândirea Sf. Grigorie astfel: „...Slava lui Dumnezeu poate fi însă împărtășită oamenilor și-i poate uni între ei și cu Sine, căci în ea este iubirea Lui... Slava e energia prin care Dumnezeu poate coborî la oameni și oamenii pot urca la Dumnezeu, slava poate înălța firea lor și poate reface unitatea sfâșiată a firii lor. Unde e slavă comună e și unitate, fără contopire. Cei ce-și văd și-și recunosc reciproc slava sunt uniți, pentru că se iubesc. Cei ce nu și-o văd și nu și-o recunosc se pizmuiesc, sunt dezbinați. Dar oamenii își pot recunoaște reciproc slava, pentru că nu e de la ei, ci de sus, de la Dumnezeu. De aceea ei nu se pot mândri cu ea și nu se pot pizmui, pentru că li se împărtășește tuturor. Cu cât mai mult vede cineva

[16] Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, Omilia XV, în: „Scrieri", partea I, col. PSB 29 (SV), trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Pr. Ioan Buga, note Pr. Dumitru Stăniloae, indice Pr. Ioan Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 328-329.

[17] Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, Omilia XV, p. 329.

slava altuia venită de la Dumnezeu, în vasul smereniei și al nevinovăției lui de porumbel, cu atât se umple și el mai mult de slava aceasta. În iubire, slava trece de la unul la altul și-i înfrumusețează pe toți"[18]. Iată o frumoasă imagine a comuniunii eclesiale unde slava lui Dumnezeu îi unește în iubire pe oameni în Dumnezeu. Recunoașterea slavei lui Dumnezeu în celălalt și în lucrarea lui este unul dintre fundamentele sinodalității eclesiale, care adună în simfonie darurile tuturor.

Din cele evidențiate mai sus vedem că unitatea și sinodalitatea Bisericii își au izvorul sfânt în împlinirea planului de mântuire a lumii în omenitatea personală a lui Iisus Hristos și restabilirea comuniunii depline dintre Dumnezeu și om. Pentru Sfinții Părinți, care continuă tradiția apostolică, Mântuitorul Iisus Hristos urcă umanul la înălțimea dreptei Tatălui ca și noi „să ne numim fii și copii ai lui Dumnezeu pentru El"[19]. Prin El - Calea, Ușa, Păstorul cel Bun - suntem chemați să participăm la viața de comuniune dumnezeiască: „Credincios este Dumnezeu, prin Care ați fost chemați la comuniunea/părtășia (κοινωνία) cu Fiul Său Iisus Hristos, Domnul nostru" (1 Corinteni 1, 9). Biserica este astfel concretizarea istorică a ceea ce Sfântul Apostol Pavel numește: „chemarea de sus a lui Dumnezeu întru Hristos Iisus" (cf. Filipeni 3, 14), viața de comuniune divino-umană manifestată o dată pentru totdeauna în persoana Cuvântului înomenit.

Taina aceasta minunată a unirii dintre Dumnezeu și om, realizată în ipostasul lui Iisus Hristos, se extinde la toți oamenii în Taina Bisericii, numită de părintele Dumitru Stăniloae: „Taina ultimă", ca „forma unității supreme a lui Dumnezeu cu toate cele create"[20]. În Biserică suntem uniți prin Duhul cu Hristos și întreolaltă în Hristos, devenind Trupul Său. În Biserică suntem „concetățeni (συμπολῖται) cu sfinții și casnici (οἰκεῖοι) ai lui Dumnezeu" (Efeseni 2, 19). Astfel, misiunea Bisericii se descoperă în actualizarea continuă a comuniunii dintre Dumnezeu și om prin puterea și lucrarea Duhului, de adunare a Poporului lui Dumnezeu ca Trup al lui Hristos.

În același timp, sinodalitatea Bisericii se fundamentează pe modul în care Domnul Hristos a constituit Biserica Sa și pe împlinirea promisiunilor Sale.

[18] Dumitru Stăniloae, nota 313 la Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, p. 329.

[19] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 835.

[20] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 13.

Forma şi spiritul de viețuire a Bisericii instituite de Hristos sunt sinodale. Iisus adună lângă El discipoli pe care îi învață, le descoperă lor Tainele Împărăției, îi face părtași la viața Sa, îi învestește cu autoritatea Sa în mod sinodal iar ei, la rândul lor, o transmit mai departe succesorilor lor în Biserică.

Hristos Însuși a promis că va fi prezent în adunarea celor care-i urmează, odată împlinită lucrarea de mântuire a omenității Sale personale. Astfel, sinodalitatea Bisericii se edifică pe cuvântul dumnezeiesc al Evangheliei lui Hristos, ca promisiune sfântă după care, odată ridicată firea umană în sânul dumnezeirii, Dumnezeu nu ne va părăsi, ci va fi cu noi în Biserica Sa: „Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (Matei 28, 20). La fel, le promite că „un alt Mângâietor" le va fi dat „ca să rămână cu voi în veac" (Ioan 14, 16).

Domnul Hristos rămâne pururea cu noi în Biserica Sa, împreună cu Duhul Sfânt, prezent și lucrător, „binecuvântând și sfințind"[21] permanent dinamica ei sinodală conform altei promisiuni: „unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor" (Matei 18, 20). În contextul cuvântării de la Matei 18, această promisiune este urmarea celei prin care le promite autoritatea pe pământ şi în ceruri: „Amin zic vouă că, dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privința unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor de către Tatăl Meu, Care este în ceruri. Că unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor" (Matei 18, 19-20). În acest: „Ἀμὴν λέγω ὑμῖν" sesizăm nucleul sinodalității eclesiale: Biserica este una, este o comunitate, deoarece fiecare adunare a ucenicilor Mântuitorului era realizată „în numele Lui", precum cea de la Cina cea de Taină[22]. Iar faptul că fiecare adunare a ucenicilor trăia concret prezența lui Hristos și a Duhului Său în mijlocul său făcea ca structurarea sinodalității primare a Bisericii să fie marcată de inspirația și lucrarea Duhului. De aceea, discernerea voii lui Dumnezeu pentru Biserica Sa este fundamentală în luarea deciziilor din cadrul oricărei adunări creștine iar sinoadele de mai târziu s-au numit „sfinte" tocmai pentru că Biserica a avut conștiința că prin membrii lor s-a exprimat Duhul Sfânt.

[21] Arch. Basile Krivocheine, *L'autorité et l'infaillibilité des Conciles oecuméniques*, în „Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale", no. 85-88/1974, p. 63.

[22] Archbishop Peter (L'Huillier), *Authority in the Church*, în „St Vladimir's Theological Quarterly", XXXIX (1995), no. 4, p. 332.

Toate aceste promisiuni ale Domnului Hristos sunt împlinite odată cu pogorârea Duhului peste ucenicii adunați în sinod în ziua Cincizecimii.

Împreună-călătoria Domnului Înviat cu doi dintre ucenicii Săi

Experiența post-pascală a ucenicilor lui Iisus este marcată de sinodalitate. Vedem din Evanghelii, din cartea *Faptele Apostolilor* și din unele epistole că sinodalitatea Bisericii este, de fapt, întărită și sfințită prin puterea Duhului Sfânt.

După Învierea Sa din morți, Domnul se arată și-i așază din nou în sinodalitate pe ucenicii risipiți, care, deși se „adunau" în casă, stăteau cu ușile încuiate, „de frica iudeilor" (cf. Ioan 20, 19). Petrecerea Mântuitorului înviat cu ei timp de 40 de zile este însă un adevărat *syn-odos*, o *con-viețuire* a Domnului Înviat cu ucenicii fricoși și triști, copleșiți de îndoială, care îi transformă însă din simpli pescari în apostoli și din temători în mărturisitori-martiri.

În acest context, istorisirea lucană despre arătarea și petrecerea lui Iisus cel Înviat cu ucenicii *pe calea* spre Emaus este importantă în interpretarea spirituală și teologică a sinodalității.

Doi dintre ucenicii Domnului care se îndepărtau de Ierusalim, ne spune Sfântul Luca în ultimul capitol al Evangheliei sale, discutau între ei pe cale, căutând împreună răspunsuri la cele întâmplate cu Iisus. Ei erau tulburați și întristați, pentru că nu ajungeau să înțeleagă sensul misiunii lui Iisus și mai ales de ce s-a încheiat așa. La începutul drumului lor „vorbeau" și „se întrebau" doar „între ei" (24, 14-15), închiși sau blocați într-un schimb steril de cuvinte fără sens[23]. Discutau între ei despre Iisus, însă nu au fost capabili să-L recunoască, deși Iisus „apropiindu-Se, mergea împreună cu ei" (15). De aceea, poate, abordarea lui Iisus cel Înviat sub chipul unui drumeț necunoscut, a fost: „Ce sunt cuvintele acestea pe care le schimbați unul cu celălalt mergând pe cale și pentru ce sunteți triști?" (17). Ei încercară să-i explice motivul discuției și al întristării lor, adică cele petrecute cu Iisus Nazarineanul, „proroc puternic" (19), pe care ei l-au crezut ca fiind „Cel ce avea să răscumpere pe Israel" (21), dar care însă a fost răstignit și omorât. Semn al speranței lor pierdute, îi mărturisesc însoțitorului lor de drum că era „a treia zi de când s-au întâmplat acestea". Fără să se supere că nu este recunoscut de ucenicii Săi, Domnul Înviat le explică Scripturile, îi învață toate despre El (27) care fuse-

[23] Cf. Céline Rohmer, *De la tradition synodale à l'événement synodal ou comment la Bible interroge la pratique*, în „Recherches de Science Religieuse", tome 107, 2019/2, p. 218.

seră profețite înainte şi mai ales că toate s-au împlinit conform Scripturilor (cf. 1 Corinteni 15, 3-4). Altfel spus, Cuvântul lui Dumnezeu le tâlcuia lor cuvintele despre El, călăuzindu-i către o relectură diferită a tot ceea ce s-a întâmplat cu Iisus din Nazaret. Vedem în istorisirea lucană cum Iisus cel Înviat îi luminează mai întâi prin cuvântul Său, deschizându-le ochii vederii reale în momentul frângerii pâinii. Cei doi ucenici ajung astfel să-l recunoască pe Cel Răstignit şi Înviat, pe Învățătorul lor prezent în mijlocul lor, ei care se comportaseră ca niște „nepricepuți şi zăbavnici cu inima" (25).

Observăm în această relatare a Sfântului Luca cu alte cuvinte nucleul a ceea ce constituie sensul profund al sinodalității Bisericii: dinamismul ei clarificator, transformator, înnoitor, sfințitor. În primul rând, orice sinodalitate eclesială nu este doar „între noi", ci presupune prezența şi lucrarea revelatoare şi mântuitoare a lui Dumnezeu: Dumnezeu cu noi. „Hristos în mijlocul nostru", mărturisim cu toții în Dumnezeiasca Liturghie. În această perspectivă, sinodalitatea Bisericii poate fi considerată nu doar un mod de organizare a comuniunii sale, printre multe altele, ci motorul dinamismului său mântuitor. Sf. Luca ne arată în ultimul capitol al Evangheliei sale cum cei doi ucenici, care merg împreună cu Iisus, se „transformă" pe cale, de fapt, se lasă transformați prin dialogul pe cale: din triști devin bucuroşi, din nepricepuți devin cunoscători ai tainei morții şi Învierii[24], din fricoşi devin mărturisitori, din zăbavnici cu inima (25) devin participanți la Cina Domnului. Ajung să-L „vadă" şi să-L „simtă" pe Iisus cel Înviat în frângerea pâinii, ei care nu l-au recunoscut înainte din cauza incapacității lor spirituale de a se deschide către lucrarea minunată a lui Dumnezeu. Întâlnirea cu Iisus cel Înviat, împreună-călătoria fizică, pelerinajul scripturistic şi comuniunea euharistică cu Hristos îi fac să-şi schimbe mintea (Μετανοεῖτε! - Matei 4, 17), dobândind ceea ce Sf. Ap. Pavel numeşte „mintea lui Hristos" (νοῦν χριστοῦ - 1 Corinteni 2, 16). Această schimbare a minții este hotărâtoare pentru schimbarea „căii": ucenicii nu se mai îndepărtează de Ierusalim, ca atunci când erau înfricoşați şi lipsiți de speranță, ci se reîntorc în Cetatea Sfântă. Transformarea le dă, de fapt, curajul mărturisirii, devenind apostoli ai Învierii Domnului. Însoțirea pe cale, luminarea prin Cuvânt, dăruirea Sa în Euharistie sau în frângerea pâinii, aduce puterea cunoştinței, a vederii, a credinței, a mărturisirii: întorcându-se la Ierusalim, spune Sf. Luca, cei doi uce-

[24] Cf. Constantin Preda, *Modelul comunității apostolice din Ierusalim*, Ed. Cuvântul Vieții, București, 2021, pp. 51-52.

nici „au istorisit cele petrecute pe cale (ἐν τῇ ὁδῷ) și cum a fost cunoscut de ei la frângerea pâinii" (35).

Astfel, istorisirea Sfântului Luca zugrăvește un chip al Bisericii pelerine, călăuzită, luminată și hrănită permanent de Domnul Hristos. Sensul ei profund evidențiază, printre altele, că sinodalitatea, ca pelerinaj spiritual și celebrare a prezenței și lucrării Domnului Înviat în mijlocul celor care cred în El, a Bisericii Sale, este o adevărată cale a transformării mântuitoare. Ea conduce la transformare interioară, atât personală, cât și comunitară.

Cincizecimea ca icoană a sinodalității Bisericii

Transformarea comunitară extraordinară, evenimentul fondator, constitutiv al Bisericii, al misiunii și al unității ei, avea însă să se petreacă la o distanță de șapte săptămâni de la Învierea și împreună-călătoria Domnului cu ucenicii spre Emaus: în Ierusalim, la sărbătoarea Cincizecimii.

Evenimentul Cincizecimii reprezintă împlinirea lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos prin trimiterea sau „turnarea" Duhului Sfânt peste toți ucenicii adunați laolaltă, „dând ființă Bisericii"[25], ca unire a noastră cu Dumnezeu și între noi. Observăm din relatarea evenimentului de către Sfântul Luca că Duhul Sfânt nu S-a pogorât individual, peste fiecare dintre apostoli luat separat, ci peste toți cei *adunați într-un cuget în același loc* (FA 2, 1: ὁμοθυμαδὸν ἐπὶ τὸ αὐτό[26]) așteptând „făgăduința Tatălui". Duhul Sfânt îi „umple pe toți" (2, 4) iar cei ce se adună „din toate neamurile de sub cer" (2, 5) ca să vadă evenimentul neobișnuit îi auzeau pe galileeni „fiecare în parte vorbind în limba sa" (2, 6). Și „erau uimiți toți și se minunau" (2, 7) cum, prin harul Duhului Sfânt, galileenii neînvățați ajung să vestească în limbi diverse „măririle lui Dumnezeu" (2, 11), mărturisind fără frică și cu putere (2, 14) credința în Iisus Nazarineanul ca Domn și Hristos (2, 36). Cei „chemați de Domnul Dumnezeu" (2, 39) în ziua aceea la unitatea Duhului au fost în jur

[25] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 135.

[26] Expresia „epi to auto" apare de cinci ori în cartea Faptele Apostolilor. Pe lângă înțelesul de prezență în același timp sau în același loc, el „exprimă coeziunea, unanimitatea celor adunați". Cf. Y.-M. Congar, *The Conciliar Structure or Regime of the Church*, în vol. *The Ecumenical Council - Its Significance in the Constitution of the Church*, Peter Huizing and Knut Waif (eds.), T.&T. Clark and The Seabury Press, Edinburgh, *Concilium* 187 (1983), p. 5.

de „trei mii de suflete", care au primit cuvântul cu bucurie și s-au botezat (2, 41), constituind astfel nucleul Bisericii apostolice.

Cincizecimea rămâne în mintea comună a Bisericii o adevărată icoană a sinodalității Bisericii, pentru că ea este prima icoană a Bisericii soborniceşti: apostolii adunați în sinod împreună cu Fecioara Maria și cu alți frați primesc insuflarea Duhului, propovăduiesc pe Hristos cel Răstignit și Înviat, Mântuitorul lumii, și botează mulțime de oameni din toate neamurile[27]. Ea este o icoană a sinodalității Bisericii și pentru că reprezintă împlinirea minunată în mijlocul ucenicilor a promisiunilor Domnului, transformarea minunată comunitară dăruită de sus, ca naștere de sus a unui nou mod comun de gândire și lucrare ce depășește diferențele separatoare și cheamă la unitate. Duhul Sfânt insuflă lumii duhul sinodal, duhul eclesial, adunând pe oameni în Trupul lui Hristos. Astfel cântă Biserica Ortodoxă în Condacul de la Sărbătoarea Cincizecimii: „Când Cel Preaînalt, coborându-se, a amestecat limbile, atunci a despărțit neamurile; iar când a împărțit limbile cele de foc, atunci a chemat pe toți la unitate (εἰς ἑνότητα πάντας ἐκάλεσεν); și cu toți, ca într-un glas (συμφώνως), slăvim pe Duhul cel Preasfânt".

Restabilirea unității în Dumnezeu a omenirii divizate se lucrează de atunci permanent în Biserica lui Hristos. În cadrul comuniunii vii a Bisericii, creștinul primește „Duhul cel de la Dumnezeu" (1 Corinteni 2, 12), dobândind mintea lui Hristos, pentru a putea transcende disensiunile și separările lumești, pentru a putea discerne duhurile și voia lui Dumnezeu. Apostolii nu au plecat apoi la propovăduire pentru ca să întemeieze propriile comunități, fiecare pe a sa, deși astăzi unele Biserici locale se revendică mai mult sau mai puțin de la un apostol sau altul, ci unica Biserică a lui Hristos. Iar atunci când vor apărea provocări sau dezacorduri între ei, se adună în sinod pentru a decide împreună voia Domnului.

La Cincizecime, Duhul se pogoară peste cei doisprezece apostoli adunați în sinod împreună cu Fecioara Maria și cu alții, ca să rămână „în veac" (cf. Ioan 14, 16) în Biserica lui Hristos, călăuzind-o spre tot adevărul, întărind-o, înnoind-o și sfințind-o permanent. Dumnezeu Duhul Sfânt transmite, „extinde" viața dumnezeiască din omenitatea îndumnezeită a Fiului în toți

[27] Cf. Dom Bernard Botte, *La collégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères Apostoliques*, în vol. *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Chevetogne/Cerf, 1960, p. 7.

credincioşii care se adună în numele Lui[28]. „Duhul însuşi mărturiseşte împreună cu (συμμαρτυρεῖ) duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu" şi „împreună-moştenitori cu Hristos (συγκληρονόμοι δὲ χριστοῦ)", ca „împreună cu El să ne şi preamărim (συνδοξασθῶμεν)". (Romani 8, 16-17).

Biserica, Trup al lui Hristos, este comuniune a tuturor celor credincioşi în Duhul Sfânt (*communio Sancti*), de aceea sinodalitatea e legată în mod fundamental de lucrarea Duhului, care este Duhul comuniunii, al unității Bisericii. Darul acesta sfânt al unității Bisericii, primit şi păstrat de noi „în vase de lut" (2 Corinteni 4, 7), trebuie permanent păzit şi actualizat prin efortul nostru de a discerne împreună, cu ajutorul lui Dumnezeu, calea cea bună de urmat şi voia dumnezeiască pentru mântuirea tuturora, adică „unitatea Duhului, întru legătura păcii" (Efeseni 4, 3). Prin instituțiile sale sinodale şi prin exercițiul sinodalității care se realizează în Dumnezeu şi cu Dumnezeu, Biserica urmăreşte să păstreze şi să promoveze „legătura păcii" împotriva disensiunilor, dezbinărilor şi certurilor lumeşti.

În acelaşi timp, discernământul eclesial luminat de Duhul lui Dumnezeu presupune, pe lângă diferențierea duhurilor şi transcenderea disensiunilor, şi asumarea firească a diferitelor slujiri eclesiale în sinodalitate. Atunci când Sf. Ap. Pavel vorbeşte în capitolul al XII-lea al Primei Epistole către Corinteni (12, 1-8) despre darurile duhovniceşti (τῶν πνευματικῶν) pe care le primim în Biserică, el subliniază că fiecăruia i se dă arătarea sau manifestarea (ἡ φανέρωσις) Duhului spre *spre folosul comun* (πρὸς τὸ συμφέρον). De ce? Pentru că, deşi sunt diferite darurile (χαρισμάτων), slujirile (διακονιῶν), lucrările (ἐνεργημάτων), este acelaşi Duh, Domn, Dumnezeu, este o credință, un botez, un trup (cf. Efeseni 4, 4-5). Chiar dacă unuia i se dă prin Duhul Sfânt cuvânt de înțelepciune (λόγος σοφίας), iar altuia cuvântul cunoştinței (λόγος γνώσεως), pe toate le primim din harul şi puterea Duhului Sfânt în dar, pentru binele comun al Bisericii, Trupul lui Hristos[29]. În cadrul acestui Trup care este Biserica, fiecare este chemat la o lucrare comună, eclesială, care să zidească, să întărească unitatea ei.

Timpul Bisericii este timpul Duhului, care-L face prezent pe Hristos în mijlocul celor care se adună în numele Lui. De aceea, sinodalitatea experiată

[28] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 130.

[29] Cf. Sorin Șelaru, *La umbra Bisericii. Natura eclesială a teologiei*, în vol. *The Significance of Theology in Today's Society and Culture*, Cristinel Ioja, Caius Cuțaru, Adrian Murg (eds.), Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2023, pp. 142-153.

de primele comunități de ucenici ai Domnului își trage puterea ei din puterea Duhului Sfânt. El le dă apostolilor autoritatea de a propovădui și lucra în numele lui Hristos, de a mărturisi peste tot în lume Învierea Lui. El este și Cel Care îi adună în sinod pe apostoli și frați pentru a se acorda întru „adevărul Evangheliei" (cf. Galateni 2, 14), atunci când se ivesc anumite provocări sau ispite, precum cea a „robirii" libertății creștine (Galateni 2, 4).

Vedem că din timpurile apostolice Biserica, în diferite împrejurări concrete ale istoriei ei, a căutat ca să se adune „la un loc într-un cuget" (cf. FA 2, 1), adică exercitând discernământul în mod sinodal, pentru a se putea exprima „într-un glas" (Condacul Cincizecimii) în cele ce privesc viața și misiunea ei. După Înălțarea la ceruri a Mântuitorului și dăruirea Duhului Sfânt celor care aveau să creadă în Hristos (cf. Ioan 7, 39), ucenicii erau împreună sau formau împreună o comunitate care trăia și aștepta prezența vie a lui Dumnezeu Cel viu în mijlocul ei.

Momentele mai importante de discernere a voii lui Dumnezeu pentru Biserica Sa sunt marcate de Scripturile Noului Testament, în special de Faptele Apostolilor și de epistole. Altfel spus, în timpurile apostolice, deciziile importante din viața Bisericii sunt luate în sinod, adică în mod colectiv. Așa o face Biserica când se adună în sinod pentru alegerea celui de-al doisprezecelea apostol în locul lui Iuda care căzuse (FA 1), așa o face când alege sinodal pe primii diaconi, care să ajute la misiunea filantropică a Bisericii (FA 6), așa o face când se adună în sinod pentru a decide misiunea și viitorul Bisericii (FA 15, Galateni 2), așa o face și cu alte prilejuri când nevoile cer exercitarea sinodală a discernământului eclesial.

În același timp, comunitățile apostolice practicau o sinodalitate ordinară *de facto* de la început, atunci când se adunau ca Biserică pentru Euharistie. Sinaxa euharistică este văzută mai ales de promotorii eclesiologiei euharistice ca fiind arhetipul și fundamentul oricărei adunări în Biserică[30].

Am evidențiat în rândurile de mai sus câteva fundamente biblice ale sinodalității Bisericii, care-i definesc de la începuturi destinul și natura ei sacramental-comunională. Bineînțeles că întâlnim în Noul Testament manifestări concrete ale sinodalității în formele primare de organizare a Bisericii apostolice. Acestea însă vor constitui obiectul unei alte prezentări.

[30] Cf. J. Zizioulas, *The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council*, în vol. *Councils and the Ecumenical Movement*, coll. World Council of Churches Studies 5, WCC, Geneva, 1968, pp. 34-51.

În concluzie, putem spune că întreaga Scriptură este imprimată de un ethos sinodal, pecete și paradigmă a vieții dumnezeiești împărtășită omului. Călăuzirea lui, împreună-locuirea lui Dumnezeu cu oamenii este, din acest punct de vedere, firul roșu care traversează istoria relației dintre om și Creatorul său. „Dumnezeu cu noi" este fundamentul prim și tainic al sinodalității Bisericii, deoarece comuniunea eclesială este întâi de toate opera lui Dumnezeu.

Mântuitorul împlinește în propriul Său ipostas unirea deplină a omului cu Dumnezeu deschizând și sfințind calea sinodalității Bisericii, ca adunare și unire a omului cu Dumnezeu și cu semenii. Iisus Hristos instituie calea sinodalității binecuvântând prin prezența Sa orice adunare a ucenicilor care e realizată „în numele Lui". El Se dăruiește și dăruiește Duhul Sfânt în adunarea, în comuniunea Bisericii. El conduce pe toți cei din Biserică către împărtășirea tot mai deplină de viața dumnezeiască. El cheamă și adună pe oameni ca Biserică. El dăruiește autoritatea Sa în mod colegial celor pe care i-a ales. Vedem astfel din Sfintele Scripturi că sinodalitatea Bisericii este o sinodalitate în Dumnezeu și cu Dumnezeu.

Calea sinodalității Bisericii este marcată de puterea și lucrarea harului lui Dumnezeu. În același timp, ea se fundamentează pe asumarea liberă de către om a căii lui Hristos, care presupune împreuna-existență în dragoste, slujire și dăruire reciprocă. Porunca nouă a legăturii de dragoste creștină, dată de Iisus ucenicilor este împlinită eclesial în forma sinodalității. Ea este adunare a fraților ca o inimă și ca un singur suflet (cf. Faptele Apostolilor 4, 32) pentru a discerne „într-un cuget" (cf. Faptele Apostolilor 2, 1) cele necesare pentru viața Bisericii. Măsura comuniunii eclesiale este măsura sinodalității sale, așa încât Sf. Ioan Gură de Aur putea să spună că: „numele Bisericii este... sinod (synodos)"[31].

[31] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Psalmi* 149, b; PG 55, col. 493.

COMUNIUNEA UMANĂ DUPĂ CHIPUL COMUNIUNII DIVINE – IMPLICAȚIE A TEOLOGIEI CHIPULUI

Pr. Prof. Univ. Dr. Emerit Valer Bel
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca

Abstract:

The present study presents the reality of communion between people, which is achieved according to the model of the loving communion between the Persons of the Holy Trinity, starting from the theology of the image of God in man. First, the study presents the realities of the contemporary world, postmodernity offering us a disfigured image of the individualized and often lonely man. The alternatives to an authentic dialogue, proposed by the new means of communication, only further deepen the gap between the human persons. The Church and Christian theology can play an important role in anchoring this homo disruptus again in the realities of his own ontology. And it can do this by highlighting the mystery of man as he was created by God, as a being created in the image of God, who has a Christological destiny and is called to participate in eternal life in communion with God-the Holy Trinity.

Keywords:

Dogmatic Theology, the image of God, anthropology

Sarcina principală a teologiei contemporane în postmodernitate este să revalorifice condiția umană prin reașezarea antropologiei creștine în discursul despre Dumnezeu, întemeindu-se pe Revelația divină cuprinsă în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, dezvoltată și aprofundată

în teologia patristică și teologia creștină bimilenară, în general, în măsura în care aceasta din urmă se încadrează în Tradiția Bisericii Ortodoxe. Kallistos Ware afirma că secolul XXI va reprezenta trecerea de la dezbaterile eclesiologice la cele antropologice.[1]

Contemporaneitatea ne oferă o imagine desfigurată a omului individualizat și nu de puține ori însingurat. Alternativele dialogului autentic, propuse de noile mijloace de comunicare nu fac decât să adâncească și mai mult falia dintre persoanele umane. Utilitarismul modern vede aceste mijloace de comunicare ca factori producători de profit și îi utilizează în acest sens, omul fiind redus la capacitatea sa de a produce și a consuma, devenind obiectul unui experiment social. Având în vedere schimbarea istorică rapidă determinată de noile tehnologii cu dorința de reproiectare a naturii umane, de impactul unei culturi de rețea și al conexiunii digitale asupra condiției umane, de realitatea virtuală cu efectele ei secundare cognitive și emoționale, ne putem întreba ce fel de impact au toți acești factori asupra spiritualității și teologiei, în general, și asupra antropologiei creștine, în special.[2]

Biserica și teologia creștină pot juca un rol important în a-l ancora din nou pe acest *homo disruptus* în realitățile proprei sale ontologii. Și poate face aceasta prin evidențierea tainei omului așa cum a fost el creat de Dumnezeu, ca ființă creată *după chipul lui Dumnezeu*, care are un *destin hristologic* și este chemat să participe la viața veșnică în comuniune cu Dumnezeu-*Sfânta Treime*. În teologia românească Părintele Dumitru Stăniloae a arătat că chipul lui Dumnezeu din om implică o dublă raportare, hristologică și triadologică, definind persoana umană ca ființă hristică prin crearea sa după modelul Hristos și o ființă triadologică, prin orientarea spre dialog și spre relație, precum și prin aspirația ei spre comuniune deplină după modelul Sfintei Treimi. Inspirat din teologia Părintelui Stăniloae, voi încerca, în cele ce urmează să schițez coordonatele comuniunii umane după *chipul comuniunii divine*.

Omul nu-și are adevărul în el însuși, ci în Iisus Hristos „Calea, Adevărul și Viața" (Ioan 14, 6). Revelația dumnezeiasă ne arată adevărul că omul a fost creat de Dumnezeu „după chipul Său": „Și a făcut Dumnezeu pe om după

[1] Kallistos Ware, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, WCC Publication, Geneva, 2012, p. 25.

[2] Mihail Comănoiu, *Sfânta Treime – model dialogic și comunional al persoanelor umane în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae*, București, 2023, ms., pp. 9-10.

chipul Său; după chipul lui Dumnezeu i-a făcut; a făcut bărbat și femeie" (Facerea 1, 27). Bărbatul și femeia, în mod egal, sunt prin creație, respectiv prin naștere, după chipul nemuritor al lui Dumnezeu. În concluzie, omul are prin creație o ontologie teonomă și iconică.

După împlinirea revelației lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare în Iisus Hristos, Apostolul Pavel precizează că Iisus Hristos este „chipul lui Dumnezeu". Învățătura Apostolului despre „Iisus Hristos – chipul lui Dumnezeu" este sintetizată în primul capitol al *Epistolei către Coloseni*, și este foarte caracteristic că faptul aceasta nu se exprimă ca o părere personală a Sfântului Pavel, ci ca un imn liturgic al comunității creștine primare: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura, pentru că în El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute ... (Coloseni 1, 15 -18).

Așadar, mântuirea omului înseamnă hristificarea lui,[3] adică omul trebuie să se străduiască să devină după chipul lui Hristos, așa cum arată Apostolul Pavel când zice că Dumnezeu „a hotărât să fim asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie întâi-născut între mulți frați" (Romani 8, 29), sau „Și v-ați îmbrăcat cu cel nou, care se înnoiește spre deplină cunnoștință, după chipul Celui ce l-a zidit" (Coloseni 3, 10). De aceea suntem meniți să „ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (2 Corinteni 3,18). Deci, antropologia Apostolului Pavel are o dimensiune hristologică prin excelență. Pentru a fi desăvârșit, omul trebuie să ajungă la *chipul omului ceresc*, adică cel al lui Hristos (cf. Corinteni 15, 49). Să ajungă „la măsura vârstei plinătății lui Hristos", și aceasta „ca el să nu mai fie prunc" (Efeseni 4, 14). Pentru Apostolul Pavel, desăvârșirea omului coincide cu hristificarea lui. De aceea îndeamnă: „Gândul acesta să fie în voi care era și în Hristos Iisus, Care Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine ascultător făcându-Se până la moarte și încă moarte pe cruce" (Filipeni 2, 5-8).

Părinții și Scriitorii Bisericii, Sf. Irineu de Lyon, Clement Alexandrinul, Origen, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, au legat tema paulină „*Hristos-chip al lui Dumnezeu*" cu tema *Facerii* „omul creat după chipul lui Dumnezeu" și au arătat că Hristos reprezintă Chipul lui Dumnezeu și omul

[3] Panayotis Nellas, *Omul - animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*. Trad. din limba greacă, ed. Deisis, Sibiu,1998, pp. 67-68.

chipul lui Hristos, adică *omul este chip al Chipului*. Astfel, Sf. Ioan Hrisostom spune că omul a fost creat „după chipul lui Hristos, căci aceasta înseamnă după Chipul Celui ce l-a creat."[4] Așadar, omul este prin creație o ființă teonomă și are o origine, o constituție și un destin hristologic, iar în aceasta stă și măreția omului.

Iisus Hristos este Unul din Treime, Fiul lui Dumnezeu făcut om în Care se realizează taina unirii maxime a lui Dumnezeu cu omul și cu creația în general. Iisus Hristos este Taina iubirii kenotice a lui Dunezeu, Taina mântuirii în Persoană.

Odată cu realitatea concretă a Persoanei lui Iisus Hristos, care ca Persoană dumnezeiască Se coboară la nivelul accesibil oamenilor, ni s-a descoperit în evidența concretă a dumnezeirii lui Hristos și Sfânta Treime. Mântuitorul Iisus Hristos ne-a descoperit că Dumnezeu este Treimic: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, unul în Dumnezeirea Sa, subzistând în trei Persoane reale și distincte. Persoanele Sfintei Treimi structurează din interior Dumnezeirea sau supraesența divină. Ființa cea una a lui Dumnezeu este conținutul celor trei Persoane în Dumnezeu. De aceea nu sunt trei dumnezei, ci Unul în trei Persoane. Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt deoființă, au aceeași lucrare, aceleași însușiri dumnezeiești, au însușiri personale proprii și sunt într-o comuniune veșnică și desăvârșită, într-o dăruire totală una alteia în iubire. De aceea Sfântul Apostol și evanghelist Ioan spune că „Dumnezeu este iubire" (1 Ioan 4, 8). Iubirea nu este numai o însușire morală a lui Dumnezeu, ea exprimă ființa Lui sau modul existenței Sale. Iubirea presupune totdeauna două eu-uri care se iubesc; un eu care iubește și altul care primește iubirea, și aceasta într-o reciprocitate desăvârșită. Iubirea unește cele două eu-uri în proporție cu iubirea dintre ele, fără să le confunde, căci aceasta ar pune capăt iubirii. Iubirea desăvârșită unește, în mod paradoxal, mai multe eu-uri care se iubesc, rămânând neconfundate, și o unitate maximă între ele. Persoanele dumnezeiești în Sfânta Treime sunt desăvârșite din eternitate, căci iubirea lor este desăvârșită, care nu poate spori comuniunea dintre Ele.[5] Iubirea desăvârștă în Dumnezeu presupune ființa comună în trei persoane reale și distincte într-o dăruire reciprocă totală și veșnică.

[4] Sf. Ioan Hrisostom, *La Coloseni*, Om. 8, 2, în *PG* 62, col. 353; Sf. Atanasie cel Mare vede, de asemenea „chip al Tatălui, pe Dumnezeu Cuvântul după al Cărui chip am fost făcuți", Sf. Atanadsie cel Mare, *Contra elinilor*, 2, în *PG* 25, col. 8.

[5] Pr. Dumitru Stăniloe, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, București 1978, p. 282; *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisedricii Ortodoxe Române, București, 1993, ed. 2005, pp. 27-29.

Prin Iisus Hristos, viața lui Dumnezeu-Sfânta Treime este îndreptată spre lume, coboară în interiorul lumii create, dând lumii o viață nouă. De aceea, omul care crede în Hristos nu se raportează numai la un Dumnezeu transcendent, exterior lumii și credinței sale, față de care nu poate fi decât într-o veșnică neputință, dată de condiția sa de creatură, ci la Dumnezeu care în Fiul Său S-a făcut om, a asumat omenitatea noastră în Persoana Sa și, unindo cu Dumnezeirea, a îndumnezeit-o prin har. Astfel a făcut posibilă relația interpersonală între Dumnezeu și om, la nivelul și posibilitățile noastre de a primi harul lui Dumezeu și comuniunea cu El, respectând în același timp libertatea omului.

Mântuirea și îndumnezeirea este ridicarea omului prin Hristos în comuniunea intimă a lui Dumnezeu Sfânta Treime și extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele divine ale Sfintei Treimi la creaturile conștiente. Pentru mântuirea omului, una dintre Persoanele Sfintei Treimi, și anume Cea Care Se află în relație de Fiu față de Alta și poate rămâne în această relație afectuoasă de Fiu și ca om Se întrupează și pune pe toți oamenii - care prin întruparea Fiului au devenit frații Săi întru umanitate-, în relație de Fiu față de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relație de Părinte cu toți oamenii[6]: „ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei" (Ioan 17, 26), spune Iisus în acest sens.

Referitor la starea noastră de fii ai lui Dumnezeu, după har, pe care o primim prin întruparea Fiului lui Dumnezeu și lucrarea Sfântului Duh, Apostolul Pavel spune: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei ce sunt sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea. Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Ava, Părinte! Astfel, dar, nu mai ești rob, ci fiu; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos". (Galateni 4, 4-7).

Astfel, Prin Fiul întrupat intrăm în comuniune filială cu Tatăl, iar prin Duhul ne rugăm Tatălui, sau vorbim cu El ca niște fii. Căci Duhul Se unește cu noi în rugăciune: „Duhul este Cel în Care ne rugăm și prin Care ne rugăm". El Se identifică, prin har, cu noi, ca noi să ne identificăm, prin har, cu El. Duhul elimină, prin har, distanța între eu-ul nostru și eu-ul Lui, creând prin har între noi și Tatăl aceeași relație pe care El o are după ființă cu Tatăl

[6] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 286.

și cu Fiul. Dacă în Fiul întrupat am devenit fii prin har, în Duhul dobândim conștiința și îndrăzirea de fii, căci „nimeni nu poate să zică Domn estre Iisus, decât în Duhul Sfânt" (1 Corinteni 12, 3). „Fiul, întrupându-Se, Își mărturisește și ca om dragostea de Fiu față de Tatăl, dar o dragoste ascultătoare, sau Îl revelează oamenilor pe Tatăl, ca aceștia să-L iubească ca pe Tatăl lor".[7]

Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om pentru ca prin firea umană personalizată în El să Se unească mai strâns cu toate persoanele umane și cu toată creația, cu care omul este legat prin firea lui. În același timp, Întruparea Fiului lui Dumnezeu a restaurat și amplificat toate potențele omului, de mijlocitor între Dumnezeu și creație, făcându-l pe om cel mai adecvat mediu al puterii unificatoare a Logosului în creație, al Cărui chip este omul. Însușirile divine ale Domnului nostru Iisus Hristos, străbătute de iubire jertfelnică, își găsesc în virtuțile omului, în capacitatea acestuia de iubire și dăruire față de Dumnezeu și de oameni, forma cea mai eficientă pentru comuniunea oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă.

Oamenii sunt chemați în Hristos în diferite forme să participe la taina iubirii lui Dumnezeu, să reflecte în relațiile cu Dumnezeu și cu semenii relațiile intratrinitare. Prin participarea la atributele lui Dumnezeu ei primesc, prin energiile divine necreate, împărtășirea de însușirile divine, după măsura, în proporția necesară și cu ținta cunoașterii lui Dumnezeu. Participarea oamenilor are astfel atât valențe gnoseologice, cât mai ales ontologice prin faptul că energiile divine împărtășite oamenilor duc la sporirea duhovnicească și la conformarea persoanei umane după Arhetipul său.

Comunicarea lui Dumnezeu prin har creează astfel premisele participării la El. Structura istorică a persoanei umane și calitatea ei de a fi neterminată și liberă, în utilizarea voinței ei, face ca participarea la puterile lui Dumnezeu să fie un dar și, în același timp, un act voit de imprimare în subiectivitatea omului credincios a lucrării divine. Participarea oamenilor la puterile lui Dumnezeu revelează potențialitățile de unire a omului cu Dumnezeu și de asemănare cu Arhetipul divin și constituie fundamentul pentru edificarea unei ontologii participative.

Relațiile veșnice dintre Persoanele Sfintei Treimi sunt fundament pentru imprimarea unui model de existență filială în ontologia omului și pentru deschiderea spre iubirea conștientă și liberă a omului față de Dumnezeu și

[7] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 286.

față de semeni. Prin Hristos, umanitatea este chemată la o relație filială prin har cu Tatăl. Această potențialitate se realizează prin lucrarea sinergică cu Sfântul Duh care interiorizându-Se și sensibilizând oamenii spre unirea cu Hristos, îi conduce spre iubirea Tatălui. Astfel, Hristos imprimă umanității prin filiație o calitate ipostatică personală, dialogică și comunionlă. Căci în Persoana Fiului întrupat, potențele naturii umane sunt actualizate și înălțate, astfel încât ontologia iconică umană să reflecte în mod autentic Arhetipul divin. Hristos ridică firea umană la stadiul de mediu al manifestării vieții dumnezeiești și oferă, prin calitatea de Ipostas central al umanității, modelul autentic și eficient de ipostaziere a naturii umane, ca deschidere iubitoare către Tatăl și către semeni. Ontologia iconică a omului, ca mod de ființare comunională și dialogică, este un dat și o misiune de împlinit prin voință și efort propriu de fiecare om.

Biserica este spațiul în care se realizează dinamica iubirii harice dintre Dumnezeu și om și între oameni întreolaltă. În Biserică oamenii participă la comuniunea trinitară prin har și se conformează modului treimic de comuniune. Aici relațiile intratrinitare devin model de relații între membrii Bisericii care sunt uniți în același Trup înviat al lui Hristos, comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi devine model de comuniune între oameni pe de-o parte, dar și între oameni și Dumnezeu după har, pe de altă parte. Căci în Biserică, pe măsura eforturilor noastre de a evita păcatul și a ne dărui lui Dumnezeu, ne așezăm într-o stare liberă și conștientă de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, stare în care Îl recunoaștem pe Dumnezeu ca centru și unica sursă a vieții noastre, Îl adorăm și-I aducem lauda și mulțumirea cuvenită. Prin aceasta alegem fără ezitare „calea lui Hristos", trăirea după adevăr (cf. 3 Ioan 3-4).

În cuvântul propovăduirii și în cântarea Bisricii, Domnul Cel înviat și înălțat este prezent, nu numai ca un simplu mesaj care amintește de evenimente trecute, ci ca unul care interpelează pe oameni: „cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă Luca" (10, 16). În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Hristos nu este numai Cel propovăduit de trimișii Săi, ci este Cel ce Se propovăduiește pe Sine mereu nou, arătând tot ce a făcut Dumnezeu pentru mântuirea noastră, ce face în prezent și ce pregătește ca realitate ultimă pentru noi. Cuvântul propovăduirii Evangheliei este purtător de har care lucrează în sufletele ascultătorilor, în diferite grade, cheamă la comuniune,

produce convertire și atrage în comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, este întemeietor de comuniune.

Sfintele Taine sunt modalitățile de trecere a vieții lui Hristos cel răstignit, înviat și înălțat în viața credincioșilor, în momentele principale ale vieții lor, pentru a-i susține pe calea Împărăției lui Dumnezeu. În fiecare dintre Tainele Bisericii, aceeași taină a mântuirii în Hristos devine realitate și este aplicată unui moment concret al existenței umane. Aceeași prezență mântuitoare a lui Hristos este împărtășită prin Sfântul Duh în toate Tainele Bisericii, în funcție însă de necesitățile din etapele principale ale vieții primitorilor. În acest sens, Tainele sunt evenimente creștine, ele sunt lucrarea eficace a harului, care ni se împărtășește prin umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, ca anticipare a Împărției Sale eshatologice, printr-un rit de sfințire, săvârțit de slujitorii Bisericii și prin puterea Duhului Sfânt.

În Tainele Bisericii se înfăptuiește asumarea personală de fiecare credincios a iconomiei mântuirii realizată de Dumnezeu în Iisus Hristos. Mântuirea personală se înfăptuiește prin convertirea istoriei vieții lui Hristos în istoria personală a creștinului. Aceasta se realizează prin comuniunea cu Hristos cel răstignit și înviat, Care ne atrage în Jertfa și Învierea Sa, adică în dăruirea lui Dumnezeu și oamenilor, pentru a ne împărtăși de viața și iubitrea lui Dumnezeu în comuniune deplină cu El. Există o dorință a omului de transcendere continuă. Această aspirație a omului se împlinește în primirea Tainelor Bisericii în care Hristos Se dăruiește oamenilor și le comunică prin Duhul Sfânt harul mântuitor care inițiază, susține și desăvârșește viața omului în El și comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii.

Sfânta Liturghie este jertfa de mulțumire a Bisericii adusă de Hristos și Biserica Sa, ea constituie centrul vieții creștine și are o structură de comuniune și înaintare împreună spre Împărăția lui Dumnezeu. Sfânta Liturghie este o lucrare publică, și anume, lucrarea poporului dreptcredincios pentru a preamări pe Dumnezeu și lucrarea lui Dumnezeu pentru sfințirea poporului. Săvârșitorul principal al Sfintei Liturghii este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos: „Tu ești Cel ce aduci și Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te dăruiești"- după cum se spune în rugăciunea aducerii darurilor. Conținutul duhovnicesc al Liturghiei poate fi rezumat astfel: „Hristos în mijlocul nostru." Dar nu numai după prefacerea Darurilor în Trupul și Sângele Domnului, ci în întreaga Sfântă Liturghie, de la început până la sfârșit, este Hristos prezent în mijlocul nostru, după cum a făgăduit El însuși (Matei 18, 20). Hristos este

prezent între noi, în mod tainic, nevăzut. Iar această prezență harică a lui Hristos, nevăzută, dar reală, în timpul Sfintei Liturghii, este mărturisită iconic, vizual, prin icoane și prin acte sau gesturi liturgice ale arhiereului sau ale preotului; și este proclamată verbal prin citirea Evangheliei, prin cuvinte de cerere și binecuvântare rostite de arhiereul sau preotul care prezidează Sfânta Liturghie, slujitori ai lui Hristos în și pentru Biserica Sa, potrivit cuvintelor Sale: „Cel ce vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă" (Luca 10, 16). Această prezență harică a lui Hristos – Arhiereul veșnic în Sfânta Liturghie a Bisericii se intensifică în dăruirea Lui către Biserică și culminează în sfințirea Darurilor și împărtășirea slujitorilor și credincișilor cu Trupul și Sângele Său. Astfel, Sfânta Liturghie având în centrul său Euharistia este cea mai solemnă și cea mai intensă comuniune a Bisericii cu Hristos, El fiind Capul Bisericii, iar Biserica fiind Trupul Său tainic. Prin împărtășirea euharistică Hristos nu mai este prezent doar în mijlocul nostru sau între noi, ci înlăuntrul nostru, în noi. El devinre Viața vieții noastre (cf. Ioan 6, 5).[8]

Liturghia are două părți: în prima parte a Liturghiei ne împărtășim cu cuvântul lui Dumnezeu, aceasta având, pe lângă lauda și mulțumirea adusă lui Dumnezeu, și un caracter catehetic și misionar. Preamărirea și mulțumirea aduse lui Dumnezeu și introducerea în taina credinței se realizează prin cântarea *Antifoanelor*, compuse din versete din psalmi, a imnului „Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu", a *Fericirilor* (Matei 5, 3-12) și a lecturilor biblice, *Apostolul* și *Evanghelia*, urmate de omilie sau predică. Prin toate acestea se transmite mesajul Evangheliei, credința Bisericii. Toți, credincioși și necredincioși sunt „cei chemați" prin cuvântul lui Dumnezeu, cei necredincioși să vină la credință, să primească Evanghelia mântuirii, cei credincioși sunt chemați să-și înnoiască și sporească credința în vederea împărtășirii euharistice.

În partea a doua, Biserica săvârșește cu cei credincioși Sfânta Euharistie pentru a reînnoi și adânci în mod liturgic sacramental comuniunea cu Hristos a fiilor ei. Dacă în prima parte ea hrănește pe toți cu cuvântul lui Dumnezeu, în paretea a doua, ea îi împărtășește pe fiii săi cei pregătiți pentru aceasta cu însuși Trupul și Sângele lui Hristos. Cei ce se împărtășesc împreună se află deja în unitatea și comuniunea credinței. De aceea, înainte de

[8] PF. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Sfânta Liturghie – izvor de viață sfântă și lumină veșnică* – Cuvânt înainte, în *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, pp. 6-7.

anaforaua liturgică, toți credincioșii spun prin vocea preotului: „Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim", și rostesc apoi împreună *Simbolul credinței*, mărturisindu-și prin aceasta credința și identitatea lor creștină și dorința de a-și spori comuniunea cu Hristos. În Sfânta Euharistie Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat ni Se dăruiește nouă și ne ia în comuniune cu Sine, în comuniunea cu Dumnezeu cel în Treime. În dăruirea lui Hristos fiecărui credincios în parte și comunității ca întreg și în dăruirea responsorică a comunității, din puterea dăruirii lui Hristos, se realizează comuniunea cea mai strânsă a credincioșilor cu Hristos și întreolaltă. De aceea taina Bisericii se revelează mai ales în Taina Euharistiei. Euharistia este cea mai importantă mărturie și experiere a Împărăției lui Dumnezeu aici în istorie. Scopul final al Sfintei Liturghii se împlinește în actul împărtășirii credincioșilor cu Trupul și Sângele Domnului, ca anticipare a împărtășirii depline de El în Împărăția viitoare a lui Dumnezeu, așa cum ne rugăm după împărtășirea cu Sfintele Taine: „O, Paștile cele mari și preasfinte, Hristoase! O, Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea! Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale".

Sfânta Liturghie este ca un fel de „paște" săptămânal în care se face trecerea „din moarte la viață și de pe pământ la cer" a celor ce participă cu pregătirea necesară și deplin la ea. Starea de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii din Biserică se prelungește apoi în viața de zi cu zi a omului, sau cel puțin o influență. Astfel, Biserica oferă o mărturie concretă de comuniune adevărată care poate fi găsită numai în mijlocul acelora care cred în Dumnezeu, Cel ce S-a întrupat pentru a intra în comuniune cu oamenii.

Dedic această cercetare, în care este evidențiată hristologia trinitară ca temei al unei antropologii creștine autentice, Părintelui profesor Ioan Tulcan, care a abordat în teologia sa Taina Persoanei Mântuitorului Iisus Hristos și taina omului, și s-a arătat a fi un teolog de excelență în câmpul teologiei românești, în semn de prețuire pentru întreaga sa activitate.

ELEMENTE DE THEOGNOSIE CU REFERIRE SPECIALĂ LA I CORINTENI 13, 8-13*

Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Moșoiu
Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna”
Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Abstract:

The perspective of the philosophical knowledge is first analyzed, starting with the ancient philosophers and going up to the modern philosophers, and then the issue of the theological knowledge, of the knowledge of God. The role of the Holy Fathers of the Church in delimiting the paths of the knowledge of God is emphasized here, especially the role of Saint Dionysius Pseudo-Areopagite in specifying cataphatic knowledge, via negativa.

Keywords:

Dogmatic Theology, knowledge of God, Holy Fathers, philosophers

Părintele Stăniloae accentua adesea importanța accederii omului la cunoașterea lui Dumnezeu, deoarece El ne-a făcut pentru a-L cunoaște: „Dumnezeu este Rațiune și Cuvânt ce ni Se face cunoscut și ne-a făcut pentru a-L cunoaşte, dar e, în acelaşi timp, mai presus de cunoaştere, şi ne-a făcut şi pe noi cu ambele aceste însuşiri”[1]. În nicio cunoaştere autentică nu începem cu epistemologia și apoi, pe baza teoriei argumentată independent, continuăm să dezvoltăm cunoașterea efectivă. Cu atât mai puțin putem pune întrebarea abstractă: „Cum Îl putem cunoaşte

pe Dumnezeu?", și apoi, în lumina răspunsurilor la care ajungem, să continuăm să examinăm și să explicăm ceea ce cunoaștem. Numai pe baza unei cunoașteri a lui Dumnezeu deja existente, putem să dezvoltăm o gnoseologie, deoarece forma nu poate fi despărțită de conținut sau metoda de subiectul acelei cunoașteri. Dumnezeu este Cel care face posibilă cunoașterea Sa de către noi, dăruindu-ni-Se ca „obiect" de cunoscut și aducându-ne într-o relație cu El în care suntem făcuți capabili să-L cunoaștem. Dar înlăuntrul acestei relații, Dumnezeu este Cel care ne oferă modul de a-L cunoaște. Astfel, chiar dacă cunoașterea lui Dumnezeu se fundamentează pe propria Sa ființă și lucrare, ia formă în ființa și lucrarea noastră ca o cunoaștere omenească a lui Dumnezeu[2].

Dificultatea exprimării modului în care poate fi cunoscut Dumnezeu este pregnant reliefată de Părintele Stăniloae: „Orice înțeles referitor la Dumnezeu trebuie să aibă o fragilitate, o transparență, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui și la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înțelesul rămâne fix în mintea noastră, mărginim pe Dumnezeu în frontierele lui, sau chiar uităm de Dumnezeu, toată atenția noastră concentrându-se asupra înțelesului respectiv sau asupra cuvântului care-L exprimă. În acest caz «înțelesul» devine un «idol», adică un fals dumnezeu. Înțelesul sau cuvântul trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neîncăput în el, ca depășind orice înțeles, ca punându-Se în evidență când cu un aspect, când cu altul al infinitei Lui bogății"[3].

Perspectivă filosofică

Din perspectivă filosofică, prin cunoaștere se înțelege în general, procesul elaborării cunoștințelor, ideilor sau enunțurilor despre realitate. Ca disciplină filosofică independentă, teoria cunoștinței apare relativ recent, dar aceasta nu înseamnă că *„problema cunoștinței* s-ar fi pus abia cu apariția

* *Cu deosebită bucurie și perpetuă recunoștință dedic acest articol Părintelui Decan Ioan Tulcan, cel care, împreună cu Părintele Decan Cristinel Ioja și cu ceilalți distinși membri ai corpului profesoral, au avut inițiativa și au făcut permanente eforturi ca noi ceilalți, din țară și din străinătate, să ne cunoaștem și să ne întâlnim întru bucuria Domnului nostru Iisus Hristos.*

1 Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 163.

2 Thomas F. Torrance, *God and Rationality*, Oxford University Press, 1971, p. 165.

3 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă – pentru Institutele teologice*, vol. I., EIBMBOR, București, 1978, p. 126.

teoriei cunoștinței ca ramură filosofică autonomă" - sublinia Nicolae Bagdasar, încă de la începutul lucrării de referință *Teoria cunoștinței*[4]. Cunoașterea a fost mereu înțeleasă în două moduri: fie ca un progres realizat în interiorul nostru (concepție aparținând lui Platon), fie ca o creștere a puterii noastre asupra lumii înconjurătoare (concepție dezvoltată de Fr. Bacon și, mai târziu, de A. Comte). Din perspectiva evoluțiilor din filosofie, se poate constata că, la început, filosofii s-au ocupat de aspecte privind cosmogonia, cosmologia și ontologia, problemele gnoseologice în sine neregăsindu-se printre preocupările lor. În perioada presocratică, filosofi precum Thales din Milet, Anaximene, Anaximandru, Heraclit, Anaxagoras, Empedocles, ș.a. și-au concentrat atenția asupra lucrurilor de cunoscut, asupra naturii în general. Cel care centrează filosofia pe om, pe necesitatea perfecționării lui morale, făcând trecerea spre „gândirea despre gândire", este Socrate. Și, din acest moment, începe să se contureze și problematica gnoseologiei, la Platon, Aristotel, Democrit, Epicur și la alții, cunoașterea umană devenind obiect distinct al reflecției filosofice[5].

Referitor la relația gnoseologică dintre *obiect* și *subiect*, aceasta a fost și este frecvent considerată ca o problemă fundamentală a filosofiei. Mai precis, o serie de aspecte care țin de obiectul cunoașterii, subiectul cunoașterii și de valoarea cunoașterii fac parte din problematica gnoseologică și apar încă de la filosofi antici ca Socrate, Platon, Aristotel, Democrit, însă doar în epoca modernă „cunoștința începe să fie socotită drept o chestiune de aceeași importanță, dacă nu chiar mai mare, ca problema realității"[6]. Așadar, teoria cunoașterii se constituie ca disciplină filosofică de sine stătătoare în epoca modernă prin interpretarea și evaluarea conținutului produselor și finalității activității de cunoaștere, iar lucrarea în care este clar precizată pentru prima dată problematica teoriei cunoașterii este *Eseu asupra intelectului omenesc* din 1690 a lui J. Locke[7].

Precizări importante în privința relației dintre subiectul și obiectul cunoașterii aduce Nicolai Hartmann, citat și de Părintele Dumitru Stăniloae

[4] Nicolae Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, Univers Enciclopedic, 1995, p. 9.

[5] Asist. univ. dr. Octavia-Luciana Porumbeanu, Despre conceptul de cunoaștere http://www.lisr.ro/7-porumbeanu1.pdf

[6] Nicolae Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, p. 9.

[7] Constantin Stroe, *Filosofie. Cunoaștere. Cultură. Comunicare*, București, Lumina Lex, 2000, pp. 33-36.

încă din primele pagini ale cărții sale *Iisus Hristos sau restaurarea omului*[8]. Într-un amplu studiu dedicat „ontologiei critice" a lui N. Harmann[9], academicianul Alexandru Boboc se referă la lucrarea *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (*Principiile unei metafizici a cunoașterii*), pe care o consideră a fi „semnificativă pentru detașarea sa de gnoseologismul modern în genere și de cel neokantian în speță, precum și pentru înțelegerea valorii și a limitelor realismului în gnoseologie"[10]. Cuvintele cu care începe lucrarea lui Hartmann exprimă „o clară dezicere de neokantianism și înseamnă începutul unei noi filosofii realiste"[11]. Cunoașterea nu înseamnă „o creare, o producere, a face să ia naștere un obiect, așa cum a vrut să ne facă să credem idealismul mai vechi și cel modern, ci o prindere (*ein Erfassen*) a ceva care există înainte de cunoaștere și independent de ea"[12].

Pentru N. Hartman, cunoașterea este chiar relația dintre subiect și obiect: „în orice cunoaștere se află împreună față în față un cunoscător și un cunoscut, un subiect și un obiect al cunoașterii. Relația care se află între ele este cunoașterea însăși. Termenul opus amândurora este de neînlăturat și are caracterul inseparabilității originare reciproce, este transcendența"[13]. Alexandru Boboc evidențiază apoi faptul că funcțiunea subiectului constă „într-o prindere" (*Erfassen*) a obiectului, iar cea a obiectului într-o „existență de cuprins de către subiect"; determinarea subiectului de către obiect este unilaterală; numai obiectul determină subiectul, și rămâne pentru subiect „ceva situat în afară". „Subiectul nu poate deci să apuce (*ergreifen*) obiectul, fără ca să iasă în afară de sine (să se transcendă); el nu poate însă să devină conștient de acest sesizat, fără a reveni la sine în propria sferă. Funcția de cunoaștere se prezintă astfel ca un triplu act: „ieșirea din sine, ființare în afară de sine și întoarcerea în sine a subiectului"[14].

[8] Ultima ediție este volumul 4 al operelor complete, Editura Basilica, București, 2013, pp. 20-24.

[9] Alexandru Boboc, „Categorii ale cunoașterii în `ontologia critică` a lui N. Hartmann", http://www.institutuldefilosofie.ro/e107_files/downloads/Studii%20de%20teoria%20categoriilor/vol.%208/Alexandru%20BOBOC,%20Categorii%20ale%20cunoasterii%20in%20ontologia%20critica%20a%20lui%20N.%20Hartman.pdf

[10] Alexandru Boboc, „Categorii ale cunoașterii în `ontologia critică` a lui N. Hartmann", p. 47.

[11] Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II. Teil., 4. Aufl., Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960, p. 552.

[12] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3. Aufl., Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1941, p. 1.

[13] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, p. 7.

[14] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, pp. 43-44.

Este important de menționat faptul că prin toate acestea, obiectul rămâne ceea ce a fost, nealterat, nu devine „imanent". „Cuprinderea celui prins nu înseamnă strângerea obiectului în subiect, ci numai reîntoarcerea determinărilor obiectului într-o plăsmuire conținută în subiect, produsul cunoașterii sau imaginea obiectului"[15]. Obiectul se păstrează același față de subiect, dar nu și subiectul față de obiect. *Numai în subiect se va schimba ceva prin funcția de cunoaștere. În obiect nu ia naștere nimic nou, în subiect însă se naște conștiința obiectului cu conținutul ei* – „imaginea" obiectului . De fapt, „caracterul transcendent al determinării subiectului de către obiect este valabil nu numai pentru cunoașterea concretă a lucrului, ci pur și simplu pentru orice cunoaștere a obiectului"[16].

Prin urmare, cunoașterea trebuie să aducă cu sine relația, altfel nu este cunoaștere. Și, întrucât Dumnezeu este adevărul, a ajunge la adevăr înseamnă a ajunge la Dumnezeu, Cel care dorește comuniunea și relația. Din acest motiv, oamenilor li s-a conferit abilitatea de a cunoaște, de a ajunge la Dumnezeu și de a intra în comuniune cu El[17]. „Filosofia este o imitare a lui Dumnezeu, deoarece, așa cum Dumnezeu este înțelept și căutarea înțelepciunii este în cele din urmă căutarea asemănării cu Dumnezeu"[18]. Adevărata cunoaștere este în strânsă relație cu modul în care se obține și cu conținutul său. Cunoașterea, iubirea, credința și asemănarea cu Dumnezeu nu pot fi despărțite, deoarece sunt focalizate spre Dumnezeu și conduc spre El[19].

Cunoșterea lui Dumnezeu și a lumii nu este opțională, ci ne aparține în mod ontologic, ca dar și chemare în același timp. Martin Heidegger considera că serioasele dificultăți epistemologice care persistă în filosofia și știința modernă se datorează în primul rând despărțirii procesului

[15] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, p. 44.

[16] Al. Boboc, „Categorii ale cunoașterii în `ontologia critică` a lui N. Hartmann", p. 50.

[17] Al. Boboc, „Categorii ale cunoașterii în `ontologia critică` a lui N. Hartmann", p. 50.

[18] Sfântul Ioan Damaschin, *Dialectica*, 3, la N. Armitage, *Knowing and unknowing in Orthodox spirituality*, în „Sobornost" (incorporating Eastern Churches Review), vol 22:1, 2000, p. 9.

[19] A se vedea art n. „Subiectul ca principiu al cunoașterii – considerații din perspectivă filosofică și teologică" în vol.: Prof. univ. dr. Vasile Cristescu, Arhim. lect. dr. Nathanael Neacșu (Editori), *Cunoașterea lui Dumnezeu în Teologia Dogmatică Ortodoxă. Premise Spiritual-eclesiale și provocări actuale. Al VII -lea Colocviu Național de teologie Dogmatică Ortodoxă. Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae" din Iași, 26-27 aprilie 2018*, Editura Doxologia, Iași, 2020, pp. 189-230.

conceptualizării de realitate, precum și dominației formulărilor abstracte despre natură.[20]

Încă din Grecia antică, observa Thomas F. Torrance[21], rațiunea și ființa - *logos* și *physis* au început să se despartă, iar extinderea procesului gândirii abstracte a dus la asumarea de către rațiune a statutului de lege asupra ființei, operând prin impunerea unor modele abstracte de gândire ființei.[22] Se pare că Heidegger s-a inspirat din reacția lui John Duns Scotus la învățătura lui Thomas Aquinas. Scotus dorea să stabilească o epistemologie mai realistă în care să domine o relație directă între rațiune și ființă, fără imagini intermediare ale realității, de aceea a pledat pentru o diminuare a proceselor de gândire abstractă. Detașarea dualistă a gândirii de ființă a fost oprită în primele secole ale erei creștine, când Părinții, pe baza înțelegerii creștine a creației și a Întrupării, au accentuat faptul că, atât materia cât și forma Universului au fost create de Dumnezeu din nimic și sunt unite indisolubil într-o singură ordine rațională contingentă de care este pătrunsă întreaga natură. Teologia creștină a respins astfel premisele detrerministe ale filosofiei și științei grecești, relația necesară între lume și Dumnezeu, și, totodată, despărțirea tranșantă dintre materie și formă. Urmarea a fost deschiderea drumului unei științe naturale realiste în care cunoașterea Universului poate fi stabilită sub controlul obiectiv al realității contingente independente și al inteligibilității inerente conferite de Dumnezeu, devenind posibilă investigarea empirică a naturii, a proceselor intrinseci și a modelelor lor ascunse, precum și dezvoltarea modalităților autonome de investigație științifică proprie formulării autonome a legilor naturii.[23] Însă modelul pre-creștin al științei a dominat, excluzându-se din domeniul cunoașterii autentice orice ținea de natura contingentă. Timp de peste un mileniu, metafizica augustiniană și cea aristotelică s-au combinat și au menținut un mod de gândire dualist, obstrucționând apariția științei empirice și prin existența unei concepții inte-

[20] Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven and London, 1959, p. 178 sq.

[21] T.F. Torrance, *Transforming & Convergence in the Frame of Knowledge*: *Explorations in the Interrelations of Scientific and Theological Enterprise*, Belfast: Christian Journals; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1984, p. 21.

[22] T.F. Torrance, *Transforming & Convergence*, capit. „The Making of the „Modern" Mind from Descartes and Nwton to Kant", p. 1.

[23] T.F. Torrance, *Transforming & Convergence*, capit. „The Making of the „Modern" Mind from Descartes and Nwton to Kant", p. 2.

lectualiste despre adevăr ca „adecvarea intelectului la *realitate* (s.n.)", care tindea să ducă, de fapt, la corespondența realității cu înțelegerea umană[24].

În acest sens și Horia Roman Patapievici, într-o excelentă conferință cu titlul *Dumnezeu și experiența modernității*[25], observa că doar civilizația iudeo-creștină nu are o concepție astro-biologică despre lume. Dimpotrivă, trebuie să spunem că potrivit învățăturii de credință, lumea a fost creată de Dumnezeu Tatăl prin și pentru Fiul și Logos-ul Său (cf. Coloseni 1), Duhul Sfânt fiind Domnul de viață Făcătorul, fiind o unitate de ființă, voință și lucrare în Sfânta Treime. Așa cum sublinia H.R. Patapievici în continuarea conferinței sale, lumea are raționalitate, legile sunt aceleași în tot universul, spațiul este neanimat, uniform, omogen și izotrop, iar timpul este linear și se desfășoară de la creație la Parusie. Iar Sfinții Părinți au eliberat mintea de viziunea astro-biologică, eliminând toate rezidurile astrologice, animiste și vitaliste despre univers, ajungându-se la o „lume dezvrăjită", după expresia lui Max Weber. Practic creștinismul a avut rolul de a crea cadrele care au făcut cu putință nașterea instrumentelor științei moderne ale naturii. Mai mult, H.R. Patapievici citează din celebra lucrare a lui Constantin Noica, *Despre demnitatea Europei*[26], și spune că, de fapt, cultura europeană s-a născut la Niceea (325), atunci când mintea greacă a încercat să înțeleagă revelația creștină. Acest efort a dus la apariția minții creștine care este: *„cel mai puternic dispozitiv intelectual care a fost vreodată produs de o civilizație. Pentru puterea acestei minți stau martori toate realizările incredibile, nu numai ale civilizației creștine, dar și ale civilizației succesoare – civilizația modernității. Nu a mai existat o civilizație atât de puternică, atât de vastă,*

[24] T.F. Torrance, *Transforming & Convergence*, capit. „The Making of the „Modern" Mind from Descartes and Nwton to Kant", p. 3; a se vedea și excelenta analiză dintr-o altă lucrare editată de renumitului teolog T.F. Torrance, *Belief in Science and in Christian Life. The Relevance of Michael Polanyi's Thought for christian Faith and Life*, The Handsel Press, Edinburgh, 1980; în spec. capit. său: „The Framework of Belief", pp. 1-27, unde tratează despre înțelegerea credinței din perspectiva unui dublu contrast: între credință și vedere și între credință și rațiune. În *Vechiul Testament* accentul nu este pe vedere, care s-ar baza pe cel ce vede, ci pe ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu care dă naștere cunoașterii ce-și are fundamentul în Dumnezeu. Mântuitorul accentuează preeminența credinței, nu a vederii, dar contrastul biblic dintre credință și vedere nu implică un contrast între credință și cunoaștere sau între credință și rațiune, cf. pp. 2, 3.

[25] H.R. Patapievici, conferința „Dumnezeu și experiența modernității", pe https://www.youtube.com/watch?v=uKinmIJQIKw, accesat în 10 septembrie 2024.

[26] Constantin Noica, *Despre demnitatea Europei*, Editura Humanitas, București, 2012.

atât de cuprinzătoare, atât de totalizantă ca ea. Mintea creștină stă la originea minții moderne iar mintea creștină este cel mai puternic dispozitiv cognitiv care a fost inventat vreodată"[27]. Totodată, în aceeași conferință, se evidențiază eroarea gravă de a nu se fi consemnat în proiectul final al tratatului de elaborare a unei Constituții pentru Uniunea Europeană (în anul 2003), bazele creștine ale culturii și civilizației europene. De aceea, insistă H.R. Patapievici: „*modernitatea poate fi înțeleasă ca împotriva creștinătății numai dacă negi faptele. Faptul ferm imposibil de ocolit, cred, poate fi formulat în acest mod: civilizația modernității este succesoarea civilizației creștine. Civilizația creștină este incorporată prin mintea creștină în mintea modernă și în civilizația modernității*"[28]. Cu alte cuvinte, modernitatea însăși este sau ar trebui să fie creștină!

1.1. Κατάφασις și λογόφασις

Dificultatea discursului despre *Realitatea* transcendentă şi imanentă, despre Dumnezeu şi relaţia Sa plină de iubire cu îngerii, cu oamenii şi cu lumea, a condus la *via negativa* în teologie. S-a scris mult despre influenţa filosofiei greceşti asupra gândirii Sfinţilor Părinţi şi adesea s-a exagerat. De exemplu platonismul nu vorbeşte niciodată despre contemplaţia care duce la asemănarea cu ceea ce este contemplat. Această idee a apărut foarte târziu în elenism, mai precis în scrierile numite ermetice, influenţate de iudaism sau chiar de creştinism. Într-adevăr, Platon dezvoltase conceptul potrivit căruia cele asemănătoare pot fi cunoscute de cele asemănătoare, deci pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu trebuie să ne străduim să devenim asemenea Lui. Cu alte cuvinte cunoaşterea şi asemănarea sunt strâns conectate; dar aici cunoaşterea provine din asemănare şi nu invers. În iudaism cunoaşterea duce la asemănare, ca o consecinţă a actului revelaţiei lui Dumnezeu, Cel care S-a făcut cunoscut prin Cuvântul Său, descoperindu-Şi Chipul pentru ca omul desfigurat de păcat să poată tinde spre asemănare. Prin urmare, cunoaşterea care duce la asemănare este o consecinţă a cunoaşterii noastre de către El, nefiind vorba despre o simplă afirmaţie sau despre o judecată rece, ci despre o alegere, şi o predilecţie. De aceea nu S-a făcut doar cunoscut, ci S-a co-

[27] H.R. Patapievici, conferința „Dumnezeu și experiența modernității".
[28] H.R. Patapievici, conferința „Dumnezeu și experiența modernității".

municat, S-a dăruit nouă prin revelarea Cuvântului Său. Pe baza acestor premise, trebuie să tindem spre ceea ce spune Sfântul Apostol Pavel: *„atunci voi cunoaşte deplin, aşa cum şi eu deplin sunt cunoscut*" (I Corinteni 13, 12).

Îi atribuim cu uşurinţă, scrie Marie-Anne Vannier[29], Sfântului Dionisie Areopagitul iniţierea căii negative în gnoseologia teologică, probabil şi datorită influenţei pe care a avut-o opera sa atât în Răsărit cât şi în Apus[30]. Apofatismul i-a precedat însă[31], putându-se întâlni în mistica iudaică[32], dar şi la Clement Alexandrinul, la Capadocieni, la Sfântul Ioan Gură de Aur, la Augustin, ca şi la Platon şi Porfirie, Proclus şi Damascius. Chiar dacă ar fi fost o influenţă a lui Platon asupra Părinţilor[33] şi asupra Kabbalei[34], dar această influenţă nu suprimă o altă sursă a căii negative: Sfânta Scriptură. Aceste două surse se regăsesc la Filon al Alexandriei[35] care realizează într-o oarecare măsură relaţia între iudaismul alexandrin şi gândirea patristică şi care a introdus noţiunea de incomprehensibilitate divină, care va fi reluată preluată de Sfântul Ioan Hrisostom[36] şi de alţi Părinţi[37].

---

[29] Marie-Anne Vannier, *Aux sources de la voie négative*, în „Revue des sciences religieuses", 72, nr. 4 (1998), p. 403; ne vom referi în continuare la acest studiu.

[30] Marie-Anne Vannier, *Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et en Occident*, „Etudes Augustiniennes", Paris, 1997, pp. 227-579.

[31] Autoarea consideră că scrierile areopagitice nu aparţin secolului I, cum dorea să demonstreze părintele Dumitru Stăniloae în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia, 1996, a se vedea secţiunea din introducere: *„Conţinutul general creştin al scrierilor areopagitice şi componentele lor principale, temei pentru alcătuirea lor de Dionisie Areopagitul* (pp. 9-13)" Părintele Stăniloae aduce argumente în favoarea secolului I, ca timp al scrierii *corpus*-ului areopagitic şi insistă pentru păstrarea numelui autorului: „(...) ţinem să spunem că vrem să păstrăm numele de Dionisie Areopagitul pentru autorul acestor scrieri. Chiar dacă autorul lor ar fi cineva de mai târziu, dacă el a ţinut să-şi dea acest nume, îi respectăm voinţa şi e vrednic pentru această mare operă de apelativul de Sfânt, ca ceilalţi Părinţi bisericeşti".

[32] G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 1973; *La mystique juive*, Cerf, Paris, 1985, pp. 37-72, la M.A. Vannier, *Aux sources de la voie négative*, p. 403.

[33] E. von Ivanka, *Plato christianus. La reception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, Paris, PUF, 1990.

[34] M. Idel, *La kabbale juive et le platonisme et le platonisme au Moyen Âge et a la Renaissance*, în „Revue des sciences religieuses" 67/4 (1993), pp. 87-117.

[35] D. Carabine, *The unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*, Louvain, Peeters, 1995, pp. 191-221.

[36] Cf. J. Danielou, *L'incomprehensibilite de Dieu d'après S. Jean Chrysostome*, în „Recherches de science religieuse" 37 (1950), pp. 176-194.

[37] M.A. Vannier, „Aux sources de la voie négative", p. 403.

Daniel Bulzan precizează faptul că Sfântul Dionisie a dezvoltat „calea negației pozitive”[38]. Prin aplicarea acestei metode el stabilește existența fiecărui nume (cum ar fi *mare*, *bun*) prin derivare de la forma respectivă (*măreție*, *bunătate*) și apoi continuă și arată că Dumnezeu depășește toate aceste concepte într-un fel potrivit acestora. De exemplu, Dumnezeu *nu* este mare, în sensul că în transcendența Sa, El este mai mare decât măreția însăși. Negația devine astfel *hyper-negație*. Consecința este că atitudinea Sfântului Dionisie Areopagitul față de limbaj este, de fapt, foarte pozitivă, în pofida foarte cunoscutei sale teologii *negative.* Negația este folosită doar pentru ca mai târziu să facă apel la o afirmare pozitivă a transcendenței[39]. Citează apoi cunoscutul capitol al V-lea din *Teologia mistică* și accentuează că se poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu prin necunoaștere: „Iarăși urcând, spunem că dumnezeirea nu e nici suflet, nici minte și nu are nici închipuire, nici opinie, nici rațiune, nici înțeles. Și nu e nici rațiune, nici înțeles. Nici nu se spune, nici nu se înțelege. Nu e nici ochi, nici ordine, nici mărime, nici micime, nici egalitate, nici inegalitate, nici asemănare, nici neasemănare, nici nu stă, nici nu se mișcă, nu are nici liniște. Nu e nici putere, nici lumină. Nici nu viețuiește, nici nu e viață. Nu e nici ființă, nici veac, nici timp, nici nu există atingere spirituală a ei. Nu e nici știință, nici adevăr, nici împărăție, nici înțelepciune. Nu e nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaștem noi[40]. Nici fiime, nici părinție, nici altceva din ale noastre sau ale altcuiva dintre existențele cunoscute. Nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt, nici nu o cunosc pe ea existențele, ca existență. Nu este nici cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoștință. Nu e nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este o afirmare a ei, nici o negare. Ci făcând afirmațiile și negațiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă este mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor; și mai presus de toată negația, ca cea care le depășește pe toate, care e simplu dezlegată de toate și dincolo - *hyper* de toate”[41].

[38] Daniel Bulzan, *Apophatism, Postmodernism and Language: Two Similar Cases of Theological Imbalance,* în „Scottish Journal of Theology”, vol. 50, nr.3, T&T Clark, Edinburgh, 1997, p. 269.

[39] Daniel Bulzan, *Apophatism, Postmodernism and Language*, p. 270.

[40] În nota la acest text Părintele *adaugă* cuvintele *Tată* și *Fiu* pentru a sublinia că nu se poate face analogie cu ceea ce din punct de vedere omenesc numim *tată* și *fiu*: „Și mai îndrăznește se spune că nu e nici Duh sau Tată sau Fiu, cum cugetăm noi”[40] .

[41] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, V, în: Sfântul Dionisie Areopagitul,

Importantă este şi analizarea a trei concepte areopagitice aflate într-o interconectare dinamică specială şi care sunt de o mare relevanţă: *thesis*, care înseamnă postulat, *aphairesis*, abstracţie, îndepărtare şi *steresis*, negaţie, lipsă, absenţă. *Thesis* şi *apheresis* par a opera în opoziţie. *Thesis* înseamnă postulat, sau a emite o idee, în timp ce *aphairesis* înseamnă îndepărtarea ideii respective. Sfântul Dionisie le foloseşte în mod similar perechii formate de *catafatism* şi *apofatism*. Dumnezeu, Cel Care este Cauza tuturor, este dincolo de postulare şi de idei abstracte, aşa cum este dincolo de afirmaţie şi negaţie. Dumnezeu este şi dincolo de *steresis*, aşa cum este dincolo de postulare şi de idei abstracte.

Martin Laird consideră necesară introducerea unei noi expresii pentru a exprima legătura dintre gând şi cuvât. Κατάφασις se fundamentează pe cunoaşterea lui Dumnezeu după ενέργειαι - le Sale, iar λογόφασις ar fi rodul unirii apofatice dintre gând şi rostire, o unire care în mod paradoxal se exprimă în discurs şi fapte[42], „cu alte cuvinte, κατάφασις reprezintă terminologia prin care este căutat Dumnezeu, iar λογόφασις, dimpotrivă, reprezintă terminologia plină de Dumnezeu”[43]. Mai precis, deoarece se tratează despre *Cântarea cântărilor*, „în timp ce mireasa în ascensiune se caracterizează prin ἀπόφασις, mireasa, atunci când a urcat deja, se caracterizează prin λογόφασις: manifestarea Cuvântului prin faptele şi vorbirea sa”[44].

Cu privire la vocabularul folosit: teologie negativă, cale negativă, apofază sau *aphairesis*, Pierre Hadot[45] afirma că ar trebui să vorbim despre apofatism (din grecescul *apophasis,* negaţie) sau de metodă aphairetică (din grecescul *aphairesis*, abstracţie), mai degrabă decât de teologie negativă prin care I se neagă lui Dumnezeu orice atribut, dar se neagă însăşi divinitatea din moment ce rămâne o determinare conceptuală. Termenul apofatism, care s-a substituit celui de *aphairesis* în secolul al IV-lea[46], convine, de asemenea, dar pare a fi enigmatic şi se opreşte la negaţie[47], în timp ce calea negativă

Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul, traducere de Pr. Dumitru Stăniloae, Paideia, 1996, pp. 251-254.

[42] Martin Laird, *Apophasis and Logophasis in Gregory of Nyssa's Commentarius in Canticum canticorum*, în „Studia Patristica”, Vol. XXVII, 2001, p. 126.

[43] M. Laird, *Apophasis and Logophasis*, p. 127.

[44] M. Laird, *Apophasis and Logophasis*, p. 132.

[45] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, în „Etudes augustiniennes”, Paris, 1981, p. 85.

[46] Pierre Hadot, *Exercices spirituels*, pp. 188-191.

presupune, cel mai adesea, negația ca un moment care cere să fie depășit, ceea ce implică o dimensiune dialectică[48].

În abordarea căii negative, se pornește de obicei de la Platon, mai precis de la dialogul *Parmenide*. În prima ipoteză găsim prima expresie elaborată a căii negative. Unul nu participă în nici un fel la ființă; nu este în nici un fel; nu are nici un nume; nu este nici întreg, nu are nici părți; nu este nici drept, nici rotund; nu este nici în sine însuși, nici în altul; nu este nici stătător, nici mișcător; nu este nici identic, nici diferit cu sine sau cu altul decât sine; nici asemenea, nici neasemenea; nici egal, nici inegal; nici mai mare, nici mai mic decât el însuși ori decât altul; nu ființează nici în timp, nici în spațiu; și este total inaccesibil pentru numire, pentru cunoaștere, simțire și părere[49]. Cu alte cuvinte Unul este incognoscibil și inefabil[50].

Plotin se întreba ce este Unul și ce natură are și răspundea că Unul nu este ceva, deoarece este mai înainte de toate; nu este nici o ființă, întrucât ființa are o formă, dar El nu are nici o formă, nici cel puțin inteligibilă[51]. Noi spunem ce nu este, nu ce este[52]. Plotin subliniază în acest fel paradoxul care constă în a putea dezvolta un discurs despre Unul, fără a-L cunoaște. Inovația plotiniană rezidă în faptul că teologia nu poate fi decât negativă, negația nefiind un scop în sine, ci contribuie anagogic la fuziunea cu Unul.[53] Porphyr sublinia superioritatea teologiei negative, dar, spre deosebire de Plotin, o și depășește printr-o teologie afirmativă, iar prin Marius Victorinus, această teză îl va influența pe Fericitul Augustin. Proclus făcea distincție între negația teologică și cea mistică, între intelect și lucrarea specială divină care duce la cunoaștere. Proclus nu rămâne la negație, ci reintroduce calea afirmativă, atât în domeniul cunoașterii, cât și în chiar interiorul negației care devine expresia misticii[54]. Dacă Plotin spunea că nu putem gândi principiul, dar că putem vorbi despre el, Damascius considera că nici nu putem

[47] Originalitatea părintelui Stăniloae este evidentă și datorită dezvoltării celor trei trepte ale apofatismului.

[48] M.A. Vannier, „Aux sources de la voie négative", p. 404.

[49] Platon, *Parmenide*, traducere și „Lămuriri preliminare" de Sorin Vieru, Paideia, 1994, p. 12, cf. 137 c4-142 a7.

[50] Platon pregătise această teză prin dialogurile anterioare: *Fedru* (250b), *Cratylos* (400d), *Timeus* (28c), *Banchetul* (211b).

[51] Plotin, *Enneade*, VI, 9(9) 3-4, la M.A. Vannier, *Aux sources de la voie négative*, p. 406.

[52] Plotin, *Enneade,* V, 3 (49), 14.

[53] M.A. Vannier, „Aux sources de la voie négative", p. 407.

[54] M.A. Vannier, „Aux sources de la voie négative", p. 408.

vorbi despre el, putem doar spune că nu putem vorbi despre el, negația devine astfel completă[55].

Se poate afirma că *via negativa* nu este decât un moment, atât la Platon, cât și la succesorii lui. Este o tehnică de abstractizare proprie platonismului grec, o metodă inspirată de eforturile matematicienilor pentru a sesiza noțiunile abstracte[56]. Calea negativă descoperă limitele rațiunii și recunoaște transcendența, dar nu are sensul din Sfânta Scriptură.

Cu siguranță, calea negativă nu este cheia de a înțelege Sfânta Scriptură, fiind contrariul afirmării lui Dumnezeu în calitate de Creator și Mântuitor, dar apare în scrierile sfinte pentru a exprima transcendența lui Dumnezeu[57], de exemplu în Exod 3, 14 (cf. Isaia 42, 8; 43, 10-13 sq.), diferența față de creaturi (Iov) și pentru a evoca chenoza lui Dumnezeu în moartea lui Hristos, „nebunia" Crucii (1 Corinteni 1, 22). Sensul teologiei negative se schimbă radical în spațiul biblic. Nu se mai aplică la un principiu abstract, ci la Dumnezeu însuși, Cel care este dificil de cunoscut și este atât de important să fie diferențiat de idoli.

Filon din Alexandria este primul care a realizat apropierea dintre Sfânta Scriptură și platonism. S-a inspirat din *Parmenide* și cartea a IV-a din *Republica*, unde găsește conceptul de transcendență, iar apoi comentând texte scripturistice, introduce conceptul de incomprehensibilitate pentru a reliefa caracterul unic și transcendent al lui Dumnezeu. El spune că omul nu ar avea nici un instrument pentru a-i permite să și-L reprezinte, totuși Moise a avut un grad de percepție[58], prin urmare incomprehensibilitatea nu are ultimul cuvânt, iubirea oferind o anumită formă de cunoaștere.

Tora învață transcendența lui Dumnezeu, dar Filon pune accentul pe inabilitatea rațiunii omenești și a simțurilor să ajungă la o cunoaștere a lui Dumnezeu, care să treacă dincolo de simpla credință în existența Sa pe baza cercetării operei Sale[59]. Faptul că Dumnezeu există poate fi dedus din creație, dar pentru că Dumnezeu este invizibil, incomprehensibil (*akataleptos*) și absolut, Filon consideră că ființa lui Dumnezeu este atât de departe de a fi cunoscută, încât trebuie să rămână și de nenumit. Atunci când Dumnezeu I Se

[55] P. Hadot, *Exercices spirituels*, p. 189.

[56] R. Mortley, *From word to silence*, Hanstein, Bonn, t. II, 1986, pp. 274-275.

[57] Cf. J. Briend, *Dieu dans l'Ecriture*, Paris, Cerf, 1992, p. 91.

[58] Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis* I, 158, texte grec et trad. française par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel. Les Éditions du CERF, Paris, 1967.

[59] Philon d'Alexandrie, *De mutatione nominum* 11, 15, texte grec et trad. française, par R. Arnaldez. Les Éditions du Cerf, Paris, 1964.

descoperă lui Moise ca „*Cel ce este*" (Exod 3, 14), Filon consideră că a spus „Natura Mea este aceea de a fi, nu de a se vorbi despre ea"[60]. Dumnezeu transcende toate categoriile, de aceea cel mai bine poate fi descris din perspectiva a ceea ce nu este. Transcendența lui Dumnezeu creează o prăpastie epistemologică de netrecut pentru mintea omenească. Filon afirmă categoric că omul nu poate să pătrundă în cele dumnezeiești, deoarece pentru a-L înțelege pe Dumnezeu, trebuie ca cineva să devină Dumnezeu, fapt absolut imposibil[61].

Perspectivă duhovnicească

Este important să menționăm de la început că în limba latină verbul *colo, colere, colui, cultum* înseamnă: a cultiva ogorul (*colo agrums*, agricultura); a cultiva filosofia (*colo studium philosophiae*) și virtutea (*colo virtutem*); a venera (*colo deos*)[62]. Omul a fost așezat la început în gradină, trăia în ritmul cosmic și liturgic, cunoștea în mod direct pe Dumenzeu și creația deoarece Dumnezeu „*umbla prin rai, în răcoarea serii*" (Facere 3, 8). Omul poate cunoaște și este ființă liturgică deoarece, pe de o parte este asemenea îngerului, așa cum suntem învățați și din prima rugăciune de dezlegare de la *Slujba de Înmormântare*, care este parte a Sfintei Tradiții: „Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce cu înțelepciunea Ta cea de negrăit ai zidit pe om din țărână și întocmindu-l după chipul și asemănarea Ta, l-ai împodobit cu înfățișare și frumusețe, ca pe o cinstită făptură cerească, spre măreția și strălucirea slavei și a împărăției Tale"; mai precis asemenea Heruvimilor, așa cum a fost inspirat să scrie Sfântul Ioan Gura de Aur: „Noi care pe heruvimi cu taină (mistic) închipuim - Οἱ τὰ Χερουβὶμ μυστικῶς εἰκονίζοντες". După învățătura Sfântului Dionisie Areopagitul, numele „Heruvimilor exprimă bogăția cunoștinței sau revărsarea înțelepciunii"[63]; „iar numele Heruvimilor arată puterea lor cunoscătoare și de Dumnezeu văzătoare și primitoare a darului celui cel mai înalt al luminii, capacitatea vederii măreției dumnezeiești în cea dintâi putere lucrătoare a acesteia și a comunicării ei de înțelepciune făcătoare, dar și puterea de a împărtăși cu îmbelșugare celor de al doilea grad, prin revăr-

[60] Philon d'Alexandrie, *De mutatione nominum*, 11.

[61] J.M. Starr, *Sharers in Divine Nature. 2 Peter 1,4. Its Hellenistic Context*, *Coniectanea Biblica*, New Testament Series 33, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 2000, p. 97 (PHD Thesis).

[62] A se vedea și celelalte sensuri ale verbului: https://archive.org/details/Dictionar-Latin-Roman/page/n3/mode/2up?view=theater, p. 126.

[63] Sfântul Dionisie, *Opere complete*, p. 23.

sarea înțelepciunii dăruite lor”[64]. Foarte important de amintit aici este că Domnul Savaot „șade pe heruvimi” (Facere 6, 2); iar după cădere, omul este scos din grădina din Eden, drumul către pomul vieții fiind păzit, din poruncă dumnezeiască, de „heruvimi și sabie de flacără vâlvâitoare” (Facere 3, 24). Iar pe de altă parte, Sfântul Apostol Pavel ne învață că îngerii sunt „duhuri slujitoare/liturgice[65] – *leitourgika pnevmata*, trimise să slujească – *eis diakonian* pentru cei ce vor fi moștenitorii mântuirii” (Evrei 1, 14).

Concluzia de mare importanță este aceea că omul prin firea sa este chemat să cunoască pe Dumnezeu și creația Sa, și să fie liturghisitor, de aceea creștinul se simte împlinit atunci când se străduiește să dobândească *theognosia,* și atunci când participă la Sfânta Liturghie. Părintele Stăniloae, *sfânt mărturisitor*, afirma că scopul principal al vieții noastre este acela de a-L cunoaște pe Dumnezeu, întrucât „Dumnezeu ne-a făcut pentru a-L cunoaște”[66].

Din cuprinsul rugăciunii arhierești a Domnului Iisus Hristos învățăm că viața veșnică este cunoașterea lui Dumnezeu: „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis - *aute de estin he aionios zoe, hina ginoskosin se ton monon alethinos Theon kai hon apesteilas Iesoun Hriston*” (Ioan 17, 3). Viața veșnică o conferă Mântuitorul celor ce I-au fost încredințați de către Tatăl: „Precum I-ai dat stăpânire peste tot trupul, ca să dea viață veșnică tuturor celor pe care Tu i-ai dat Lui” (Ioan 17, 2).

Dar cum poate omul să cunoască? Sfântul Isaac Sirianul învață că există trei tipuri de cunoaștere, care corespund împărțirii: trup, suflet și duh [67]. Astfel, există cunoașterea trupească[68], cunoașterea sufletească[69] și cunoașterea

[64] Sfântul Dionisie, *Opere complete*, p. 24.

[65] Din păcate în traducerea noastră nu se face distincție între cuvintele *leitourgika* și *diakonian,* de vreme ce se traduc cu același cuvânt, chiar și în Ediția NT bilingvă recentă de la Vatoped!

[66] Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 163.

[67] Metropolitan Hierotheos of Nafpaktos, „The three kinds of knowledge according to St. Isaac the Syrian”, https://syriacstudies.com/2017/11/30/the-three-kinds-of-knowledge-according-to-st-isaac-the-syrian-2/.

[68] „Cunoașterea trupească este strâns legată de studierea înțelepciunii și cunoașterii umane; de dorința cărnii, de satisfacerea patimilor iubirii de plăcere, lăcomiei și ambiției. Este cunoaștere umană, deoarece se ocupă cu inventarea și cultivarea artelor, științelor și învățăturii. Este cunoașterea care caracterizează întreaga noastră educație. Sfântul Isaac subliniază că cultivarea parțială a acestei cunoștințe creează teamă și tulburare, tristețe și disperare, lașitate în fața oamenilor, dependență de rațiune și de puterile umane, frică de

duhovnicească[70]. Sufletul omului este format din *nous*[71], *logos* și *duh*, conform modului de existență al Preasfintei Treimi. Astfel, distingem lucrarea *nous*-ului de lucrarea rațiunii. *Nous* este ceva, rațiunea este altceva. *Nous*-ul este ochiul sufletului. Și așa cum ochiul trupului vede întreaga creație a

moarte și de demoni. Este o cunoaștere care îl face pe om să pară puternic, în raport cu semenii săi, dar esențial slab în raport cu Dumnezeu și chiar cu diavolul. Este cunoașterea care este cultivată și astăzi și care provoacă anxietate și nesiguranță, răutate și încăpățânare", Metropolitan Hierotheos of Nafpaktos, „The three kinds of knowledge according to St. Isaac the Syrian", http://www.pelagia.org/htm/b05.en.the_illness_and_cure_of_the_soul.04.htm.

[69] „Cunoașterea sufletului este dobândită atunci când omul încetează să mai acorde o mare importanță rațiunii și se angajează în punerea în aplicare a poruncilor lui Hristos. Postul, rugăciunea, caritatea, citirea Sfintelor Scripturi, dobândirea virtuților, lupta împotriva patimilor sunt rezultatul acestei cunoașteri. Duhul Sfânt desăvârșește această cunoaștere, dar este nevoie și de cooperarea omului pentru ca libertatea sa să se manifeste", Metropolitan Hierotheos of Nafpaktos, „The three kinds of knowledge according to St. Isaac the Syrian", http://www.pelagia.org/htm/b05.en.the_illness_and_cure_of_the_soul.04.htm.

[70] „Cunoașterea duhovnicesacă este starea de contemplare mistică - *theoria*, când cineva vede în mod nevăzut, aude în mod neauzit și înțelege în mod de neînțeles slava lui Dumnezeu. Tocmai atunci încetează înțelegerea și, mai mult, el înțelege că nu înțelege. În cadrul vederii Luminii necreate, omul vede și îngeri și sfinți și, în general, experimentează comuniunea cu îngerii și sfinții. El este atunci sigur că învierea există. Aceasta este cunoașterea duhovnicească pe care au avut-o toți sfinții profeți, apostolii, martirii, asceții și toți sfinții Bisericii. Învățăturile Sfinților sunt un rod a acestei cunoștințe duhovnicești. Și, în mod firesc, așa cum am spus mai devreme, cunoașterea spirituală este un rezultat al vederii lui Dumnezeu", Metropolitan Hierotheos of Nafpaktos, „The three kinds of knowledge according to St. Isaac the Syrian", http://www.pelagia.org/htm/b05.en.the_illness_and_cure_of_the_soul.04.htm.

[71] În filozofia antică greacă, termenul *nous*-minte, inteligență, intelect, spirit ocupa un loc foarte important. Căutarea ordinii sau a unui principiu ordonator este prezentă implicit atât în mitologia cât și în filozofia greacă. Anaxagora recurge la ideea de Zeus ca *nous* atunci când postulează o forță motrice care face ca „amestecul" inițial să înceapă a se roti și ca din el să se separe diversele elemente. În *Timaios* se spune despre *kosmos noetos* că este opera *nous*-lui În filosofia platonică, pe lângă *nous*-ul imanent sufletelor omenești-*logistikon* a cărui acțiune constă în a cunoaște *eide*-le și în a dirija celelalte părți ale sufletului, există și un *nous* cosmic, numit „făuritorul" - *demiourgoun*, *poioun*, „cauza amestecului" care este lumea. Aristotel va identifica principiul transcendent care este în primul rând un „mișcător" - *kinoun*, cu un principiu rațional-*nous*. Epicurienii au recunoscut *nous*-ul ca pe o facultate cognitivă distinctă de *aisthesis*, iar în stoicism *nous*-ul sau *hegemonikon*-ul omenesc este o manifestare a *nous*-ului sau *logos*-ului cosmic care pătrunde, dirijează și cârmuiește totul. Plotin urmează tradiția platonică generală, făcând din *nous* cea de a doua dintre cele trei *hypostasis (Unul, Nous, Psyche).* Proclos pune un accent mai mare pe *nous* ca fiind principiul-*arche* acestei lumi sensibile. v. art. *Nous* în: F.E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 190-199.

lui Dumnezeu, în același fel și ochiul sufletului, care este nous-ul, dobândește experiența lui Dumnezeu. Acesta este modul în care funcționau puterile sufletului înainte de cădere. *Nous*-ul lui Adam îl vedea pe Dumnezeu, iar rațiunea sa avea capacitatea de a formula această experiență. După cădere, *nous*-ul lui Adam a devenit întunecat și limitat. Ce s-a întâmplat de fapt? Rațiunea a încercat să depășească *nous* -ul omului. S-a răzvrătit împotriva *nous*-ului; a încercat, prin intervenția ispititoare a diavolului, să interpreteze modul în care omul va ajunge la theosis, abolind, adică, porunca lui Dumnezeu. Avem astfel identificarea nous-ului cu rațiunea. *Nous*-ul, în loc să guverneze rațiunea, este acum identificat cu aceasta. De fapt, atunci când vorbim despre păcatul originar și consecințele sale, ne referim la trei lucruri: funcționarea defectuoasă a *nous*-ului, adică *nous*-ul a încetat să funcționeze corespunzător firii sale; și, în cele din urmă, supunerea *nous*-lui patimilor, neliniștii și condițiilor de mediu. Aceasta este adevărata moarte a omului; dezintegrarea sa totală; mortificarea sa interioară. *Nous*-ul a fost întunecat. Și așa cum atunci când ochiul trupului este vătămat, întregul trup se întunecă, tot astfel, atunci când ochiul sufletului - care este *nous*-ul - este orbit, întregul organism spiritual se îmbolnăvește și cade în întuneric adânc (cf. Matei 6, 23). Acest lucru, însă, pe lângă faptul că a dus la perturbarea întregii funcționări interioare a sufletului, a dus simultan și la perturbarea exterioară a omului. El se confruntă acum diferit cu semenii săi, cu Dumnezeu, cu lumea și cu întreaga creație. Rațiunea încearcă să se întâlnească cu Dumnezeu, deoarece nous-ul nu mai este capabil să fie în comuniune cu El. Astfel s-a ajuns la idoli și la toate religiile idolatre, precum și la toate ereziile. Deoarece *nous*-ul este incapabil să îl privească pe om într-un mod dumnezeiesc, rațiunea îl vede și ea într-un mod diferit, sub efectul patimilor. Omul își exploatează semenii din dragoste de glorie și lăcomie. Își consideră semenii drept instrumente-obiect al plăcerii și idolatrizează întreaga creație. S-a ajuns la ceea ce spune Sfântul Apostol Pavel: „s-au rătăcit în gândurile lor și inima lor cea nesocotită s-a întunecat. Zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu celui nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor" (Romani 1, 21-23) [72].

[72] Metropolitan Hierotheos of Nafpaktos, „The three kinds of knowledge according to St. Isaac the Syrian"; http://www.pelagia.org/htm/b05.en.the_illness_and_cure_of_the_soul.04.htm.

Este esențial să precizăm că termenul *nous* apare în Noul Testament, cu trei excepții (Luca 24, 45: „le-a deschis mintea - *noun*"; Apocalipsă 13, 18 „cel care are minte – *noun*" și 17, 9: „mintea - *nous* care are înțelepciune - *sophian*") doar în epistolele pauline (de 21 de ori) și are sensul de: *minte, rațiune practică, înțelegere, gând*. Importanța și ocurența termenului va crește pe măsura întâlnirii creștinismului cu lumea elenistică[73]. Este importantă, în acest context, și precizarea făcută de Andrew Louth, care afirmă că în general termenul *nous* este tradus prin *minte* sau *intelect,* dar sensul acestor termeni și ai celor derivați este altul pentru noi decât pentru greci. Noi trăim post Descartes, de aceea spunem cu el: „*Cogito, ergo sum*", prin urmare gândirea este o activitate și deci trebuie să existe un "eu" care să se angajeze în această activitate. Grecii ar spune: „Gândesc, de aceea există ceva ce gândesc - *ta noeta*", care pentru Platon, de exemplu, există într-o lume ideală. Cuvintele: *minte, mental, intelect, activitate mentală*, ne sugerează procesul raționării, pe când: *nous*, *noesis* sugerează mai mult o pătrundere intuitivă, un organ al unirii mistice cu Dumnezeu[74]. De aceea spune Sfântul Apostol. Pavel „*Noi însă avem gândul/mintea* - noun *lui Hristos"* (1 Corinteni 2, 16). În același sens Sfântul Maxim Mărturisitorul ne învață: „Căci știa că dacă înaintăm drept, conform rațiunii și firii, spre ceea ce reprezentăm prin ființă și rațiune, vom cunoaşte și noi printr-o simplă atingere - *aple prosbole* fără nici o iscodire, care singură prilejuiește greșeala și rătăcirea, toate în mod divin - *theoeidos*, atât cât ne e cu putință, nemaipersistând din pricina neștiinței în mișcarea din jurul lor, ca unii ce ne-am unit mintea și rațiunea noastră cu Mintea - *Nous* cea mare, cu Rațiunea - *Logos*-ul și Duhul - *Pneuma*, mai bine zis pe noi întregi cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul lui"[75]. Mintea- *nous,* rațiunea - *logos* și duhul - *pneuma, spiritus* omului trebuie să fie în conformitate cu arhetipurile lor: Marea Minte -Tatăl, Logosul - Fiul și Duhul - Duhul Sfânt, această triadă a sufletului omenesc consti-

[73] A se vedea Behm și Wurthwein, art. *„Noeo, nous, noema"* în Gerhard Kittel (ed), *Theological Dictionary of New Testament*, translator and editor Geoffrey W. Bromiley, D. Litt., D.D., vol. IV, L-N, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1969, pp. 948-1022.

[74] Andrew Louth, *The origins of the Christian mystical tradition- from Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. XV, a se vedea și tr.rm. de la Editura Deisis.

[75] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, 1983, p. 89.

tuind o imagine a Sfintei Treimi, omul fiind, de fapt, „imago Trinitatis”[76], întrucât „mâinile” cu care Tatăl l-a creat sunt Fiul și Duhul Sfânt.

De aceea, în *Dogmatica empirică*[77], IPS Mitropolit Ierotheos accentuează faptul că la Părinții Bisericii cunoașterea existenței lui Dumnezeu „nu a fost legata de rațiune (*logike*), ci de mintea (*noun*) curată, ce poartă numele de inimă: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Matei 5, 8). Cei îndumnezeiți, care s-au curățit, au fost învățați și au trăit [78]. „Cunoașterea lui Dumenzeu se dobândește cu mintea (*nous*) și cu inima. Rațiunea (*logike*) este incapabilă să dobândească cunoașterea lui Dumenzeu: ea doar formulează în cuvinte, în funcție de posibilitățile pe care le deține”[79]. Părintele Ioannis Romanidis precizează faptul că: „Părinții subliniază că rațiunea poate cunoaște doar fenomenele materiale, doar lucrurile create, nu și necreatul. Aceasta este o dogmă fundamentală a Părinților Bisericii. Și, de aceea, între lume și Dumnezeu nu există nici o asemănare(...) Din acest motiv, având în vedere că nu există nici o asemănare între Dumnezeu și lume, între creat și necreat, trebuie să știm care este puntea – o punte gnoseologică trebui să existe. Iar puntea aceasta sunt doar îndumnezeiții”[80]. Sufletul omului are energie noetică – mintea (*nous*), care este organul adecvat cunoașterii lui Dumnezeu, dar numai după ce mintea (nous) a fost luminată și transfigurată de energia dumnezeiască. Vorbim de la început de o cunoaștere corelată cu îndumnezeirea omului, de o cunoaștere noetică, așa cum ne învață Sfântul Apostol Pavel: „Prin credință înțelegem - *noumenon* că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu, pentru ca nu din lucruri vădite – *phainomenon* să se fi făcut cele văzute”[81] (Evrei 11, 3). De fapt „toate au fost aduse de la neființă la ființă prin porunca lui Dumnezeu”[82]. De aceea și Sfântul Iustin Popovici enunța în *Dogmatica* principiul:

[76] Lars Thunberg, *Man and the Cosmos - The Vision of St. Maximus the Confessor*, St.Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, p. 47.

[77] Ierotheos, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică, după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, vol. II, Editura Doxologia, Iași, 2017.

[78] Ierotheos, Mitropolitul, *Dogmatică empirică*, p. 52.

[79] Ierotheos, Mitropolitul, *Dogmatică empirică*, p. 53.

[80] Ierotheos, Mitropolitul, *Dogmatică empirică*, pp. 52-53.

[81] *Noul Testament*, ediția bilingvă, Mănăstirea Vatoped, 2022. Putem face legatura între acest text paulin și celebra distincție pe care avea să o facă I. Kant între *noumen*, ca *lucru în sine* și *fenomen*, ceva cunoscut senzorial. Termenul *noumen* descrie existența independentă a ceva față de simțurile umane și față de percepția generată prin acestea.

[82] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii La Hexaimeron, Omilii La Psalmi, Omilii și Cuvîntări*, trad. de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, coll. *PSB*, vol. 17, Ed. IBMBOR, București, p. 165.

„Toate dogmele noastre cele mai importante sunt străine gândirii (*erema logismon*) și accesibile doar credinței (*pisteos ehetai mones*)[83].

Dar importanța unei veritabile cunoașteri duhovnicești poate fi umbrită de asocierea semantică dintre cunoaștere și învățare mai degrabă decât trăire, dintre *cunoaștere* și *a cunoaște*, mai degrabă decât *disponibilitatea de a cunoaște*[84]. La începutul lucrării sale intitulate: *Dialectica*, Sfântul Ioan Damaschin ne învață de ce este importantă cunoașterea duhovnicească pentru viața creștină. Se subliniază relația nemijlocită dintre cunoaștere și iubire, cunoașterea lui Dumnezeu implicând asemănarea cu El. De fapt cunoașterea nu poate fi dobândită fără viață duhovnicească, deoarece Duhul Sfânt ne învață: „Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care Tatăl Îl va trimite întru numele Meu, Acela vă va învăța toate…" (Ioan 14, 26). „Nouă însă ni le-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul pe toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu" (1 Corinteni 2, 10, cf. 11)[85]. Lucrarea gnoseologică a Duhului Sfânt prin Mirungere este evidențiată de Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan: „Și ungerea pe care voi ați luat-o de la El rămâne în voi. Și nu aveți nevoie ca să vă învețe cineva pe voi. Căci ungerea Lui (Duhul Lui), vă va învăța pe voi despre toate (1 Ioan 2, 27); „Iar voi, ungere aveți de la Cel-Sfânt și pe toate le știți." – „*kai hymeis chrisma ehete apo tou agiou kai oidate pantes*" (1 Ioan 2, 20) - aici este reliefată din nou semnificația noetică a ungerii cu Sfântul Mir care, împreună cu Sfânta Taină a Botezului reprezintă începutul hristomorfizării[86] noastre, lucrare ce aparține Duhului Sfânt și omului. Împărtășirea cu Hristos euharistic este posibilă tot datorită participării Sfântului Duh, Cel Care preface (*metabalon*) cinstitele Daruri. După Împărtășire, credincioșii cântă: „Am văzut Lumina cea adevărată...", întrucât Sfânta Euharistie este sursa vederii luminii dumnezeiești, cel mai înalt grad al theognosiei.

[83] Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. I, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 47.

[84] Nicholas Armitage, *Knowing and unknowing in Orthodox spirituality*, în „Sobornost" (incorporating Eastern Churches Review), vol 22:1, 2000, p. 7.

[85] De aici și expresia „relevanța epistemologică a Duhului Sfânt" care aparține teologului scoțian Thomas F. Torrance, fiind de fapt titlul capitolului VII al cărții sale *God and Rationality*, Oxford University Press, 1971, pp. 165-193.

[86] A se vedea & „Forma Bisericii" în lucr.n. *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45, re-editata Ed. Astra Museum, 2016 și pe https://www.scribd.com/document/635691918/Forma-Bisericii; ș.a.

Cunoașterea prin realitatea întâlnirii

Theognosia patristică „face distincție între cunoașterea *lui* Dumnezeu prin experiența Revelației și cunoașterea *despre* Dumnezeu prin credință din auzire”[87]. De fapt, părintele Romanidis afirmă: „Cunoaștere a *lui* Dumnezeu poate să aibă numai îndumnezeitul, cel care-l cunoaște pe Dumnezeu în mod empiric și direct, iar experiența acestui îndumnezeit devine mai departe temelia credinței ortodoxe *despre* Dumnezeu”[88], îndumnezeiții fiind Proorocii, Apostolii și Sfinții Părinți. Mai mult, „în experiența îndumnezeirii, toate înțelesurile despre Dumnezeu se sfârșesc, când omul se întâlnește față către față cu realitatea a ceea ce este necreat, cu realitatea necreată”[89].

Mircea Eliade afirma, după mulți ani de cercetare asiduă, că „este greu să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* (s.n.) există în lume; și este cu neputință să ne închipuim cum ar putea să apară conștiința, fără a conferi o semnificație impulsiunilor și experiențelor omului. Conștiința unei lumi *reale* (s.n.) și semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se revelează ca fiind *real* (s.n.), puternic, bogat și semnificativ, și ceea ce este lipsit de aceste calități, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și vide de sens”[90].

Noțiunea de *real* a cunoscut schimbări mari în evoluția recentă a epistemologiei[91]. Realul este apropiat de *res* din filosofia clasică și de *noumenul* kantian. Teologia nu poate exista fără a avea un *real*. Acest *real* al teologiei nu este, în opinia lui J. Ansaldi, nici Dumnezeu, nici omul credincios, ci întâlnirea lor în credință. *Realul* teologiei este credința, fapt ce nu înseamnă că omul și Dumnezeu considerați separat nu ar fi *reali.* Credința ține de întâlnire care presupune o mișcare dublă: prezența simțită a lui Dumnezeu și răspunsul omului (*fides hominis*). Îmbrăcat în Hristos la Botez, neofitul devine *homo theologicus*. *Realitatea* întâlnirii cu Hristos în actul convertirii și al Botezului este descrisă de Sfântul Apostol Pavel, atunci când relatează ex-

[87] Ierotheos, Mitropolitul, *Dogmatică empirică*, p. 55.
[88] Ierotheos, Mitropolitul, *Dogmatică empirică*, p. 55.
[89] Ierotheos, Mitropolitul, *Dogmatică empirică*, p. 56.
[90] Mircea Eliade, *La Nostalgie des Origines*, 1969, pp.7 sq., cit. în M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*,vol. I, traducere de Cezar Baltag, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. IX.
[91] Jean Ansaldi, *La Foi comme a-rencontre du réel*, în: Jean Ansaldi: *L'articulation de la foi de la Théologie et des Ecritures*, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, p. 11.

perienţa sa de pe drumul Damascului (Faptele Apostolilor 22). Saul a primit atunci marele dar al vederii luminii dumnezeieşti, a treia treaptă a apofatismului. Învăluit în lumină, trăieşte viu şi nemijlocit realitatea întâlnirii cu Hristos cel înviat. „Lumina Ta, Dumnezeul meu, eşti Tu!”[92] avea să afirme Sfântul Simeon Noul Teolog. Lumina nu este ceva impersonal, ci Hristos însuşi în descoperirea Sa. Persoana transcende natura, Se face cunoscută prin energiile necreate. Orbit *„din cauza strălucirii acelei lumini”* (Faptele Apostolilor 22, 11), deoarece fusese nepregătit pentru această întâlnire, Saul avea să se boteze (Faptele Apostolilor 22, 16), să se îmbrace în Hristos odată pentru totdeauna, să-L cunoască în mod nemijlocit, avea să trăiască *„iar şi iar”* experienţa baptismală, relitatea întâlnirii decisive cu Hristos schimbându-i radical viaţa, această schimbare devenind dovada vie şi permanentă a realităţii acelei întâlniri. Nu înseamnă că se afla mereu în starea ekstatică a vederii luminii dumnezeieşti, dar odată ce a avut acestă experienţă, credinţa ca tensiune, ca dinamică, devine tot mai intensă.

În mod minunat şi cu aceeaşi relevanţă theognosică supremă, va descrie şi Nicolae Steinhardt întîlnirea sa reală cu Hristos prin Sfânta Taină a Botezului săvârşită, în secret, în lagărul morţii. Şi schimbarea sa a fost radicală, ajungând un teolog de mare finețe şi un monah cu alese virtuţi. Părintele scria: „Cine a fost creştinat de mic copil nu are de unde să ştie şi nu poate bănui ce-nseamnă Botezul. Asupra mea se zoresc clipă de clipă tot mai dese asalturi ale fericirii. S-ar zice că de fiecare dată asediatorii urcă mai sus şi lovesc mai cu poftă, cu precizie. Va să zică este adevărat: este adevărat că botezul este o sfântă taină, că există sfintele taine. Altminteri fericirea aceasta care mă împresoară, mă cuprinde, mă îmbracă, mă învinge n-ar putea fi atât de neînchipuit de minunată şi deplină. Linişte. Şi o absolută nepăsare faţă de toate[93]. Şi o dulceaţă în gură, în vine *în muşchi*. Totodată o resemnare, senzaţia că aş putea face orice, imboldul de a ierta pe oricine, un zâmbet îngăduitor care se împrăştie pretutindeni, nu localizat pe buze. Şi un fel de strat de aer blând în jur[94], o atmosferă asemănătoare cu aceea din unele cărţi ale copilăriei. Un simţământ de siguranţă absolută”[95]. Întrebat ce crede despre marii convertiţi, el însuşi fiind un convertit la maturitate, dă un răspuns

[92] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imn.*, 45, 6, în Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă,* p. 622.

[93] Se referă la condiţiile de iad „oferite” de umanismul socialist.

[94] Se referă oare la „adierea de vânt lin” (III Regi 19, 12) prin care s-a făcut simţită prezenţa lui Dumnezeu în timpul proorocului Ilie.

[95] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Ed. Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p. 92.

de un firesc cuceritor: „(...) sunt nişte oameni foarte fericiţi, toţi. Convertirea este un acces la fericire. Omul care-L cunoaşte pe Hristos şi care-L iubeşte şi care se converteşte e un om fericit, e un om care intră într-o zonă a fericirii, iese din întuneric, din chin. Eu nu zic că intră într-o stare de fericire perfectă; că omul poate să se mai îmbolnăvească, să aibă necazuri, să cadă, să... mai ştiu eu ce, să piardă bani, mă rog, să aibă necazuri, dar pe un fond de fericire. Pe un fond de linişte. Nu mai cunoaşte deznădejdea neagră. Ei, asta ţine de botez. Botezul sincer nu este apă. Noi nu suntem botezaţi cu apă Noi suntem botezaţi cu Duh şi cu foc. Sub aparenţa apei se află duh şi foc. Aşa cum în Sfânta Împărtăşanie pâinea şi vinul pe care le luăm în gură sunt trupul şi sângele Domnului şi nu se văd, tot aşa şi apa botezului este duh şi foc. Şi este un izvor de multă fericire. Niciodată un convertit nu va mai cunoaşte pe deplin deznădejdea- poate să fie şi el amărât, să fie bolnav, să aibă o criză, să se certe, mă rog, diferite împrejurări ale vieţii. Dar nu mai atinge adâncurile. Adâncurile bazate pe fericire, pe linişte, pe dragoste. Întunericul şi frigul nu au acces liber asupra convertitului. Pentru că e căldura Duhului şi a focului care imediat te apără”[96].

Dificultatea predării „obiective” a theognosiei aghiografilor şi a celorlalţi sfinţi prin intermediul cărora noi avem Revelaţia dumnezeiască cu cele două căi de transmitere: Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, este evidentă. Cum să transmiţi realitatea acestei întâlniri? Cunoaşterea autentică a lui Dumnezeu ţine de această întâlnire reală. Putem transmite informaţii, dar nu realitatea însăşi. Dumnezeu devine real pentru noi cei reali numai atunci când ne întâlnim cu El, altfel El rămâne un concept, chiar dacă unul sublim, iar noi ne înstrăinăm tot mai mult de El şi de noi înşine, pentru că ne-a creat pentru această întâlnire reală, în special prin Dumnezeiasca Euharistie, aşa cum L-au cunoscut cei doi ucenici pe drumul spre Emaus (Luca 24), atunci când s-a făcut trecerea de la Iisus istoric, Iisus langă oameni, la Iisus euharistic, Iisus în adâncimea fiinţei umane create după Chipul Său preasfânt. În sensul acesta am putea înţelege de ce părintele Rafail Noica, invitat la Congresul internaţional[97] dedicat Părintelui Dumitru Stăniloae pentru a conferenţia în aula Patriarhiei despre telog şi teologie, a ales să vorbească despre viaţa Sfintei Maria Egipteanca şi cea a Cuviosului Siluan Athonitul. Părintele

[96] N. Steinhardt, Ioan Pintea, *Primejdia mărturisirii. Convorbirile de la Rohia urmate de jurnal*, Ed. Humanitas, 2006, p. 173.

[97] Bucureşti, octombrie, 2000, la care a avut privilegiul să participe şi subsemnatul.

a descris modul minunat în care s-a schimbat radical viața lor, a accentuat preschimbarea lor existențială, cu alte cuvinte roadele unei întâlniri reale cu Hristos Domnul. Dacă teologul nu experiează o astfel de întâlnire reală, doar „gângăvește" ceva despre om, lume și Dumnezeu, nu teologhisește, spunea cunoscutul și atât de apreciatul duhovnic contemporan – fiul marelui filosof Constantin Noica - , cunoașterea lui Dumnezeu este întotdeauna după măsura harului dar și a credinței și străduinței omului.

Probabil din această cauză, în primele secole ale Bisericii nu a existat o *theologie* ca disciplină metodică sau ca *scientia* și, prin urmare, teologii acestei perioade nu au urmat o metodă dată pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu[98]. Chiar dacă inițial s-a folosit termenul grecesc *gnosis*[99], din cauza posibilelor asocieri cu gnosticismul, scriitorii creștini din timpul lui Origen au adoptat termenul *theologia*, nu în sensul modern, academic, ci având o conotație mistică, desemnând meditația și contemplația în cadrul unei comunități ecclesiale.

La Sfinții Părinți - scrie Paul Evdokimov - termenul „teologie" înseamnă contemplația Tainei Sfintei Treimi - *theoria tes agias Triados* - și este înainte de toate lumina dumnezeiască reflectată în oglinda sufletului curățit. Sufletul „primește în el discul soarelui" și se adâncește în sentimentul prezenței, al

[98] Emil Bartoș, *The Concept of Deification in Eastern Orthodox Theology with detalied Reference to Dumitru Stăniloae,* mss., teză de doctorat, University of Lampester, Wales, (Marea Britanie) 1996, p. 25 (t.r. *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Institutului Biblic „Emanuel", Oradea, 1999, p. 45).

[99] L. Bouyer își manifestă îngrijorarea relativ la faptul că în ultima perioadă a devenit o modă la teologii protestanți, dar nu numai, să considere tot ceea ce ține de contemplație în tradiția creștină ca fiind de origine grecească. Cauza ar fi studierea unor termeni filosofici scoși din contextul în care au fost folosiți de Părinți. De exemplu este absolut fals să se afirme că termenul grecesc *gnosis*, însemnând „cunoaștere", ar fi fost împrumutat de Părinți (Clement al Alexandriei și Origen) din vocabularul ereticilor pe care cercetătorii din secolul al XIX-lea i-au numit „gnostici", ca și cum apelativul s-ar referi doar la ei. De fapt, Părinții i-au numit pe aceștia eretici „pseudo- gnostici" rezervând Bisericii celei una adevărata „gnosis". Este fals, de asemenea, să se afirme că prima dată cuvântul „gnosis" a fost folosit în filosofie, deoarece aici n-a avut niciodată un sens limitat, ci foarte larg. Cunoașterea propriu-zis filosofică este numită totdeauna *episteme*, niciodată *gnosis.* În *Septuaginta gnosis* ajunge să însemne cunoașterea lui Dumnezeu. Odată cu Philon din Alexandria, *gnosis* desemnează cunoașterea specific religioasă, dar întotdeauna în legătură cu textele biblice pe care le citează în grecește. Termenul a fost folosit de primii scriitori creștini, ex. Sf. Pavel, deoarece era termen biblic, L. Bouyer, *Introduction to Spirituality,* Desclee, New York, 1961, pp. 264, 267, 268.

venirii lui Dumnezeu. Teologia mistică este tocmai această cunoaştere prin *inhabitarea* (locuirea în) Cuvântului. Este vorba deci, de la început, nu de a cunoaşte ceva despre Dumnezeu, ci „de a-L avea pe Dumnezeu în tine". Aici categoria esențială este *plinul* sau *golul*, să fii golit de orice substanță duhovnicească, sau să te umpli de prezența dumnezeiască, *„Ave gratia plena"* sau, în cazul Sfântului Ştefan, „să fii umplut de Duhul Sfânt". Este o conştientizare progresivă a prezenței Cuvântului Care iluminează"[100].

Într-o excelentă analiză asupra adevărului şi cunoaşterii, Nikos Matsoukas remarca distincția „dintre *adevăr* şi *cunoaştere*, dintre *a fi* şi *a cunoaşte*. (...) În alteritatea dintre adevăr şi cunoaştere precede întotdeauna adevărul, ca lucru (sensibil sau inteligibil), şi urmează cunoaşterea, ca participare totală sau parțială la acest lucru. Astfel, devine clară distincția dintre obiectiv şi subiectiv, aşa după cum a consfințit aceşti termeni filozofia apuseană modernă şi, concret, gnoseologia. Cu toate acestea, subiectul, de la sine înțeles, constituie totodată şi obiect [ἐπιστητό] al adevărului, la care poate să participe cognitiv, prin cercetare ştiințifică, sau la nivel de relații interpersonale, un alt subiect. Prin urmare, adevăr este lucrul şi cunoaştere este participarea la acesta. Adevărul este obiect, iar cunoaşterea, ca participare, rezultă în urma relației dintre obiectul de cunoscut şi subiectul care cunoaşte acest obiect (sau participă şi se încadrează acestuia)."[101] Abordând incitanta temă a cunoaşterii ştiințifice moderne a lumii, profesorul N. Matsoukas atrage atenția că „alta e realitatea şi alta imaginea pe care o avem şi o ştim despre realitate (...) teoreticienii insistă că lumea reală rămâne „nevăzută" şi „neînțeleasă", fără ca aceasta să însemne că lumea cunoaşterii ştiințifice nu este reală"[102]. Foarte importantă este şi analiza conceptelor *obiectiv* şi *subiectiv*. „Ca obiectiv ar trebui să se considere, în primul rând, însăşi realitatea accesibilă şi abordabilă, şi chiar cea inaccesibilă, care constituie necunoscuta X; cu alte cuvinte, însăşi realitatea, indiferent de gradul la care ar putea intelectul să o cucerească. Deci, obiectivitatea nu este doar concretul şi cunoscutul, ci orice obiect de cunoaştere care este abordabil. De aceea prin obiectiv nu înțelegem întotdeauna constantul şi sigurul, ci însuşi obiectul

[100] Paul Evdokimov, *Cunoaşterea lui Dumnezeu în Tradiția răsăriteană-Învățătură patristică, liturgică şi iconografică,* trad. rom., Pr. lect. univ. dr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, Bucureşti, 1995, pp. 20-21.

[101] Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1997, pp. 37, 38.

[102] N. Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, p. 71.

de cunoaştere, care se oferă spre cunoaştere şi încadrare în el. Astfel, am spune că subiectivitatea constituie întotdeauna un ochi care vede şi consideră realitatea, o face parte a sa – sau, altfel spus, se încadrează acestei realități şi o posedă. Prin subiectiv, deci, nu înțelegem neobiectivul, arbitrarul, neacoperitul sau alte improvizații făcute de naivi şi intelectuali, distinşi prin instruirea lor nefilozofică. În ultimă analiză, subiectivitatea este o categorie specială a realității; am spune că e instrumentul care înțelege realitatea ca participare şi cunoaştere. Acest instrument, împreună cu însăşi cunoaşterea, constituie subiectivitatea, existența globală a unei ființe gânditoare, senzorul general care cuprinde realitatea.(...) De aceea, când relația dintre *a fi* şi *a cunoaşte*, *subiectiv* şi *obiectiv*, se împletește fără rigidități vătămătoare, *obiectivitatea* şi *subiectivitatea* par a fi acelaşi lucru."[103]

Am redat acest citat mai amplu şi pentru a arăta că este netemeinică acuza adusă cunoşterii teologice de a nu fi „obiectivă". A înțelege şi a aplica practic virtualitățile existente în lumea creată, se datorează întotdeauna darului Creatorului[104]. Savanții pot explica şi demonstra veridicitatea teoriilor lor prin aplicabilitatea practică, dar nu toți oamenii pot înțelege ceea ce ei înțeleg, pentru că nu au toți darul cunoaşterii ştiințifice, şi nici nu au depus un efort susținut asemenea lor. În mod similar, nu toți avem acces direct la realitatea întâlnirii cu Dumnezeu, care este rezultatul darului lui Dumnezeu şi al efortului etic-ascetic constant. Dar cei care au acces, ne vorbesc existențial despre experiența lor şi autenticitatea mărturiei lor se vădeşte prin viața lor. „Sfinții mărturisesc pe Dumnezeu ca *prezență – lumină*, lumină distinctă de cea pe care o cunoaştem prin simțuri. Gustarea acestei prezențe duce însă pe om la o experiență ce iese întrucâtva din coordonatele fireşti de spațiu-timp. Această experiență o apără Sfântul Grigorie Palama ca adevărată profunzime a teologiei față de zisa-teologie înțeleasă ca simplă manipulare abstractă de noțiuni cu conținut religios. *Teologia nu poate fi decât expresia experienței întâlnirii cu Dumnezeu, deci mistică*"[105](s.n.).

Sfântul Grigorie Palama a realizat o sinteză a tradiției mistice a Bisericii şi a arătat că „Dumnezeu poate fi cunoscut *real*, ca prezență personală, cu-

[103] N. Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, p. 72.

[104] A se v. foarte interesanta analiză intitulată: „Revelație, intuiție şi creativitate ştiințifică", din: Pr. Prep. Dr. Răzvan Andrei Ionescu şi Lector Dr. Adrian Nicolae Lemeni, *Teologie Ortodoxă şi Ştiință*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2006, pp. 253-258.

[105] Pr. Prep. Dr. R.A. Ionescu şi Lect. Dr. A.N. Lemeni, *Teologie Ortodoxă şi Ştiință*, p. 171.

noașterea lui Dumnezeu nefiind o descriere conceptuală, ci o *unire efectivă cu El*"[106]. Dificultatea transmiterii experienței mistice a întâlnirii reale în lumină cu Dumnezeu rămâne și se accentuează încă o dată, atunci când citim mărturisirea arhimandritului Sofronie, ucenic apropiat al Cuviosului Siluan Athonitul:

„Sufletul nu își ia asupră-și a vorbi despre Lumina care luminează pe omul ce însetează a vedea Fața Celui Fără-de-început. Tainică este firea ei; și în ce chipuri să o înfățișăm? Dincolo de simțuri, nevăzută – ea uneori se face văzută, iată, chiar cu acești ochi trupești. Lină și gingașă – ea trage către sine și inima, și mintea, astfel încât uiți pământul, răpindu-te în altă lume. Aceasta se întâmplă și în plină zi și în întunericul nopții. Blândă, ea este însă mai puternică decât tot ceea ce ne înconjoară. Ea, curios, îmbrățișează omul din afară; însă văzându-o, atenția se adâncește înlăuntrul omului, în inima încălzită de dragoste, dragoste uneori compătimitoare, alteori plină de mulțumită. Se întâmplă să nu mai simți materialitatea: nici cea proprie, nici cea a realității ce te înconjoară, și însuți te vezi ca lumină. Fuge toată durerea, uitate rămân grijile pământului; îngrozirile sunt înghițite de o dulce pace"[107].

2.2.Theognosia din perspectiva unirii ipostatice

Credința naturală, întemeiată pe revelația lui Dumnezeu în natură, pe raționalitatea lumii, a devenit incertă din cauza păcatului. Ca urmare: „Persoana infinită și eternă intră din proprie inițiativă în comunicare cu omul, dând un fundament și comuniunii noastre cu semenii"[108] prin Revelația supranaturală, confirmare și completare a credinței naturale. Părintele Stăniloae vorbește atât de o convergență, cât și de deosebiri între cele două revelații. Convergența constă în faptul că, spre deosebire de teologia occidentală care susține că în revelația naturală ar fi activ numai omul, credinciosul se simte prin ambele în legătură nemijlocită cu Dumnezeu. În același timp, Revelația supranaturală este o precizare a celei naturale, printr-o ieșire mai directă în evidență a lui Dumnezeu, printr-o suită de acte prin care Dumnezeu pregătește în mod gradat natura umană. A recurs la aceste acte în timpul patriarhilor, în momentele

[106] Pr. Prep. Dr. R.A. Ionescu și Lect. Dr. A.N. Lemeni, *Teologie Ortodoxă și Știință*, p. 172.
[107] Arhimandritul Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Ed. Sofia, București, 2005, p. 237.
[108] Arhimandritul Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 24.

principale ale formării și apărării poporului Israel, iar prin actele săvârșite de Iisus Hristos „s-a inaugurat perioada cea cu adevărat nouă și ultimă, prin care se formează poporul lui Dumnezeu de pretutindeni, care înaintează spre însușirea de către om a tot ce-i este dat omenescului în Hristos, spre participarea la Dumnezeu prin comuniunea directă și maximă cu El”[109]. Fiul lui Dumnezeu este Teologul prin excelență: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (Ioan 1, 18*).* El vine la „ai Săi – *oi idioi, sui*” și „întru ale Sale - *ta idia, in propria*” (Ioan 1, 11) deoarece, pe de o parte omul este *eikon eikonos*, chipul Chipului Tatălui, adică chipul Fiului, pe de altă parte Logosul S-a întrupat în lumea plină de rațiunile (*logoi*) sădite de El la creație, a păşit în lumea Sa. El nu este doar Cuvântul lui Dumnezeu către noi, ci şi cuvântul omului către om, într-o dimensiune orizontală permanentizată în istorie. Părintele spune că „deosebirea lui Iisus ca om, de ceilalți oameni, stă în faptul că El, ca om, este nu un centru autonom de acte și reacții; ci centrul omenesc al acestora, este în același timp și centrul dumnezeiesc al lor și al actelor Sale dumnezeiești. Toată natura omenească a Sa s-a centrat prin aceasta nu în afară de Dumnezeu, ci în Dumnezeu-Cuvântul. Între oameni a păşit un om care nu mai e centrat în el însuși, ci în Dumnezeu, e identic ca persoană cu Dumnezeu. Relațiile celorlalți oameni cu acest semen al lor nu sunt relații trăite în afară de Dumnezeu, ci relații cu Dumnezeu Însuși. Întrucât acest centru ipostatic are o putere de atracție spre Dumnezeu și de iradiere a binelui, care depășește toate centrele pur omenești, el este centrul nostru. În mijlocul creației s-a plasat pentru eternitate un centru personal omenesc, care e în același timp dumnezeiesc”[110].

Prin urmare, trebuie să afirmăm clar faptul că, datorită *unirii ipostatice,* nu mai putem susține o *theognosie* „din afară”, ci „din interior”. Părintele Stăniloae vorbește despre „cunoașterea lui Dumnezeu de către noi în Hristos” (s.n.), precizând că firea umană este „în Hristos la capătul desăvârșit al cunoașterii de Dumnezeu și deci și al cunoașterii de sine, sau dincolo de orice posibilitate de dezvoltare, la nivelul maxim la care se poate cunoaște această fire și la care poate cunoaște pe Dumnezeu, și Dumnezeu o cunoaște de ase-

[109] Arhim. Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 37.
[110] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 41.

menea la acest capăt final şi maxim al ei. În Hristos a ajuns la împlinire ca în primul exemplar planul de mântuire şi de îndumnezeire a creaţiei. Mai sus nu poate duce acest plan. Dumnezeu nu vine mai aproape de om decât a făcut-o în Hristos. Unirea între Dumnezeu şi om nu poate înainta mai departe. Noi nu putem înainta la o mai mare împlinire decât în Hristos deoarece în El s-a realizat o interiorizare reciprocă totală între Dumnezeu şi umanitate, mai mult decât prin har. E o interiorizare într-un ipostas. În Hristos, Dumnezeu cunoaşte umanul ca pe Sine Însuşi, căci El e şi om, iar umanul cunoaşte pe Dumnezeu ca pe sine însuşi, căci acelaşi e şi Dumnezeu. În Hristos e dată posibilitatea ca noi să înaintăm spre treapta la care Dumnezeu cunoaşte pe om cum Se cunoaşte pe Sine Însuşi şi omul cunoaşte pe Dumnezeu cum se cunoaşte el însuşi. Dar pentru aceasta noi trebuie să înaintăm spre unirea cu Hristos"[111]. Aceste cuvinte de o excepţională importanţă se găsesc în capitolul despre atributele divine, mai precis, la *„Atotştiinţa şi înţelepciunea lui Dumnezeu şi participarea creaturilor raţionale la ele"*[112], şi nu propriu-zis la capitolul despre *cunoaşterea lui Dumnezeu*, de aceea nu sunt destul de mult subliniate.

În concluzie, avem în Hristos deschisă calea spre cunoaşterea lui Dumnezeu, dar dobândirea *theognosiei* , ca şi a mântuirii, ţine de har, credinţă, fapte bune şi de întregul efort etic-ascetic.

Cunoaşterea parţială[113]*- 1 Corinteni 13, 8-13*

Considerăm că datorită complexităţii şi dificultăţii (cauzate de păcat) accederii omului la cunoaşterea lui Dumnezeu, Sfântul Apostol Pavel vorbeşte

[111] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 241, 49, 242.

[112] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 229.

[113] În Noul Testament întâlnim mai multe modalităţi de a exprima procesul cunoaşterii: I. *Ginosko* - a şti, a recunoaşte, a înţelege, (folosit de 221), cu formele derivate: *gnorizo* (26), *gnosis* (29), *gnostes* (1), *gnostos* (15), *a-gnoema* (1), *a-gnoeo* (22), *a-gnoia* (4), *a-gnosia* (2), *a-gnostos* (1), (*kardio-*) *gnostes* (2), *dia-gnosko* (2) *dia-gnosis* (1), *epi-ginosko* (44), *epi-gnosis* (20), *pro-ginosko* (5), *pro-gnosis* (2); II. *Oida* - a realiza, a-şi aminti, a înţelege (folosit de 326 ori) cu formele derivate: syn-*eidesis* (31), *syn-eidon* (2), *syn-oida* (2); III. *Epistamai-* a şti bine, a înţelege (14), *epistemon* (1); IV. *Syn-(h)iemi* – a înţelege – percepţie, inteligenţă-deştept, *syn- (h)esis* (7), *syn-(h)etos* (4); V. *kata-lambano-* a pătrunde, a înţelege, a considera (5/15); VI. *aisthanomai* – percepţie, a pătrunde înţelesul a ceva- minte (1), *aisthesis* (1), *aistheterion* (1); VII. *noeo-* raţiune, înţelegere – minte (14), *nous* (24), *noema* (4/6), *dianoia* (12), *noun-echos* (1), *dys-noetos* (1); VIII. *A-logos* - Raţiune- lipsa raţionării- iraţional,

mai întâi despre cunoașterea parțială a lui Dumnezeu, dar, în același timp, ne întărește în nădejdea vederii *„față către față”* în condițiile unui cer nou și al unui pământ nou.

2.3.1. Referințe nou-testamentare

„Iubirea niciodată nu se trece. Fie ele profețiile: pieri-vor; fie ele limbile: înceta-vor; fie ea știința [cunoașterea] - *gnosis, scientia*: pieri-va- *katargethesetai, destruetur.* În parte- *ek merous*, în parte cunoaștem – *ginoskomen, cognoscimus* și în parte profețim. Dar când va veni ceea ce-i desăvârșit - *to teleion, perfectum est,* atunci ceea ce-i în parte se va desființa - *katargethesetai, evacuabitur.* Când eram copil, vorbeam ca un copil, gândeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când am devenit bărbat, le-am desființat - *kategreka, evacuavi* pe cele ale copilului. Căci acum vedem- *blepomen, videmus* prin oglindă - *di'esoptrou, per speculum* ca-n ghicitură - *en ainigmati, in aenigmate;* dar atunci, față către față - *prosopon pros prosopon, facie ad faciem.* Acum cunosc în parte; atunci însă voi cunoaște, așa cum și eu sunt cunoscut- *epignosomai kathos kai epegnosthen, cognoscam sicut et cognitus sum.* Și acum rămân: credința - *pistis, fides,* nădejdea- *elpis ,spes* iubirea- *agape,charitas*, acestea trei; dar cea mai mare din ele este iubirea - *meizon de touton he agape, maior autem horum est charitas*” (1 Corinteni 13, 8-13); cf. 1 Corinteni 8, 2: „Iar dacă i se pare cuiva că a cunoscut ceva - *ei tis dokei egnokenai ti,* încă nu a cunoscut cum trebuie să cunoască - *oupo egno kathos dei gnonai, nondum cognovit quemadmodum oportet eum scire*”[114]

S-ar putea înțelege din acest text (1 Corinteni 13, 8-13) că nădejdea și credința ar fi virtuți temporare, aparținând acestei vieți, cerute de lipsa vederii: „(…) căci umblăm prin credință- *dia pisteos, per fidem*, nu prin vedere - *ou dia eidous, non per speciem*” (2 Corinteni 5, 7); „Iar credința este încredințarea - *elpizomenon hypostasis, sperandarum substantia rerum* celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute - *pragmaton elenhos ou blepomenon, argumentum non apparentium*”. De nădejde este nevoie deoarece încă nu avem cele sperate: „Căci prin nădejde - *elpidi*, *spe* ne-am mântuit; dar nădejdea care se vede- *blepomene, videtur* nu mai e nădejde. Cum ar nădăjdui cineva ceea

fără rost (3), *logikos* (2), *logos* (1/334); IX. *a-peiros* – Neîndemânatic - a nu ști (1); X. *idiotes* – laic – neinițiat- neîndemînatic (5); XI. *ginomai en-* a-și veni în sine, a redobândi simțurile (1), a se vedea și toate trimiterile nou-testamentare în: Michael Darton, *Modern Concordance to the New Testament*, Darton Longman, Londra, 1976, pp. 323-332.

[114] Traducerea IPS Bartolomeu Anania.

ce vede - *ho gar blepei tis, ti kai elpizei – nam quod videt quis, quid sperat*? Iar dacă nădăjduim ceea ce nu vedem, aşteptăm prin răbdare" (Romani 8, 24, 25).

Cunoaşterea de aici nu este deplină, ci parţială[115], incompletă. Aşa s-ar putea înţelege afirmaţia potrivit căreia „cunoaşterea[116], gnosis" (1 Corinteni 13, 8) va pieri. Fără cunoaştere, credinţa şi iubirea s-ar dizolva în elemente irecognoscibile[117]. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul cunoaşterea - *gnosis* devine iubire- *agape*. Nu însemnă că elementul noetic dispare, mistica ortodoxă accentuează în mod deosebit dimensiunea noetică[118]. De fapt Sfântul Apostol Pavel nu doreşte să spună că în *eshaton* nu va cunoaşte nimic, ci că va cunoaşte deplin. Acum cunoaşte în parte, atunci va cunoaşte aşa cum este el cunoscut acum, deci nu cunoaşterea va fi abolită, ci nedeplinătatea sa.

În capitolul I din *Epistola către Corinteni*, Sfântul Apostol Pavel criticase înţelepciunea lumii acesteia : „(…) oare n-a arătat Dumnezeu drept nebună înţelepciunea- *sophia, sapientia* lumii acesteia?" (1 Corinteni 1, 20). Verbul *katargein* folosit în 1 Corinteni 1, 28: „(…) ca să le facă de nimic"- *katargese, destrueret*, find reluat în vv. 8, 10,11 ale cap. 13. Dacă în capitolul I, v.19 Sfântul Apostol Pavel îl cita pe profetul Isaia (29, 14): „Pierde-voi - *apolo* înţelepciunea- *sophia* înţelepţilor şi deşteptăciunea- *synesis* celor deştepţi o voi ascunde" şi se referea la judecata lui Dumnezeu asupra celor care nu primesc propoveduirea creştină, „cuvântul crucii", şi nu la cunoaşterea umană în sine. În capitolul 13 este vorba despre dispariţia cunoaşterii parţiale. „Limbajul distrugerii" poate fi explicat şi prin tendinţele gnostice (13, 2 şi 8) existente la anumiţi corinteni. Sfântul Apostol Pavel îi avertizase: „cunoştinţa însă îngâmfă, dar iubirea zideşte" (8, 1), şi chiar acea cunoştinţă va pieri, deoarece *gnosis* este o cunoaştere secretă a lui Dumnezeu, iar când Dumnezeu Se va manifesta, nimeni nu se va putea mândri cu acumularea unei cunoaşteri secrete[119]. Cu alte cuvinte se va distruge în primul rând modul restrictiv de a percepe posedarea cunoaşterii, nu conţinutul ei.

---

[115] Paul W. Goch, *Partial Knowledge: I Corinthians 13*, Philosophical Studies in Paul, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987, pp. 142-161.

[116] *Gnosis* înseamnă în primul rând, potrivit dicţionarului grec- francez alcătuit de M.A. Bailly, *Acţiunea de a cunoaşte, cunoaştere, noţiune*, şi apoi *stiinţă,* p. 412.

[117] Paul W.Goch, *Partial Knowledge*, p. 143.

[118] A se vedea: „Dimensiunea noetică a experienţei mistice în tradiţia ortodoxă", în lucr. n.: *Taina prezenţei lui Dumnezeu*, pp. 100-122.

[119] P.W.Goch, *Partial Knowledge*, p.144.

„Dar când va veni ceea ce-i desăvârșit - *to teleion* , atunci ceea ce-i în parte – *to ek merous* se va desființa" (13, 10). Dacă înțelegem prin distrugere nimicirea părților, nu credem că avem sensul corect. Sfântul Apostol Pavel nu afirmă că părțile sunt distruse, sau că devin inutile atunci când acestea sunt asamblate într-un întreg. Dacă ar pieri toate părticele de cunoaștere a lui Dumnezeu pe care le avem acum, probabil dincolo am cunoaște mai puțin decât aici. Sfântul Apostol Pavel spune că *theognosia* de aici este fragmentară, adică nu avem întreaga imagine. Și din acest motiv este necesară apartenența la comunitatea ecclesială, pentru a fi în comuniunea sfinților, a unei largi varietăți de persoane, având fiecare originalitate în privința modului de raportare la prezența dumnezeiască. A se vedea, în acest sens, cazurile prezentate în Noul Testament, varietatea motivelor pentru care diferitele persoane apelează la intervenția salvatoare a Mântuitorului, precum și diversele modalități în care își prezintă încrederea în Hristos Domnul[120]. Dar ce a dorit să exprime prin cuvintele „în parte"? Oare fragmentele își vor pierde identitatea *ca* fragmente, dar nu și conținutul, sau s-a referit la ceva asemenea ingredientelor, care încetează de mai fi ce sunt, pentru ca împreună să devină altceva?[121]

Sfântul Apostol Pavel ne oferă cele două comparații pentru a înțelege că această cunoaștere parțială nu este în primul rând o cunoaștere a părților, ci o cunoaștere imperfectă: cunoașterea copilului și cunoașterea „prin oglindă ca-n ghicitură". Privitor la prima comparație se poate afirma că un copil gândește, cunoaște și raționează în modalități ce par imperfecte adultului. La această imperfecțiune epistemică, mai degrabă decât la imaturitatea morală sau la inocență, se referă Sfântul Apostol Pavel. În copilărie nu cunoaștem părți sau bucăți, ci cunoaștem parțial, și aceasta nu va fi completată, ci schimbată. Cu referire la a doua comparație trebuie precizat că în literatura elenistică oglinda este asociată cu trei teme: claritatea percepției, cunoașterea de sine și cunoașterea indirectă. Comentatorii sunt în general de acord că a treia temă este aplicabilă textului în analiză, fiind vorba despre natura indirectă a cunoșterii noastre de aici. Scopul principal al unei oglinzi este acela de a reflecta imaginea persoanelor care o folosesc. Dar în *1 Corin-*

[120] Am putea să ne referim și la trei verbe: *a trebui* (Luca 19, 5), *a se mira* (Matei 8, 10) și *a vrea* (Matei 23, 37) și contextele respective în care se reliefeaza, *libertatea, demnitatea* și *responsabilitatea* omului.

[121] P.W. Goch, *Partial Knowledge*, p. 145.

teni nu cel ce priveşte este în centru, ci Dumnezeu care este inaccesibil prin natura Sa transcendentă, vederii omului. Se face o trimitere la cunoaşterea de sine atunci când spune: „aşa cum sunt şi eu cunoscut", dar nu Apostolul are deplina cunoaştere de sine, ci Dumnezeu. În viaţa de dincolo, oglinda va dipărea şi cunoaşterea lui Dumnezeu va fi aşa cum este cunoscut Apostolul de către Dumnezeu. În *2 Corinteni* 3, 18 a avut în vedere procesul invers când a scris: „Iar noi toţi, privind ca în oglindă - *katoptrizomenoi, speculantes* cu faţa descoperită, slava Domnului, ne prefacem- *metamophoumetha, transformamur* în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului". Verbul la participiu *katoptrizomenoi* înseamnă „a privi în oglindă", dar poate însemna şi „a se reflecta într-o oglindă", feţele umane nu doar reflectă slava lui Dumnezeu, ci sunt ele însele transfigurate *„din slavă în slavă"*.

Sfântul Apostol Pavel mărturiseşte că omul, în această viaţă, nu poate să-L cunoască pe Dumnezeu în mod desăvârşit „pentru că în parte cunoaştem şi în parte profeţim, dar când va veni desăvârşirea, atunci ceea ce este în parte va dispărea" (1 Corinteni 13, 9-10). Când vorbeşte despre desăvârşire se referă la Parusie, când Iisus se va arăta în toată slava Sa şi nu-L vom mai vedea „ca prin oglindă, în ghicitură, ci faţă către faţă" (1 Corinteni 13, 12), adică mai personal decât în acestă viaţă. *„Dispariţia"* de care vorbeşte Sfântul Apostol Pavel, este de fapt împlinire şi avansare către o stare mai bună.[122] Sfântul Ioan Gură de Aur continuă spunând: „Să se cerceteze înţelepciunea lui Pavel căci el nu spune *cunoaştem o parte*, ci *cunoaştem în parte* (s.n.), adică cunoaştem o parte a unei părţi. Probabil că doriţi să ştiţi şi cât de mare este partea de cunoaştere pe care o avem, şi cât de mare cea care ne-a rămas de dobândit, precum şi dacă deţinem partea mai mare ori pe cea mai mică. Pentru a pricepe că tu ai partea cea mai mică, ba încă nici măcar mai mică, ci a suta ori a mia parte din cunoaştere, ia aminte la cele ce urmează. Deoarece după ce a spus *cunoaştem în parte* (s.n.), dorind să explice şi cât de mare parte cunoaştem şi că acum deţinem cât se poate de puţin, a adăugat *când eram prunc, vorbeam ca un prunc, simţeam ca un prunc, judecam ca un prunc, dar când m-am făcut bărbat am lepădat cele ale pruncului* (s.n) (1 Corinteni 13, 11). Comapară, aşadar, cunoaşterea prezentă cu starea de prunc, iar cunoaşterea viitoare cu starea de bărbat desăvârşit."[123]

[122] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre necunoaşterea lui Dumnezeu*, Ed. Herald, 2004, p. 19.
[123] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre necunoaşterea lui Dumnezeu*, p. 20.

Vederea parțială, ca prin oglindă, poate să semnifice, potrivit lui Vladimir Lossky, manifestarea lui Dumnezeu în creația Sa[124], accesibilă și neamurilor, acea „prezență nevăzută a lui Dumnezeu" care poate fi percepută prin contemplarea lucrurilor create (Romani 1, 19-20). Despre această cunoaștere nedesăvârșită, pe care o dobândim prin contemplare, părintele Stăniloae ne spune:

„De la rațiunile oglindite în mod imperfect în lucruri se deschide în noi perspectiva de a urca pe firul energiilor divine până la rațiunile din Dumnezeu. Dar pe acestea niciodată nu le putem mărgini în concepte. Evidența adevărului nu poate fi deci cuprinsă în marginile conceptelor și ale judecăților raționale, pe de o parte, pentru că încă nu e destul de clară, pe de alta, pentru că ea e virtual infinită și simțim în toată clipa lipsa de hotar"[125] sau mai clar „contemplația este un raționament sau o serie de raționamente plus un element necuprins în ele, dar prilejuit de ele, iar raționamentele sunt o contemplație desfășurată până la un punct în ceea ce are ea ca sensuri posibile de definit"[126].

Din aceste texte reiese clar că dorința omului nu este împlinită cu această cunoaștere a rațiunilor din creație, ci omul simte că această experiere a lui Dumnezeu este slabă ca intensitate și dorește o apropiere mai profundă de El. Ființa contemplativului intuiește că „cele cauzate preexistă în cauze în mod prisositor cum zice marele Dionisie". Tot în acest sens, cuviosul Teognost spune: „Când mintea adulmecă prin contemplarea făpturilor urmele Stăpânului și caută cu dor fierbinte și cu însetare să afle și să vadă pe Cel nevăzut sau contemplă întunericul care-L ascunde, se întoarce iarăși la sine, retrăgându-se cu cel mai mare respect și cu evlavie, îndestulându-se cu atât. Dar are bună nădejde că va primi pe Cel dorit atunci când, topindu-se cele văzute (manifestările) și închipuirea în umbre, ca prin oglindă și ghicituri, va veni pentru de-a pururi vederea față către față" [127]

Cu privire la acest mod nedeplin de cunoaștere și apoi la pregustarea în această lume a strălucirii Sorelui-Hristos, starețul Sofronie, ucenicul Cuviosului Siluan Atonitul scria: „Mie mi-a fost dat să trăiesc câteva genuri de lumină și de lumini: lumina inspirației artistice, provocată de frumusețea lumii

[124] Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 23.
[125] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica*, EIBMBOR, 2002, p. 242.
[126] Pr .Prof. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica,* p. 245.
[127] Cuviosul Teognost, „Despre făptuire", cap. 5, în *Filocalia* 4, p. 248.

văzute; lumina contemplației filosofice, care trece în experiența mistică… dar la vârsta matură, când m-am întors la Hristos, ca la un Dumnezeu desăvârşit, mi-a strălucit Lumina cea fără de început. Această minunată Lumină, în măsura în care după bunăvoința de Sus mi-a fost dat s-o cunosc, le-a întunecat pe toate celelalte, întocmai cum soarele ce răsare nu permite să se vadă nici chiar stelele cele mai luminoase."[128]

2.3.2. *Referințe patristice la 1 Corinteni 13, 9-13*

Sunt multe alte referințe patristice la 1 Corinteni 13, 9-13. Din rațiuni de spațiu amintim doar câteva. În legătură cu gnoseologia la Clement Alexandrinul, Raoul Mortley consideră că aceasta ar avea evidente conotații neoplatonice, prin faptul că accentuează necesitatea unei vederi a lui Dumnezeu transcendente şi extra-corporale[129]. Dar, spre deosebire de Plotin, Clement foloseşte limbajul pentru a transmite aspectele fundamentale ale teoriei cunoşterii. Mai mult, îşi va construi teologia sa în jurul termenului γνωσις, în timp ce pentru Sfântul Apostol Pavel, de exemplu, πίστις este termenul cheie pentru epistemologia religioasă[130]. În opera lui Clement, γνωσις poate fi abordată în două feluri: ca un *corpus* de învățături ezoterice, sau ca un mod de a-L percepe pe Dumnezeu. Potrivit lui J. Daniélou[131], Clement ar fi avut în vedere un sistem detaliat de învățătură fundamentat pe γνωσις, dar este sigur că termenul desemnează un anumit mod de apropiere de Dumnezeu. Adevăratul gnostic este menit să devină o ființă cerească, să-L privească pe Dumnezeu „față către față" şi să intre într-o formă de unire ontologică cu El. Era necesar să fie depăşită supunerea față de trup şi imperativele sale, pentru a fi eliberată mintea de lanțurile care i-ar tulbura perceperea realității supra-terestre. „Carnea" şi „păcatele cărnii" sunt considerate a fi impedimente pentru *epopteia* , contemplația mistică a lui Dumnezeu. Idealul stoic al impasibilității – *apatheia* devine parte a teoriei cunoaşterii: cel care este liber de patimi este mai apt să perceapă formele superioare de exsitență. Prin urmare conceptele omeneşti obişnuite sunt con-

[128] Arhim. Sofronie, *Mistica vederii lui Dumnezeu,* Ed. Adonai, 1995, p. 99.
[129] Raoul Mortley, „The Mirror and I Cor. 13,12 in the epistemology of Clement of Alexandria", Vigilae Christianae 30, North-Holland Publishing Company, 1976, p. 109.
[130] Raoul Mortley, „The Mirror ", p. 110.
[131] J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux iie et iiie siecles*, Tournai, 1961, p. 416, la R. Mortley, „The Mirror ", p. 109.

siderate a fi inadecvate sau chiar înșelătoare, din moment ce natura lui Dumnezeu este total diferită; această „diferență" implică faptul de a fi inefabilă și incomprehensibilă.[132]

Clement Alexandrinul acceptă necesitatea unui stadiu intermediar de cunoaștere, cultura seculară oferindu-i anumite perspective. Această înțelegere parțială a realității autentice este exprimată adesea prin imaginea oglindei, aproape în toate cazurile făcându-se referire la 1 Corinteni 13, 12. Oglinda era folosită frecvent ca un instrument de divinație în cultura elenistică, Clement condamnând această practică (împreună cu alte obiecte): „Nu-i fără de folos să vă înfățișez spre a le osândi, simbolurile nefolositoare ale acestei ceremonii: oscior, simbolurile nefolositoare ale acestei ceremonii [din cadrul misterelor lui Dionisios n.n.]: oscior, minge, titirez, mere, sfârlează, oglindă, smoc de lână"[133]. Dar aceste practici magice primitive constituie doar un aspect al semnificației oglindei în antichitatea târzie. O anumită interpretare alegorică s-a folosit de oglindă pentru a descrie anumite forme de cunoaștere de sine, și chiar de cunoaștere a realităților cerești. În mod cert, Sfântul Apostol Pavel a folosit imaginea oglindei în acest sens alegoric, cu care era familiarizată comunitatea elenistică din Corint. Spre deosebire de vederea eshatologică deplină, „față către față", cunoașterea de aici presupune intermedierea. Ideea vederii în oglindă și în special vederea lui Dumnezeu în oglindă, devenise comună în timpul Sfântului Pavel, pierzând orice conotație platonică sau stoică.[134]

Clement citează 1 Corinteni 13, 12 pentru a ilustra ideea de epistemologie religioasă, dar, totodată, epistemologia și etica sunt prezentate împreună: „Multe sunt, însă, piedicile care stau în fața picioarelor noastre, multe sunt șanțurile poftei, multe sunt și prăpăstiile urgiei și mâniei; pe toate trebuie să le sărim, ca să scăpăm de toată distrugerea adusă peste noi de fel de fel de uneltiri, dacă vrem să contemplăm, nu însă *prin oglindă*, cunoașterea lui Dumnezeu"[135]. La fel ca în teologia alexandrină în general, și la Clement, „carnea" și patimile sale sunt văzute într-un context epistemologic: a face pofta „cărnii" este un păcat împotriva abilității de a cunoaște, mai degrabă decât o încălcare a codului etic. Aceeași suprapunere a dimensiunii epistemologice

[132] R. Mortley, „The Mirror", p. 110.
[133] Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, 2, 18, 1, t.r. de Pr. D. Fecioru în PSB 4 (1982), p. 81.
[134] J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchatel, Paris, 1949, p. 133.
[135] Clement Alexandrinul, *Stromate* 4, 3, 12, 2, t.r. Pr. D. Fecioru, PSB 5 (1982), pp. 242-243.

şi a codului etic apare şi în *Stromate* 6, 12, 102, 2, unde se afirmă că gnosticul va fi iniţiat în vederea faţă către faţă după purificarea prin cunoaşterea care vine de la Fiul. Textul din *Matei* 5, 8 – *makarioi hoi katharoi te kardia, hoti autoi ton Theon opsontai* este asociat cu cel din *1 Corinteni* 13, 12, puritatea inimii fiind condiţia autenticei γνωσις, aceea de a vedea faţă către faţă. Cel curat cu inima Îl poate contempla – *epopteuein* pe Dumnezeu faţă către faţă prin cunoaştere şi înţelegere - *epistemonikos kai kataleptikos.*[136]

Acelaşi limbaj poate fi întâlnit şi în *Stromate* 7, 11, 68, 4, unde marea răsplată a „sufletului gnostic" este contemplarea lui Dumnezeu „faţă către faţă", fiind prieten şi fiu al lui Dumnezeu, relaţia culminând în unitate: „nosticul, deci, care iubeşte pe unicul şi adevăratul Dumnezeu, este într-adevăr bărbat desăvârşit şi prieten al lui Dumnezeu, aşezat în rangul de fiu. Că acestea sunt în viziunea lui Dumnezeu numirile care se dau noblеţei, cunoaşterii şi desăvârşirii, pe care le primeşte sufletul gnostic în cea mai înaltă stare a sa de spor duhovnicesc, când ajunge curat - *kathara* în chip desăvârşit (Matei 5, 8) şi-i învrednicit, după cum spune apostolul, să vadă veşnic pe atotputernicul Dumnezeu *faţă către faţă.* Devenit în totul duhovnicesc şi ajuns în locul cu care este înrudit, gnosticul rămâne în Biserica cea duhovnicească, în odihna lui Dumnezeu"[137].

Din analiza întreprinsă ar putea rezulta următoarea înlănţuire de idei: noi ne putem cunoaşte pe noi înşine prin contemplarea de sine în oglindă, prin această contemplare noi contemplăm de fapt cauza eficientă în noi înşine, adică pe Dumnezeu. Suntem capabili de aceasta datorită prezenţei lui Hristos ca „frate" al nostru, ca unul dintre noi. Prin contemplarea de sine, îl contemplăm de Hristos şi deci pe Dumnezeu Cel Unul în Treime. În concluzie se poate spune că renumitul dascăl alexandrin, în acord cu teologia sa, combină noţiunile etice cu cele gnoseologice în interpretarea textului din 1 Corinteni 13, 12. Posibilitatea de a-L vedea pe Dumnezeu „faţă către faţă" este deschisă „celor curaţi cu inima", puritatea inimii fiind interpretată ca o eliberare de materie şi de percepţia bazată pe simţuri, deplinătatea cunoaşterii aparţinând veacului ce va să vină.

Sfântul Grigorie de Nyssa face referire la textul în analiză de mai multe ori[138]. La sfârşitul cuvântării rostită la înmormântarea lui Meletius, Sfântul

[136] Clement Alexandrinul, *Stromate* 7, 10, 57, 1.

[137] Clement Alexandrinul, *Stromate* 7, 11, 68, 4; t.r. cit., p. 518.

[138] Sfântul Grigorie de Nyssa, *In Cantica Canticorum, Prol.*, GNO VI, 6,9; *Orat.* III, GNO

Grigorie spune că Mirele nu le-a fost luat, El stă în mijlocul lor, chiar dacă nu-l văd. Preotul [Meletius] este în locul cel sfânt, unde mai înainte a intrat Hristos (cf. Evrei 6, 19-20). Odată ce a lepădat veşmântul trupului, nu se mai referă doar la cele din ceruri, ci le priveşte ca realităţi, vede însuşi chipul lucrurilor – *all'eis auten blepei ten ton pragmaton eikona*, nu mai mijloceşte printr-o oglindă în obscuritate, ci mijloceşte „faţă către faţă" (1 Corinteni 13, 12). Acolo el a lepădat hainele de piele, pentru că în rai nu mai este nevoie de ele, şi poartă haine de slavă[139]. Avem aici un exemplu de *consolatio* creştină, cheia fiind prezenţa în continuare a păstorului în comunitatea sa, continuându-şi slujirea preoţească la „altarul cel mai presus de ceruri", adresându-i-se lui cu Dumnezeu „faţă către faţă", „filosofând" - *prosphilosophei* cu El, asemenea lui Moise. Este de notat că Sfântul Grigorie nu se referă la o cunoaştere deplină în *eshaton*, ci la claritatea mijlocirii care nu se mai face prin oglindă – *di esoptrou en ainigmati* , ci faţă către faţă- *autoprosopos entyghanei to Theo*. Totodată, el nu mai contemplă frumuseţea după cum se reflectă în lucruri, ci contemplă realitatea autentică. Este foarte probabil ca Sfântul Grigorie să fi spus aceste cuvinte cu referire la textul din Evrei 10, 1: *„Într-adevăr, Legea având umbra bunurilor viitoare, iar nu însuşi chipul lucrurilor- ouk auten ten eikona ton pragmaton".*

În *Viaţa lui Moise*, este citat textul din 1 Corinteni 13, 12, atunci când tratează despre ascensiunea nelimitată a omului spre Dumnezeu, despre prezenţa Sa nemijlocită: „De aceea fierbintele îndrăgostit de Cel frumos (...) se bucure de Cel frumos nu prin oglinzi şi chipuri, ci faţă către faţă (...). Căci a vedea pe Dumnezeu cu adevărat stă în aceea că cel ce priveşte spre El nu ajunge niciodată la sfârşitul dorinţei de a-L vedea[140]. Am putea spune că ne

VI, 86, 17; 90, 11 sq., *Orat*. V. GNO VI, 168, 15; *Orat*. IX, GNO VI, 267, 20; *Orat*. XI, GNO VI, 324, 17s; 336, 5; *De Vita Moysi,* II, GNO VII, I, 110, 7s; *In Meletinum*, GNO IX 454 10-11 (cf. H. Drobner, *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Paderborn, 1988, p. 101, la Lucas F. Mateo-Seco, *I Cor 13, 12 in Gregory of Nyssa's Theological Thinking*, „Studia Patristica", vol.XXXII, 1997.

[139] Sfântul Grigorie de Nyssa, *In Meletium,* GNO IX, 454, 3-455, 9, PG 45, 861.

[140] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, II,231-233, t.r. PSB, 29, EIBMBOR, 1982, pp. 91-92. În comentariul la acest fragment (n. 67 şi parţial n. 68) părintele Stăniloae scria: „Dumnezeu îi dă lui Moise, care îl roagă să-i arate faţa lui Însuşi, ceea ce cere, prin faptul că refuză să-i dea. Adică tocmai întrucât nu-I dă vederea feţei, îi dă să-l cunoască ca ceea ce este El: ca Cel cu neputinţă de văzut, ca Cel ce nu are o faţă mărginită, definită. Dacă s-ar arăta ca având o faţă definită, mărginită, Moise sau cel ce a urcat la fel de sus ca el, s-ar opri la aceasta şi n-ar urca şi mai sus. Iar aceasta ar însemna că pentru el Dumnezeu nu e

aflăm aici în cel mai intim nucleu al gândirii teologice a Sfântului Grigorie de Nyssa. Cheia spre înțelegerea conceptului de *epektasis* se găsește în însăși natura „pasiunii dragostei pentru frumusețea esențială". Aici se folosește cuvântul *eros* pentru a descrie această iubire pasională[141]. În *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, scria: „De aceea folosește cea mai puternică dintre plăcerile ce se mișcă în om (adică pasiunea dragostei) pentru descrierea în chip de ghicitură a dogmelor: ca din aceasta să învățăm că sufletul care privește spre strălucirea negrăită a frumuseții dumnezeiești trebuie să aibă atâta dragoste față de aceea, câtă dragoste are trupul față de ceea ce-i este înrudit și de aceeași fire, dar mutând pasiunea spre nepătimire, căci stingându-se toată simțirea trupească, mintea arde numai cu duhul din puterea dragostei, încălzită fiind de focul acela pe care a venit Domnul să-l arunce pe pământ"[142]. Eros-ul, atracția irezistibilă, sporește dorința de a privi *față către față*, și Dumnezeu împlinește această dorință prin refuzul vederii *față către față*, o împlinește prin experierea Frumuseții mai presus și dincolo de orice experiență. A-L vedea pe Dumnezeu *față către față* înseamnă a înțelege că Dumnezeu este mai presus şi dincolo de cunoaştere.

infinit, nu e Cel a cărui cunoaştere nu are hotar, şi ar ajunge la o săturare, la o încetare a dorinței lui de a se ridica și mai sus. De aceea, Dumnezeu nu-i promite vreo oprire și saturare a dorinței de a-L vedea (*stasis de tina tou pathou kai koron*). E străveziu că sfântul Grigorie combate aici teoria platonic-origenistă despre ajungerea sufletului la o oprire sau la o săturare a dorinței de a vedea pe Dumnezeu în viața viitoare, fapt care îl va face să dorească o nouă coborâre în trup." „Același paradox al cunoașterii de Dumnezeu, exprimat astfel: a vedea pe Dumnezeu (*idein ton Theon*) constă în a nu ajunge la sfârșitul dorinței de a vedea și mai mult din El; a vedea pe Dumnezeu este a vedea nemărginirea Lui, care nu poate fi cuprinsă niciodată; ba, mai bine zis, a trăi această nemărginire."

[141] L.F. Mateo-Seco, op. cit., p. 157; în acest sens J. Danielou scria: „*Eros*- ul definește nebunia iubirii (...). Trebuie să corelăm această expresie cu cea a beției sobre și a ecstazului, pentru a descrie condiția sufletului care este copleșit de prezența intensă a lui Dumnezeu și trimis într-un fel de nebunie", art. „Mistique de la tenebre chez Gregoire de Nysse", în *Dictionnaire de Spiritualite*, II (1953), col. 1880-1881.

[142] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor,* PG 44,773; t.r. de Pr. prof. D. Stăniloae și pr. Ioan Buga, în PSB 29, p. 124; în noata la acest pasaj părintele Stănilaoe scrie: „Pasiunea iubirii de Dumnezeu e o pasiune unită în chip paradoxal cu nepătimirea; în ea mintea e încălzită de focul dumnezeiesc, dar numai pentru că s-a stins în ea tot focul simțirii trupești. Un foc curat a stins un foc necurat, o nepătimire trupească a aprins focul pasiunii spirituale și a iubirii de Dumnezeu, Duhul suprem. În iubirea curată nu e nimic care ne robește cum ne robesc patimile trupești. În ea duhul nostru și-a găsit zborul liber de tot ce-l atrage spre cele de jos."

Exprimarea paradoxală continuă: „Căci a vedea pe Dumnezeu cu adevărat stă în aceea că cel ce priveşte spre El nu ajunge niciodată la sfârşitul dorinței de a-L vedea".[143] Apoi se explică aparenta contradicție dintre vederea feței lui Dumnezeu şi cauza morții: „Fiindcă spune Nu vei putea vedea fața Mea; că nu va vedea vreun om fața Mea şi să fie viu (Ieşire 28, 20). Aceasta nu pentru că cuvântul (Scriptura) l-ar arăta pe Dumnezeu cauza morții celor ce-L văd (căci cum s-ar face fața vieții vreodată cauză a morții celor ce se apropie de ea?), ci fiindcă Dumnezeu, fiind prin fire de-viață-făcător, iar semnul firii dumnezeieşti fiind acela că întrece orice cunoaştere, cel ce socoteşte că Dumnezeu este ceva din cele ce se cunosc, întrucât s-a abătut de la Cel ce este spre ceea ce i se pare închipuire cunoscătoare că este, nu mai are viață. Căci adevărata viață este Cel ce este cu adevărat. Iar Acesta rămâne neapropiat cunoaşterii. Dacă deci firea de – viață-făcătoare e mai presus de cunoaştere, ceea ce se cuprinde, fără îndoială, nu este viață. Iar ceea ce nu este viață nu are o fire în stare să se facă dătătoare de viață. Deci nici nu împlineşte dorința lui Moise prin cele prin care dorința lui rămîne neîmplinită"[144]. Prin urmare nu vederea lui Dumnezeu ar putea cauza moartea, ci

[143] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, p. 49; Părintele Stăniloae scrie: „Acelaşi paradox al cunoaşterii de Dumnezeu exprimat astfel: a vedea pe Dumnezeu (ἰδεῖν τὸν θεὸν) constă în a nu ajunge la sfârşitul dorinței de a vedea şi mai mult din El; a vedea pe Dumnezeu este a vedea nemărginirea Lui, care nu poate fi cuprinsă niciodată; ba mai bine zis, a trăi această nemărginire. Dar această vedere (contemplare), care nu se satură niciodată de a vedea şi a trăi şi mai mult nemărginirea lui Dumnezeu, nu înseamnă o nevedere a lui Dumnezeu Cel nemărginit, sau o încremenire în aceeaşi conştiință a neputinței de a cuprinde pe Dumnezeu; nu înseamnă o στασις, pur şi simplu. Ci vederea necuprinderii lui Dumnezeu este în acelaşi timp o mişcare continuă la un grad mai mare de vedere şi de trăire a necuprinderii Lui. Deci ea nu este o simplă teologie negativă, resemnată la această conştiință a necunoaşterii totale a unui Dumnezeu în afara oricărei experiențe a Lui. Vederea sau experiența necuprinderii lui Dumnezeu e în acelaşi timp o însetare de a vedea sau a cuprinde şi mai mult diun ea. Sfântul Simeon Noul Teolog a exprimat această experiență paradoxală astfel: <<Când beau, totodată însetez... Sunt mereu însetat, deşi în gura mea e mereu apa care curge şi ea se revarsă în pâraie. Dar când văd oceanul, mi se pare că nu beau deloc, pentru că doresc să am tot, deşi am din belşug toată apa în gura mea>> (Hymne XXIII, în *Hymnes*, Sources Chretiennes, nr. 170, p. 211). Nic. Cusanus spune: <<În cunoaşterea de Dumnezeu cel infinit, transcenderea nu are sfârşit. Cu cât e cineva mai ştiutor, cu atât se ştie mai neştiutor>> (Karl Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, Munchen, Piper, 1964, p. 26 şi 31)."., p. 91.

[144] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, pp. 92, 93; părintele Stăniloae explică: „<<Nu va vedea fața Mea, rămânând viu>>, are înțelesul că cel ce socoteşte că vede fața lui Dumnezeu nu mai este viu, căci nu mai este în comunicare cu Cel ce este, din care vine viața şi în cel ce stă în comunicare cu El. Dumnezeu nu împlineşte dorința lui Moise de a-l lăsa să

falsa vedere. Moise nu-L putea vedea pe Dumnezeu, revelația nefiind deplină în *Vechiul Testament*, insistența l-ar fi putut face să-şi creeze un idol şi astfel să moară spiritual.

Ca o concluzie generală am putea spune că dacă dorința lui Moise de a vedea fața lui Dumnezeu s-a împlinit la *Schimbarea la Față* a Domnului pe Tabor, când Moise a văzut fața Fiului lui Dumnezeu înomenit, acest privilegiu nu a fost rezervat doar celor prezenți acolo, ci tuturor celor ce-şi vor desăvârşi viața prin virtuți. De aceea Părintele Stăniloae consideră că „Schimbarea la față a lui Hristos pe Tabor este dovada anticipată despre lumina Sfintei Treimi, ce va iradia din trupul Său înviat şi al tuturor celor ceşi vor arăta credința prin faptele lor".[145] La *Utrenia* din sfânta zi a *Schimbării la Față* se cântă: „Cel ce cu Moise de demult a grăit prin închipuiri în Muntele Sinai, zicând: Eu sunt Dumnezeu, Acesta iarăşi astăzi în Muntele Taborului Se schimbă la față, arătând chipul cel dintâi cu razele luminii. Pentru aceasta, Hristoase, slăvim puterea Ta"; „... şi la față schimbându-Te, ai făcut firea lui Adam iarăşi a străluci, mutându-o în slava şi strălucirea Dumnezeirii Tale"[146] - în acest ultim fragment avem reliefată noutatea absolută pe care o avem în Hristos; nu ne întoarcem doar la starea minunată a lui Adam de dinainte de cădere, ci avem deplina unire cu Arhetipul nostru prin „mutarea" firii umane datorită unirii ipostatice în „slava şi strălucirea" Dumnezeirii! *Tomul aghioritic* este edificator: „Se schimbă la față nu primind ceea ce nu avea, nici preschimbându-Se în ceea ce nu era, ci descoperindu-Se ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizând ochii lor şi făcându-i din orbi, văzători. Căci rămânând Acelaşi S-a făcut văzut acum ucenicilor, arătându-Se altfel de cum Se arăta înainte. Căci El este lumina cea adevărată (Ioan 1, 9), frumusețea slavei" [147]. *Acelaşi*, Unul din Treime Îl descoperă pe Dumnezeu cel Unul în Treime. Cei trei ucenici împreună cu Moise şi Ilie văd *morphe Theou*, haina de lumină a Celui ce Se îmbracă „cu lumina ca şi cu o haină" (Psalmul 103), ei înşişi fiind plini de strălucire, fiind hristo*morfizați*[148], altfel nu L-ar fi văzut

considere ca față a Lui ceva ce poate fi văzut ca un chip definit, care nu este de fapt fața Lui, ci este un idol. Căci prin aceasta nu i-ar împlini în realitate dorința. Ci i-o împlineşte tocmai întrucât îl ține în conştiința că trebuie să urce tot mai sus, la nesfârşit, pe calea cunoaşterii lui Dumnezeu."

[145] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, 1993 p. 201.

[146] *Mineiul pe August,* Ed. a IV-a, EIBMBOR, Bucureşti, 1974, p. 66 sq.

[147] *Tomul aghioritic*, în *Filocalia* VII, 1977, pp. 418-419.

așa cum L-au văzut[149], deci minunea a fost asupra lor, Mântuitorul având tot timpul și strălucirea dumnezeiască. Experiența celor prezenți pe Tabor o vor avea mulți sfinți știuți de noi sau numai de Dumnezeu. De exemplu, Sfântul Simeon Noul Teolog ne vorbește minunat despre experiența luminii dumnezeiești în care este prezent Hristos Însuși. Lumina descrisă este imaterială, simplă, fără formă, necompusă netrupească[150], dar în aceasta Se face prezent / ia *formă (memorphomenos)* Hristos: *en amorpho memorphomenos photi*[151], o expresie unică în literatura patristică. Lumina este inteligibilă, deci are efect în primul rând asupra minții - *nous*, strălucește în aceasta, o purifică, o iluminează, o răpește în ekstaz la Dumnezeu. Spre deosebire de Evagrie și de alți predecesori, nu vorbește despre lumina naturală a minții, ci numai despre lumina dumnezeiască care ilumineză mintea din afară sau dinlăuntru. Lumina dumnezeiască este Dumnezeu Însuși în descoperirea Sa persoanei umane: „Lumina Ta, Dumnezeul meu, eşti Tu"[152]. Prin urmare, cu toate că Dumnezeu rămâne veșnic incognoscibil în ființa Sa, nepătruns în taina Sa, Se descoperă ca Persoană în lumină și: „Îl vom vedea așa cum este- *hoti opsometha auton kathos estin*", comuniune de iubire și iubire de comuniune, dăruită tuturor celor ce aleg în mod conștient și liber să se asemene cu Dumnezeu prin harul înfierii baptismale, al celorlalte Sfinte Taine și ierurgii, precum și prin nesfârșite strădanii duhovnicești:

„Iubiților, acum suntem fii ai lui Dumnezeu și ce vom fi nu s-a arătat până acum. Știm că dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea așa cum este" (1 Ioan 3, 2).

---

[148] Pentru explicații terminologice și conexiuni, v. lucr.n.: *Taina prezenței*, pp. 177-246.

[149] Sfântul Serafim de Sarov îi spunea ucenicului său: „Și tu ești acum în plenitudinea Duhului lui Dumnezeu; *altfel, nu ai putea să mă vezi așa cum mă vezi*", v: Vl. Lossky, *După chipul și asemanarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998, pp. 59-61.

[150] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imn*. 38, 64; 13, 4142, t.r, în Preot Prof. Acad. Dr. D. Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică*, p. 621.

[151] „În nota la această expresie, Arhiepiscopul Basile Krivocheine scrie: „Se poate observa caracterul antinomic al expresiilor Sfântului Simeon care preia dar nuanțează insistența avvei Evagrie Ponticul pe absența de forme, figuri și imagini ale lui Dumnezeu în experiența unirii minții cu Dumnezeu: Dumnezeu este fără formă și fără o figură, dar totuși se arată limpede, conștient și clar într-o anumită formă fără formă în care intră într-o relație de iubire caldă și de prietenie afectuoasă cu sufletul contemplativ („SC" 113, pp. 322-323)", Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 35 (de fapt *Mulțumirea I* n.n)., în *Cateheze, Scrieri, II,* Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 361.

[152] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imn*. 45, 6, în Preot Prof. Acad. Dr. D. Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică*, p. 622.

ARHIMANDRITUL PAULIN LECCA - DUHOVNICUL SEMINARIŞTILOR DE LA CARANSEBEŞ

Preot Dr. Ionel Popescu
Vicar eparhial admimistrativ al Arhiepiscopiei Timișoarei

Abstract:
The study sheds light on the figure of Archimandrite Paulin Lecca, the spiritual father who worked at the Theological Seminary in Caransebeș between 1968 and 1972, and who left indelible memories in the consciousness of his former students. His ascetic life, with philolocal accents, will leave its mark on those who will later occupy important positions in the administrative or educational structures of the Romanian Orthodox Church in the Western part of the country, which will lead some of them to write a few lines about their former spiritual father, teacher or headmistress.

Keywords:
Archimandrite Paulin Lecca, spiritual father, Theological Seminary of Caransebeș

Gândul de a creiona profilul moral-duhovnicesc și intelectual al arhimandritului Paulin Lecca, unul dintre cei mai căutați, ascultați, prețuiți și iubiți duhovnici ai Bisericii noastre, mă stăpânește de multă vreme.

Cunoscându-l încă de la 1 octombrie 1970, când am deschis porțile din lemn masiv ale Seminarului teologic din Caransebeș, unde părintele Paulin ne-a fost duhovnic, profesor și diriginte, am simțit că sunt dator față de el

cu această evocare, pe de o parte ca să împlinesc cuvântul sfântului Pavel, Apostolul Neamurilor, de a ne aduce „aminte de mai marii noştri" care neau învăţat cuvântul lui Dumnezeu (Evrei 13, 7), iar pe de altă parte, spre a-l face cunoscut generaţiilor actuale de preoţi, monahi, elevi seminarişti şi studenţi teologi, care au mare nevoie de asemenea părinţi duhovniceşti, modele de credinţă, slujire şi viaţă morală exemplară.

Părintele Paulin Lecca, pe numele de botez Victor, s-a născut la data 24 iulie 1914, în comuna Babele, judeţul Ismail (Basarabia), din părinţii Grigorie, învăţător, apoi preot în judeţul Bălţi şi Maria. După absolvirea claselor gimnaziale, a studiat Teologia la Seminarul şi la Facultatea din Chişinău, unde l-a avut profesor pe Ioan G. Savin şi a obţinut licenţa în anul 1956. Proaspătul absolvent de Teologie vine la Bucureşti şi audiază cursurile renumiţilor profesori Gala Galaction şi Nichifor Crainic, acestuia din urmă fiindu-i discipol apropiat[1]. La data de 29 septembrie 1957 este hirotonit preot[2], iar în „dramatica vară a anului 1940"[3], trece Prutul în România, din acest moment viaţa sa cunoscând o schimbare radicală. Astfel, veselul student teolog ia hotărârea de a se călugări, fapt ce stârneşte nu numai mirarea „tovarăşilor de petreceri", ci şi a profesorilor Nichifor Crainic şi Gala Galaction. Prin urmare, intră ca frate la mănăstirea Frăsinei, după război fiind călugărit sub numele de Paulin. În acest aşezământ monahal, cu rânduială athonită aspră, porneşte pe „calea cea strâmtă" a desăvârşirii, nevoindu-se cu „rugăciuni aprinse însoţite de lacrimi fierbinţi, rostite în chilie sau în miez de pădure, unde se refugiază adesea ...", până când „se umple de duh, de bucuria neasemuită, nemărginită şi continuă a credinţei dobândite şi mereu, zi de zi, noapte de noapte, întărite". A progresat atât de mult în credinţă, nădejde şi virtute, „încât nici cutremurul din noiembrie 1940 nu-l poate clinti din biserica în care, alături de alţi fraţi, mai slabi de înger, se închina"[4].

Volumul de memorii al arhimandritului Paulin Lecca, *De la moarte la viaţă*, „o carte cum nu s-a mai scris în limba română, o carte unică despre oameni de toate naţionalităţile, buni şi răi, despre oameni răi care se transformă în oameni buni şi despre oameni răi care împietresc în răutatea lor",

[1] Răzvan Codrescu, *Cine a fost Paulin Lecca*, în vol. *Ce este moartea?*, de arhimandrit Paulin Lecca, Ed. „Lumea Credinţei", Bucureşti, 2009, p. 156.

[2] Cf. *Actul Mitropoliei Moldovei şi Sucevei*, nr.14.262/1957.

[3] Valeriu Cristea, *Postfaţă* la volumul Paulin Lecca, *De la moarte la viaţă*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, p. 290.

[4] V. Cristea, *Postfaţă* la volumul *De la moarte la viaţă*, pp. 290-291.

cum o prezenta criticul literar Valeriu Cristea[5], descrie perioada de ucenicie a fratelui Victor în mănăstirea Frăsinei, deprinderea sa cu ascultarea, rugăciunea, tăcerea, dar și „frica de rutină, de mecanizare, de risipire și de mândrie de care cu greu scapă cei ce cântă și citesc la strană”[6]. Aici dobândește darul lacrimilor și conștientizează că este „o biată frunză pe valurile înfuriate ale lumii sau un călător ce rătăcește prin pustiu năzuind spre Patria cerească”[7].

După ce este făcut rasofor, se hotărăște să plece misionar în Transnistria, deși în sufletul său stăruia teama că, întorcându-se pe meleagurile natale, ar putea să cadă „din nou în mocirla din care abia ieșise”[8]. În sufletul său are loc o luptă teribilă, „ca o erupție de vulcan”, în urma căreia durerea „s-a revărsat prin lacrimi, vaiete și suspine”[9]. Paraclisul Maicii Domnului, la care participă în biserica mănăstirii Frăsinei, îndepărtează pentru totdeauna „sfâșierile lăuntrice” ale rasoforului Victor, iar, la ieșirea din biserică, „o pace și o liniște dumnezeiască” au coborât peste sufletul său[10].

În toamna anului 1941 pornește, așadar, spre Chișinău, unde petrece mai multe săptămâni cu familia, așteptând aprobarea autorităților bisericești pentru a pleca misionar în Transnistria. Primind aprobarea, pornește imediat spre Tighina, pentru obținerea vizei de trecere în Transnistria. În iarna grea a anului 1942, își începe misiunea de propovăduire a cuvântului Domnului și de predare a religiei în școală. Experiența trăită de rasoforul Victor Lecca în Transnistria și în școlile de la Odesa este terifiantă. Pe lângă problemele personale cu care se confruntă, lipsa hainelor, banilor, alimentelor, vede necazurile, nevoile și sărăcia oamenilor și neputința sa în fața acestor neajunsuri, „singurii prieteni care mă înțelegeau, mă iubeau, mă încurajau și mă îmbrățișau cu toată dragostea, fără să râdă de rupturile și de păduchii mei” fiind copiii pe care îi instruia, „acești îngerași pe care nu-i voi uita niciodată”, mărturisește părintele[11].

Referindu-se la activitatea misionară și didactică a rasoforului Victor Lecca, Valeriu Cristea afirma, pe bună dreptate, că „orele de religie ale fratelui de la Frăsinei se transformă într-o apostolică operă de evanghelizare.

[5] V. Cristea, *Postfață* la volumul *De la moarte la viață*, p. 294.
[6] P. Lecca, *De la moarte la viață*, p. 91.
[7] P. Lecca, *De la moarte la viață*, p. 94.
[8] P. Lecca, *De la moarte la viață*, p. 105.
[9] P. Lecca, *De la moarte la viață*, p. 105.
[10] P. Lecca, *De la moarte la viață*, p. 106.
[11] P. Lecca, *De la moarte la viață*, p. 154.

Misionarul are și un remarcabil talent pedagogic, care îl fereşte să se facă de râs, până şi în mijlocul claselor mari, cele mai recalcitrante”[12].

Pe la sfârşitul lui octombrie 1943, autoritățile militare au emis un ordin de arestare pe numele lui Victor Lecca, întrucât refuza încorporarea în armată. În declarația făcută atunci, rasoforul Victor scria că refuză să facă „serviciul militar şi războiul întrucât, pe lângă ororile războiului, înseşi principiile militare sunt în flagrantă contradicție cu principiile evanghelice şi legiferările sfintelor canoane”[13]. „Eu pun mâna pe armă dar nu împuşc oamenii care sunt frații mei. Nu vreau să omor pe nimeni. E păcat să omori, iar nu să pui mâna pe armă”[14]. Arestat la data de 1 noiembrie 1943, tânărul misionar se confruntă cu mizeriile unei închisori insalubre, cu trivialitățile unor oameni necredincioşi şi imorali. „Ceea ce mă cutremura până în străfundul sufletului – mărturiseşte el – erau mai ales înjurăturile la adresa lui Dumnezeu, la adresa lui Hristos”[15].

La data de 15 noiembrie 1943 este judecat în fața Curții Marțiale, fiind condamnat la moarte și confiscarea averii. Aşteptând punerea în aplicare a pedepsei, singura sa mângâiere este Biblia, adusă de părinții săi şi rugăciunea. După nenumărate încercări, suferințe şi lipsuri îndurate în închisoare, împreună cu alți condamnați la moarte: dezertori, comuniști, sectanți, este încarcerat la Timişoara, unde are parte de un tratament mai lejer. La 15 septembrie i s-a înmânat biletul de ieşire din penitenciar şi, după un scurt popas la fratele său, care era preot într-un sat din Vâlcea, revine la Frăsinei, „ca fiul risipitor”, fiind primit cu dragoste de „frații şi părinții săi iubiți, chiliuța, pădurea, păsările …”[16].

Pe lângă viețuirea în mănăstirea Frăsinei, ieromonahul şi mai apoi arhimandritul Paulin Lecca, a făcut parte din obştea mănăstirilor Govora, Antim – București, schitul Rarău şi Gologanu, iar în centrele eparhiale din Galați (1961-1968) şi București, a funcționat ca exarh[17].

[12] V. Cristea, *Postfață* la volumul *De la moarte la viață*, p. 291.
[13] P. Lecca, *De la moarte la viață*, p. 206.
[14] P. Lecca, *De la moarte la viață*, p. 268.
[15] P. Lecca, *De la moarte la viață*, p. 217.
[16] P. Lecca, *De la moarte la viață*, p. 288.
[17] Pavel Marcu, *Istoricul Seminarului teologic liceal Episcop Ioan Popasu*, Caransebeş, (1955-2008), teză de doctorat (mss.), Cluj-Napoca, 2012, p. 288.

Timp de patru ani, adică de la 1 octombrie 1968 și până la 1 martie 1972[18], părintele Paulin Lecca a funcționat ca preot duhovnic la Școala de cântăreți bisericești și Seminarul teologic din Caransebeș, calitate în care a predat seminariștilor Istoria biblică a Vechiului și Noului Testament, Explicarea Evangheliei și Apostolului, Noul Testament și, temporar, Omiletica, Pastorala și Catehetica.

Ca preot duhovnic, părintele Paulin Lecca a desfășurat, la seminarul din Caransebeș, o lucrare duhovnicească cu efect pe termen lung în inima tinerilor săi învățăcei veniți din părțile Banatului, din Hunedoara, Arad, Bihor, Sălaj și Satu Mare.

Experiența bogată dobândită la mănăstirea Frăsinei, în timpul activității misionare și didactice din Transnistria și Odesa, blândețea, răbdarea și dragostea de copii, tineri, de oameni în general, vorba dulce, fața luminată mereu de un surâs cald, privirea cuceritoare și iscoditoare și mai ales ținuta monahală impecabilă, ne-au impresionat profund pe seminariștii acelor ani, care ne-am atașat de el cu toată sinceritatea, admirația, prețuirea și afecțiunea noastră curată, sentimente pe care le păstrează până astăzi toți cei pe care i-am consultat în vederea alcătuirii acestui material.

Rugăciunea de dimineață și de seară, obligatorie, se oficia pe holul de la etajul școlii, unde era loc pentru cei aproximativ 300 de seminariști, preotul spiritual Paulin Lecca fiind nelipsit și de o punctualitate exemplară. În fiecare seară, Preacuvioșia Sa susținea o scurtă meditație, ilustrată cu o istorioară din Pateric și literatura patristică, tinerii seminariști gustând din plin frumusețea și profunzimea cuvintelor și învățăturilor sale.

În anumite duminici din timpul anului școlar, i-a însoțit pe elevii din anul V în practica omiletică și catehetică, așa numita „misiune" organizată în parohiile din jurul Caransebeșului. Unele predici și cateheze, rostite de elevi, le-a înregistrat și le-a trimis la mitropolie, fiind prezentate chiar Consiliului Eparhial[19]. Interesante și importante sunt apoi constatările făcute de preotul duhovnic Paulin Lecca în urma acestor misiuni, cum ar fi aceea că în parohia Slatina Timiș, la sfânta Liturghie, au participat și credincioșii romano-catolici[20].

Foarte bun cunoscător și mai ales trăitor al Sfintei Scripturi și învățăturii Sfinților Părinți, preotul spiritual Paulin Lecca a reușit să capteze interesul

[18] *Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Timișoarei*, în continuare *AAORT*, dos. C/51, partea II/1968, doc. nr. 5984/1968.

[19] Cf. *AAORT, Raportul nr.1289/3 martie 1971*, dos. C51/1971, vol. I.

[20] *AAORT, Raportul nr.1583/9 martie 1971*, dos. nr. 51C/1971, vol. I.

seminariştilor pentru aprofundarea acestor opere inegalabile ale spiritualităţii noastre creştin-ortodoxe. „Metoda didactică a profesorului spiritual Paulin Lecca – mărturiseşte protopopul dr. Ioan Bude din Timişoara, fost elev la seminarul din Caransebeş, era povestirea. Era un neîntrecut narator…, alături de care, pentru întâia oară, am pătruns cu emoţie în universul Bibliei".

Părintele profesor dr. Nicolae Morar, de la Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie din Timişoara, la rândul său elev al părintelui Paulin, precizează că „maieutica adoptată (de părintele, n.n.) a fost, eminamente, evanghelică. Povestirile biblice, din Vechiul şi Noul Testament, dublate de exegeze conjugate ale Sfinţilor Părinţi, aşezate în canonul pedagogiei moderne, au fost elemente de forţă ale artei sale, ale destoiniciei de a plăzmui caractere".

Un alt discipol al preotului spiritual Paulin Lecca, preotul profesor dr. Ioan Tulcan, fostul decan al Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Arad, îşi aminteşte că fostul nostru duhovnic s-a remarcat în faţa tinerilor seminarişti de odinioară prin trei aspecte importante:

- „deschiderea accesului spre înţelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi;
- slujirea cu trăire pilduitoare a sfintelor slujbe şi îndeosebi a sfintei Liturghii, care îi prilejuia experienţe duhovniceşti răscolitoare, însoţite de lacrimi;
- orientarea elevilor către cinematografie şi vizionarea, împreună cu ei, a unor filme considerate instructive şi analizarea acestora în ziua următoare la clasă. Cu acest prilej, reuşea să descopere în faţa tinerilor semnificaţiile duhovniceşti şi teologice nebănuite ale unor scene vizionate, aparent fără relevanţă".

Elevii seminarişti l-au perceput apoi ca un om bun, nu numai în raport cu ceilalţi profesori, ci mai ales în relaţia lui directă cu fiecare elev în parte. Modul lui de a se adresa unor copii: „frăţia ta!" sau „frăţiile voastre!", l-a apropiat pentru totdeauna de tinerii teologi, spune protopopul Ioan Bude.

O caracteristică ce l-a individualizat pe arhimandritul Paulin Lecca este aceea că „nu putea fi văzut vorbind de bunul Dumnezeu, fără să plângă. Era foarte sensibil, iar pentru el practic cuvintele aveau alt sens. El a ajuns la o curăţie, încât nu mai putea să considere pe nimeni păcătos. Dacă-i spuneai: „Părinte, acela este un ticălos, nu vrea să se îndrepte. Părinte, nu sta de vorbă cu el!", răspunsul era: „Nu, nu se poate, trebuie să fie un om bun!" În mintea lui lipsită de orice întunecime nu putea să încapă gândul că cineva ar fi păcătos…"[21].

[21] Drd. Stelian Gomboş, *Părintele Arhimandrit Paulin Lecca (1914-1996) - monahul scriitor, trăitor şi cărturar*, http://foaienaţională.ro.

Arhimandritul Paulin Lecca a fost, de asemenea, un slujitor și un predicator cu „carte și cu har", cum scria Marin Preda, asemenea altor duhovnici de marcă ai secolului al XX-lea: Ilie Cleopa, Arsenie Papacioc, Serafim Popescu, Teofil Părăian, Sofian Boghiu ș.a.

Așa cum s-a mai arătat, el impresiona mai ales prin lacrimile ce însoțeau momentul Prefacerii Sfintelor Daruri, când rostea cu tremur în glas: „Luați, mâncați…", „Beți dintru acesta toți…", „Ale Tale dintru ale Tale…" și când predica de pe amvonul istoricei catedrale „Sfântul Gheorghe" din Caransebeș despre Pătimirile și Jertfa Domnului nostru Iisus Hristos.

Fost ucenic al părintelui duhovnicesc Ioan Kulighin, al mișcării spirituale și duhovnicești „Rugul aprins" de la mănăstirea Antim, din București, arhimandritul Paulin Lecca a deprins multe din învățăturile folositoare împlinirii și cultivării rugăciunii inimii[22].

Pentru elevii care au studiat la Caransebeș, în perioada 1968-1972, „întâlnirea cu Părintele Lecca a fost tulburătoare. Aveam înainte chipul smereniei – se destăinuie preotul Nicolae Morar – dincolo de orice orgoliu disimulat. O imagine, pot afirma acum, filocalică. Ca dascăl și duhovnic, ne-a sporit cunoașterea și evlavia. A fost un avă al ideii și trăirii, un spirit angajat, care a reușit să așeze conștiințe dornice de așezare – adolescentine (ca ale noastre, discipolii săi) și mature (credincioșii de rând) – în albia existenței fericite".

Biblioteca personală a părintelui Lecca a fost mereu la îndemâna seminariștilor. Lui i se datorează, în mare parte, interesul tinerilor teologi pentru scrierile Sfinților Părinți, pentru clasicii literaturii ruse și universale. De la el am citit, pentru prima dată, „Paradisul pierdut" al lui John Milton, „Infernul" lui Dante, „Frații Karamazov" al lui Dostoievski, el ne-a călăuzit spre lecturarea operelor lui Gala Galaction, ne-a vorbit despre Vasile Voiculescu și despre teologii ruși din Occident.

Aceste trăsături duhovnicești și intelectuale ale preotului duhovnic Paulin Lecca, dragostea și prețuirea de care se bucura în rândul seminariștilor (pe care îi scotea uneori seara la cinematograful din centru, între orele 22-24, dar și în cartierul mărginaș al orașului, Balta Sărată, deși Regulamentul seminarului interzicea asemenea ieșiri) și al credincioșilor din oraș și împrejurimi, au deranjat pe mulți și mai ales pe reprezentanții autorităților represive ale statului comunist ateu (Securitatea și Departamentul Cultelor). Era

[22] Drd. S. Gomboș, *Părintele Arhimandrit Paulin Lecca (1914-1996)...*, http://foaienațională.ro.

prea multă trăire, prea multă duhovnicie la seminar, prea legați erau elevii de acest monah cu ținută filocalică și prea mulți credincioși căutau sfatul său duhovnicesc și rugăciunile sale. Așadar, de aici și până la a-l face pe duhovnicul seminarului colaborator al Securității nu a fost decât un pas. Nicolae Cornean, un bătrân maliţios şi frustrat că nu a reuşit să-şi depăşească modesta condiţie de bibliotecar, a lăsat un „jurnal" în care arunca cu noroi în preotul Veniamin (sic!) Lecca, „om al securităţii, un isteric care propunea Omiletică şi ghiftuia copiii cu toate aberaţiile"[23]. Antipatia manifestată de N. Cornean față de Paulin Lecca pare a-și avea rădăcina într-o sesizare pe care preotul duhovnic ar fi făcut-o la mitropolie în legătură cu el și cu pedagogul Ștefan Crișan. De altfel, într-un raport confidențial înaintat de preotul Ioan Teodorovici Centrului eparhial, la 17 noiembrie 1971, (neînregistrat) se arată că pedagogul amintit „manifestă dușmănie față de părintele Paulin Lecca și nu colaborează cu el. Întrebat de ce are această atitudine, mi-a răspuns că nu are nimic cu părintele Lecca, dar acesta l-a reclamat la Mitropolie atât pe el cât și pe dl. Nicolae Cornean, bibliotecarul seminarului, aducându-le acuze neîntemeiate"[24].

Referitor la modul de predare al preotului duhovnic Paulin Lecca, găsim informații în procesele-verbale redactate la 22 ianuarie 1969 și 24 februarie 1971 de către preotul Dumitru I. Găină, inspector general bisericesc la Patriarhia Română, cu prilejul inspecțiilor efectuate la Seminarul teologic din Caransebeș.

„Ora 12-13. Explicarea Apostolului, clasa a II-a, propunător ieromonah Lecca, spiritualul seminarului. Au fost ascultați doi elevi…; răspunsurile au fost destul de bune… Versetele sunt bine interpretate de cuviosul profesor, tânăr la catedră, dar înțelept întru cele duhovnicești. Lecția s-a încadrat în timp și a fost foarte reușită, elevii dovedind agerime în răspunsuri"[25].

„Ora 11-12. Istoria Biblică a Vechiului Testament, clasa a II-A, propunător ierom. Paulin Lecca. „Au fost ascultați mai mulți elevi… Răspunsurile au fost mulțumitoare. – Intervențiile profesorului au fost bune și au dus pe elevi la posibilitatea de a da răspunsurile așteptate. Lecția de zi: David… Expunerea a fost bună, cursivă și la obiect. – La fixarea cunoștințelor, elevii au

[23] Valeriu Leu, *Studii și documente bănățene (2)*, Ediție postumă îngrijită de Carmen Albert, Ed. „Mirton", Timișoara, 2011, p. 157.
[24] *AAORT,* dosar nr. C/51, vol. I/1971.
[25] *AAORT*, dos. C/51, partea II/1968.

povestit foarte frumos lecția, care pe lângă faptul că a fost reușită, s-a încadrat în timp”[26]. Unde sunt isteria și aberațiile?

La 1 martie 1972, preotul spiritual a fost obligat să părăsească seminarul, fiind însoțit până la gară, la orele nopții, fără învoire, de elevii din clasele mai mari. Plecarea sa a lăsat în sufletul tinerilor teologi o tristețe și un gol fără de margini.

După plecarea din Caransebeș, a revenit la Frăsinei, apoi a ajuns stareț la mănăstirea Arnota, județul Vâlcea, ctitorită de domnitorul Matei Basarab, unde preotul Traian Micoroi de la Arad și semnatarul acestor rânduri l-am vizitat, împreună cu soțiile, în vara anului 1986 și am trăit momente de negrăită bucurie. Acolo a trăit o vreme, „în deplină simplitate”, acest „om cald, care știa să plângă cu cei ce plâng, știa să râdă cu cei ce râd, știa să sufere cu cei ce suferă”[27].

„Viața Părintelui Paulin – scrie în continuare autorul citat – este o viață de căutare, un model și pentru cei care au avut privilegiul și binecuvântarea de a-l fi cunoscut, dar și pentru cei care nu l-au cunoscut, căci spre deosebire de mulți părinți duhovnicești care i-au învățat pe oameni fiind mari în Împărăția lui Dumnezeu, Părintele Paulin a și scris multe lucruri și acestea sunt foarte concentrate, foarte adânci”[28].

Deși nu a avut o viață liniștită, ci presărată adesea cu necazuri și lipsuri, cu răutăți și dușmănii, arhimandritul Paulin Lecca a reușit să dăruiască posterității câteva lucrări de certă valoare teologică, din păcate ajunse postum la cunoștința preoților și credincioșilor. Prima dintre acestea, *De la moarte la viață*, citată mai sus, este un roman memorialistic – cu caracter testamentar – personajul Victor Moldovanu fiind autorul însuși; *Ce este moartea?*, Ed. România Creștină, 1997, a fost numită un „catehism ortodox despre moarte, în care învățătura Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți este înfățișată într-o manieră simplă și sistematică” (Arhim. Ioasaf Popa, coperta 4 a volumului); *Frumosul divin în opera lui Dostoievski*, Ed. Discipol, București, 1998 (cel mai important studiu despre Dostoievski scris de un teolog român după faimosul curs „Dostoievski și creștinismul rus” al lui Nichifor Crainic) a făcut

[26] *AAORT*, dos. nr.C/51, vol I/1971.

[27] Protos. Ambrozie, Schitul Darvari, *Arhimandritul Paulin de la Mănăstirea Arnota (V), (1914-1998)*, în rev. „Epifania”, Alba-Iulia, iulie-august 1999, p. 14.

[28] Protos. Ambrozie, Schitul Darvari, *Arhimandritul Paulin de la Mănăstirea Arnota (V), (1914-1998)*, p. 14.

și obiectul unei conferințe organizată de ASCOR București; *Rugăciunea vameșului*, Ed. Christiana, București, 1998; *Cum să citim Biblia în învățătura Sfinților Părinți*, Ed. Sophia, București 1999[29].

Arhimandritului Paulin Lecca îi aparține și voluminosul tratat teologic *Adevăr și Pace*, Ed. Bizantină, București, 2003, despre care autorul concluzionează: „Am urmărit în paginile de mai sus adevărul și am aflat că singurul adevăr vrednic să fie cunoscut este Adevărul Întrupat; ne-am străduit în paginile de mai sus să statornicim pacea și ne-am încredințat că singura pace în care pot odihni inimile noastre este pacea lui Iisus. Tot ce este în afară de acest Adevăr e minciună, e eroare, e rătăcire și tot ce este în afară de această Pace e război, e tulburare, e răzvrătire”[30]. Preotul profesor dr. Constantin Coman apreciază că această lucrare a arhimandritului Paulin Lecca are o „valoare extraordinară, este un „tratat extins” foarte bine documentat, cu un „foarte riguros și adânc discurs propriu” și „o pledoarie pentru relevanța universală a Adevărului Bisericii… În plus, Părintele Paulin Lecca se dovedește un neîntrecut scriitor, folosind o limbă românească fermecătoare”[31].

Activitatea cărturărească a părintelui Paulin Lecca este întregită și de numeroasele articole publicate în diferite reviste bisericești, precum și de traducerile făcute din limba rusă, și anume: Igor Smolici, *Din viața și învățătura stareților*, Ed. Anastasia, București, 1997; Serghei Bulgakov, *Icoana și cinstirea sfintelor icoane*, Ed. Anastasia, București, 2000, lui datorându-i-se și una dintre versiunile românești ale *Pelerinului rus*, Ed. Sophia, București, 1998[32].

Având probleme de sănătate și fiind ostenit de greutățile, lipsurile și necazurile suferite, dar cu bucuria duhovnicească a lucrului împlinit, părintele profesor, duhovnic și exarh Paulin Lecca și-a înaintat demisia către Înaltpreasfințitul Părinte Mitropolit Nicolae, cu motivația că „fiind bolnăvicios și înaintat în vârstă, nu-mi pot îndeplini toate îndatoririle privitoare la disciplina și supravegherea elevilor. Totodată – scria el – Vă rog să-mi dați binecuvântarea de a mă reîntoarce la mănăstirea mea de metanie (Frăsinei, n.n.) ori, dacă boala mea se va agrava, la Casa sanatorială de la mănăstirea Dealu”[33].

[29] Apud Răzvan Codrescu, *Cine a fost Paulin Lecca*, în vol. *Ce este moartea?*, pp. 156-158.
[30] P. Lecca, *Adevăr și Pace*, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 461.
[31] P. Lecca, *Adevăr și Pace*, *Nota editurii*, pp. 5-6.
[32] R. Codrescu, *Cine a fost Paulin Lecca*,
[33] *AAORT*, dos. nr. /1971, actul nr.444-C/1972.

Ultimii patru ani ai acestei vieți pământești (1994-1998) i-a petrecut în armonia rugăciunilor și cântărilor duhovnicești la mănăstirea de călugărițe Rogozu, Vrancea. Acolo s-a săvârșit din viață, la 30 ianuarie 1998, fiind înmormântat în cimitirul așezământului monahal[34], nu departe de biserica în care a slujit.

[34] *Informații*: monahia Serafima Pricop, stareța mănăstirii Rogozu.

DOI EROI ÎNTRE VIOLENȚĂ ȘI SPERANȚĂ: AVRAM IANCU ȘI AXENTE SEVER[1]

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile Leb
Universitatea „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie

Abstract:

The study deals with the issue of the Romanian Revolution of 1848, following the actions of two of its leaders, the revolutionary Avram Iancu, of Orthodox confession, and Axente Sever, of Greek-Catholic confession, and the relationship of the Romanian revolution with the Hungarian one led by Lajos Kossuth. Their actions are analyzed within the relationship between violence and negotiation of the two leaders. A. Iancu, S. Axente and the other Romanian revolutionaries chose the path of hope, of the hope that their alliance with the Austrians would bring freedom and recognition of the Romanian nation, which did not happen immediately, but their actions remained strongly imprinted in the consciousness of the Romanian people.

Keywords:

Avram Iancu, Axente Sever, Revolution of 1848, Pashoptists, History of the Romanian Orthodox Church

Tema propusă nouă spre cercetare, privitoare la *Etica violenței*, este una, pe cât de importantă, pe atât de dificilă. Dealungul a mii de ani, s-au scris cărți întregi care analizează problema naturii umane din punct de vedere filozofic, teologic, psihologic, sociologic și științific, și

[1] Referat prezentat în cadrul Seminarului Internațional de Medicină și Teologie, Secțiunea Istorie: Etica violenței. Cluj-Napoca/Bistrița, 16 aprilie 2024.

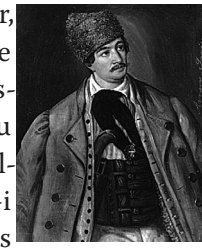
în toate cazurile există atât argumente care justifică violența, cât și argumente contrare. Din punct de vedere teologic, violența, sub orice formă, este condamnată. Să nu uităm nici faptul că un număr imens de creștini au devenit martiri în urma suferințelor cauzate de violențele la care au fost supuși. Nu insistăm aici asupra acestei probleme, dar ni se pare interesantă concluzia la care a ajuns profesorul spaniol Israel Parada, într-unul din studiile dedicate problemei violenței. Iată ce spune acesta: „În cele mai multe cazuri, folosirea violenței, oricare ar fi aceasta, nu este justificată, mai ales atunci când urmărește să demonstreze supremația unei persoane sau a unui grup de oameni asupra altora. Cu toate acestea, în unele situații foarte specifice poate fi justificată ca fiind singurul mijloc de autoapărare sau de apărare a altora. În aceste cazuri, justificarea folosirii violenței se bazează pe ideea că celălalt a folosit-o primul și că, prin urmare, avem dreptul să răspundem în același mod. Cu toate acestea, este adesea dificil să se determinne cu siguranță prima piatră. Acest lucru este deosebit de dificil în cazul războiului, mai ales având în vedere manipularea media suferită din ambele părți."[2]

În contextul acesta pot fi mai bine înțelese și acțiunile celor doi eroi transilvăneni, Avram Iancu și Axente Sever, pe care-i vom prezenta în cele ce urmează. Ei nu pot fi înțeleși decât în contextul evenimentelor din timpul revoluției de la 1848-1849, din Transilvania, având în vedere realitățile vremii și idealurile pentru care cei doi au participat la luptele de atunci. Se știe bine că anul 1848 denumit, pe bună dreptate, „primăvara popoarelor", găsea Transilvania și Ungaria sub stăpânirea Imperiului Habsburgic. Dorința de libertate a popoarelor europene a cuprins și popoarele acestui conglomerat imperial, între care și pe români și unguri. Numai că, așa cum bine surprinde unul dintre cercetătorii mai noi[3], evenimentele de la 1848 din Transilvania au pus față în față două popoare ale căror idealuri dealungul istoriei erau foarte diferite: pe de o parte românii majoritari erau stăpânii de drept ai Țării Ardealului, în care s-au născut și asupra căreia au legitimitatea totală conferită de istorie de a stăpâni, iar pe de altă parte ungurii, popor apărut în Ardeal și în Europa relativ târziu. Migratori cruzi și oportuniști, ajutați și

[2] Israel Parada, *Ce ste violența?*, Online, 14.04, accesat 4/14/2024.

[3] Emanuil Rus, *Avram Iancu și Lajos Kossuth sau românii și ungurii în Revoluția de la 1848 în viziunea lui Silviu Dragomir*, în vol. *Teologie și istorie. In honorem pr. prof.univ. dr. Alexandru Moraru*, editat de Gabriel-Viorel Gârdan și Cosmin Cosmuța, Presa Universitară Clujeană, 2014, pp. 631-648.

de unele împrejurări istorice, aceștia au reușit să domine o bună bucată de vreme multe popoare europene vechi. Cu timpul, și-au inventat „un soi de superioritate etnică, de exclusivism național, evident, false și nesusținute de vreun argument istoric peremptoriu, în virtutea cărora au devenit repede niște naționaliști exclusiviști (cum sunt mulți dintre conducătorii lor și astăzi), nerecunoscându-i pe români ca națiune liberă și demnă în propria lor țară."[4] Deși ideile revoluționare care au cuprins întreaga Europă erau aceleași, nici la 1848 interesele românilor și ale ungurilor nu au coincis, ajungând să lupte unii împotriva altora, având o gândire socială și viziune geopolitică diferită, ceea ce reiese atât din atitudinea conducătorilor, cât și din participarea maselor populare la desfășurarea evenimentelor.



Avram Iancu, conducătorul de necontestat al românilor, s-a bucurat de o cinstire deosebită, precum și de o foarte bogată literatură, întrucât personalitatea sa covârșitoare s-a impus în istorie, care l-a receptat ca pe un adevărat „erou național și martir al neamului". Faptele lui au intrat în folclor, „Crăișorul Munților" fiind cunoscut de bătrâni, care-i admiră înțelepciunea, dar și de copii care-i admiră mai ales vitejia. În cele ce urmează, noi vom reda doar câteva din momentele importante la care Avrămuț a participat și le-a condus ca un adevărat general de armată. Cea mai bună monografie dedicată „Crăișorului munților" rămâne, până astăzi, lucrarea profesorului Silviu Dragomir, cea mai nouă reeditare, din 2022, purtând titlul *Avram Iancu. O viață de erou.*[5] Și tocmai pe când se credea că nu s-ar mai putea spune prea multe noutăți pe această temă, o nouă lucrare coordonată de Ela Cosma și Attila Varga, *Avram Iancu – 150 de ani de la moarte,*[6] aduce o serie de noutăți referitoare la viața eroului nostru, și pe care le vom folosi în rândurile care urmează.

Avram Iancu descindea dintr-o veche familie de moți iobagi de pe valea Arieșului mic. Cel dintâi strămoș cunoscut din neamul lui este bunicul său

[4] Emanuil Rus, *Avram Iancu și Lajos Kossuth...*, p. 631.

[5] Silviu Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, Ediție îngrijită de Ioan Bolovan și Sorin Șipoș, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2022.

[6] Ela Cosma și Varga Attila, (coord.), *Avram Iancu – 150 de ani de la moarte. Studii și comunicări*, Editura Argonaut & Editura Mega, Cluj-Napoca, 2023. O trecere în revistă a celor mai recente studii despre Avram Iancu o face, în același volum, Mircea – Gheorghe Abrudan, *O sută cinci zeci de ani de la trecerea în eternitate a lui Avram Iancu. O retrospectivă editorială asupra anului 2022* , la pp. 57-68.

Gheorghe Iancu, despre care se știa, la 1872, că era preot ortodox în satul Vidra de Sus și că în anul 1784 a participat la răscoala lui Horea. Era și rudă cu acesta, întrucât fratele bunicului lui Avram Iancu a fost Horea, ale cărui chip și fapte vor fi fost încă vii în familia viitorului revoluționar de la 1848. Gheorghe Iancu, decedat înainte de 1812, a avut șapte copii, patru fete – Sântioana, Maria, Zamfira și Ana – și trei băieți – Alisandru, tatăl viitorului nostru erou, Avram și Ioan. Despre tatăl lui Avram Iancu, Alisandru (1787-1855), se știe că a fost pădurar, apoi jude domenial și că a făcut școala primară în sat și, probabil, pe cea din Câmpeni. Se spunea despre el că era un țăran destoinic, chibzuit, cumpătat, inteligent și onest, iar Iosif Vulcan îl caracteriza în 1869 astfel: „Alesandru Iancu au fostu unul dintre cei mai respectați locuitori din satu (...). Alesandru Iancu era omu foarte deștept; de la natură avea minte ageră, a învățat și carte și a fost mult timp jude comunal și gornic de păduri..."[7] în Vidra de Sus. Mama lui Avram Iancu, Maria Gligor, era numită Maria mică, fiindcă era o femeie mică de stat, dar frumoasă, înțeleaptă și harnică, având părul bălai și ochii albaștri. Provenind amândoi din familii cu dare de mână, având și susținerea celor două familii, cei doi tineri și-au făcut o frumoasă gospodărie proprie.[8] Ca jude și gornic, Alisandru Iancu nu resimțea apăsarea stăpânirii străine la fel de mult ca ceilalți moți, căci slujba îi aducea anumite foloase și scutire de sarcini umilitoare. Totuși, se simțea și el prins în chingile rușinoase ale șerbiei.[9] În casa lui Alisandru și Maria Iancu s-au născut doi băieți, Ioan în anul 1822 (decedat în 1871) și Avram în vara anului 1824, fără a se cunoaște data și ziua.[10] Bucurându-se de o situație materială bună, cei doi copii au fost trimiși la învățătură, școala primară făcând-o în satul natal, în crângul Târsa, unde l-au avut învățător pe Mihai Gomboș. Băiatul cel mare fiind un tânăr blând, isteț, sârguincios și bun cântăreț, a continuat apoi studiile ajungând preot ortodox în propriul sat.[11] După școala din sat, Avrămuț a fost mutat de părinți la Poiana Vadului

[7] Silviu Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 87; Florian Dudaș, *Avram Iancu, eroul românilor*, Editura Lumina, Oradea, 1993, pp. 7-8; Florian Dudaș, *Avram Iancu în tradiția poporului român,* Editura Facla, Timișoara, 1989, pp. 12-13 (noi vom folosi această ediție); Anton Moisin, *Istoria Transilvaniei,* vol. V, Editura Imago, Sibiu, 2003, pp. 432-433;

[8] Fl. Dudaș, *Avram Iancu în tradiția poporului român*, p. 14.

[9] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 88.

[10] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 87; Fl. Dudaș, *Avram Iancu în tradiția poporului român*, pp. 17-18.

[11] Fl. Dudaș, *Avram Iancu în tradiția poporului român*, p. 22.

și Câmpeni, unde l-a avut dascăl pe Moise Ioanete, plin de râvnă pentru ridicarea poporului său și de sub mâna căruia au ieșit numeroși preoți și cărturari, care au jucat roluri de frunte în viața moților. Și nu este deloc întâmplător faptul că unul dintre fiii dascălului, Petre, va servi mai târziu ca tribun, sub comanda lui Iancu.[12] Știind că doar prin învățătură fiul său va putea ajunge la libertate, în anul 1937 Alisandru Iancu l-a înscris pe Avram la Gimnaziul din Zlatna, pe care l-a absolvit în anul 1841. În același an s-a înscris apoi la Liceul Piarist din Cluj, iar din anul 1844 a urmat Facultatea de Drept din Cluj, unde a cunoscut mediul universitar, cu noile idei despre libertate și egalitate, care preocupau nu doar pe profesori și studenți, ci, mai ales pe guvernanți și pe politicieni. Dacă în timpul liceului clujean Avram a continuat să observe disciplina impusă de piariști, la facultate, ca „cetățean academic" se bucura de unele drepturi pe care înainte nu le avea. Se simțea liber, socializând atât cu studenți români, cât și cu unguri, fără a neglija studiile, dar și ajuta adeseori pe colegii mai lipsiți, cu cărți, cu haine și, uneori, chiar cu bani. O spune Ștefan Moldovan în amintirile sale.[13] În cursul întâi de filosofie, din anii 1842-1843, Iancu a avut un mare număr de colegi români, cei mai mulți fii de preoți sau de iobagi: Vasile Fodor, George Anca, Iosif Cergedi, Nicolae Chiorean, Dumitru Maior, Iacob Mureșianu, Aron Pop, Nicolae Pop, George Popovici, Ioan Prodan, Dimitrie Rodina, Vartolomei Mețianu, Petru Popovici, Sebastian Popovici și Nicolae Rusu. Fii de nobili erau Ioan și Iosif Hosszu din Chioar și Alexandru Lemeni din Someș, iar părinții lui Constantin Ioan din Brașov erau negustori bogați. Erau, așadar, douăzeci de tineri români, față de doisprezece maghiari care frecventau cursul regulat.[14] Tot ridicat era și numărul studenților români și la Facultatea de Drept, Nicolae Popea amintindu-și de câțiva dintre ei: Alexandru Pop (Papiu Ilarianu), Petru Roșca, Ioan Pinciu, Amos și Alexandru Tordășianu, frații Hodoș, Bucur Găetan, Vasile și Ladislau Buteanu, Ioan Balomiri, Ioan Rațiu, Gavrilă Man, Simon Pop Moldovan, Matei Pop Grindeanu, Dionisie

[12] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, pp. 96-97.

[13] Ștefan Moldovan, în vol. *În amintirea aniversării a cincizecea a Gazetei Transilvaniei, 1838-1888,* Brașov, 1888, p. 22; Fl. Dudaș, *Avram Iancu în tradiția poporului român*, p. 29

[14] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, pp. 100-101; Nicolae (Neagoe) Popea, *Memorialul arhiepiscopului și mitropolitului Andrei Baron de Șaguna sau luptele naționale politice ale românilor, 1846-1873*, Sibiu, 1889, p. 3746; Vezi și Axente Banciu, *Studenții academiei din Cluj de acum un veac*, în „Anuarul Institutului de Istorie Națională", vol. IX, Cluj, 1943, pp. 477-498.

Tobias, Constantin Panțu, Ioan Oros, Petru Brate, George Roman, Nicolae Vlad, Cărpinișanu, Casian (Kassay), Cacoveanu, Elisei Armatu, Ieremie Verzea, Radu Popea, Ioan Axentie, I. Moga, Zaharie Moga, Iuliu Mihali și Simonis. Nu trebuie uitați nici alți câțiva studenți contemporani cu Iancu: Ioan Pipoș, Victor Pipoș, Ioan și Nicolae Bârle, Vasile Gherasim, Iacob Bologa, Constantin Roman, Ioan Lupan, Constantin Secărianu, Iosif Șuluțiu, Moise Tănase, Aron Pumnul și alții. Toți aceștia merită să fie amintiți, întrucât mulți dintre ei au deținut roluri importante în cursul revoluției de la 1848, unii dintre ei fiind chiar colaboratorii Iancului (amintim aici doar pe Axente Sever și Alexandru Papiu Ilarian), iar alții făcând parte din rândurile burgheziei românești, cu un aport deosebit la propășirea neamului românesc.[15] Aici, la Cluj, generația lui Avram Iancu și Papiu Ilarian a asistat la tendințele dușmănoase care s-au înfiripat în anii '40 ai veacului revoluționar. Ei se pregăteau să le facă față, deși nădăjduiau că cele două popoare, român și maghiar, sortite de istorie să trăiască împreună, vor găsi calea ce duce la înțelegere.[16] Din păcate, curând lucrurile vor lua o întorsătură pe care ei nu și-o doreau.

După terminarea studiilor juridice (avea vârsta de 22 de ani), ca mulți alți tineri români, Avram Iancu a încercat să ocupe o funcție în administrația statului, solicitând să fie primit într-o slujbă de practicant fără salariu. Însă cererea lui a fost respinsă de guvernul din Cluj fiindcă provenea dintr-o familie de iobagi, iar astfel de funcții erau acordate doar nobililor. Ca urmare, după câteva săptămâni, Avram Iancu s-a înscris cancelist la Tabla Regească (Curtea de Apel a Transilvaniei) din Târgu Mureș, iar în martie 1848 a reușit să ia examenul de avocat. Sejurul de la Târgu Mureș a fost deosebit de benefic pentru el pentru cristalizarea ideilor revoluționare de mai târziu și prin cunoașterea multora dintre viitorii lui tovarăși de arme: Nicolae Bârlea, Iacob Bologa, Ioan-Buteanu, Petru Dobra, Vasile Fodor, Iosif Hodoș, Ilie Măcelariu, Florian Micaș, Alexandru Papiu-Ilarian, Ioan Oros, Ioan Pinciu, Dionisie Pop Marțian, Samuil Poruțiu, Nicolae Solomon, Iosif Sterca-Șuluțiu, Dionisie Tobias, Amos Tordășianu. Și tot atunci i-a cunoscut Nicolae Vlăduțiu, viitor prefect de legiune, și pe Nicolae Mureșan, viitor tribun în timpul revoluției.[17]

[15] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 102.
[16] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 103.
[17] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, pp. 107-108.

Silviu Dragomir, cel mai mare specialist în Revoluția de la 1848 din România, spunea în monografia dedicată Iancului, că trăsătura fundamentală a Crăișorului Munților era dorul de libertate, care, sădit încă din copilărie în sufletul lui, nu se va stinge niciodată.[18] Instrucția și educația asimilate în școala primară, gimnaziu sau liceu, nu i-au atenuat această trăsătură și nici nu i-au afectat sentimentele patriotice și conștiința că aparține unui neam măreț, la demnitatea și independența căruia au atentat numeroase alte nații. Nu și-a pierdut nici credința adevărată, strămoșească. În ciuda politicii de deznaționalizare duse de autoritățile maghiare și a presiunii exercitate de catolici prin dascălii școlilor pe care le-a urmat, Avram Iancu a rămas un creștin ortodox adevărat, apărător al drepturilor și libertăților poporului său.[19]

Primele informații despre revoluția de la Viena au ajuns în Transilvania la 21 martie 1848, aduse și răspândite de ziarele de la Pesta. Lumea era cuprinsă de valul revoluției care stătea sub deviza „libertate, egalitate, fraternitate, și curând evenimentele au luat o amploare deosebită. La 22 martie, canceliștii din Târgu Mureș (200 de tineri de toate naționalitățile) au adresat împăratului austriac un memoriu, care, acoperit de semnături, a fost prezentat, la 24 martie, primarului orașului Târgu Mureș. Nouă cancelişti români, între care Papiu Ilarian, Samuil Poruțiu și Avram Iancu, duși de valul însuflețirii dezlănțuite, și-au dat acordul. Numai că tinerii maghiari înțelegeau altfel principiile memoriului. La 25 martie, ei au organizat o manifestație patriotică la care au fost invitați și tinerii români. Aceștia au aflat că obiectivul principal al tineretului maghiar era „uniunea cu patria soră" și abia după aceea eliberarea maselor largi din jugul șerbiei. Cu toate că inițial și tinerii români au fost de acord cu principiile libertăților proclamate de revoluția ungară, ei au ținut să precizeze, prin glasul lui Alexandru-Papiu Ilarian, următoarele: „Ca român, semnez petiția cu condiția ca, în cazul când s-ar realiza drepturile poporului și egalitatea sa, să se asigure tuturor națiunilor de limbă felurită din Transilvania și Ungaria existența națională și limba maternă, iar eliberarea din iobăgie să se îndeplinească fără nici o despăgubire bănească, deoarece țăranii au plătit destul, chiar prea mult, timp de mai multe secole, de când nobilii le uzurpă nu numai drepturile civile, ci și pe cele sacre umane". Însă întrunirea a refuzat să înregistreze declarația cancelиștilor români, ceea ce l-a determinat pe Samuli Poruțiu ca, la întrunirea

[18] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 94.
[19] E. Rus, *Avram Iancu și Lajos Kossuth...*, p. 632.

canceliștilor români din seara aceleiași zile, să ceară cuvântul și să spună „să nu li se pretindă a fi toate numai ungurește... Pentru ce să fie chiar și Dumnezeu ungur? Să jurăm pe Dumnezeul popoarelor!". Răspunsul canceliștilor maghiari nu lăsa, însă, nici urmă de înțelegere: „Uniune sau moarte! Să ne unim cu Țara Ungurească, pentru că altfel pierim!" Maghiarii nu admiteau nici o concesie. Replica primită de Poruțiu din partea scriitorului maghiar Urházy era limpede: „Domnia Ta ai semnat doar uniunea! Domnia Ta, cetățene Poruțiu, ești de-acum ungur!"[20] La această manifestare a fost prezent și Avram Iancu, care înregistra o primă decepție cauzată de naționalismul îngust al revoluționarilor maghiari. Aceștia, văzând poziția neclintită a românilor, îi vor supraveghea cu mare atenție pe Iancu și tovarășii săi, care țineau legătura cu Blajul acelor zile prin Nicolae Bârle și prin care au aflat că, pe Duminica Tomii din același an, acolo se va organiza o adunare, cu scopul „de a se face pașii necesari în cauza națională".[21]

Era vestea pe care o așteptau cu toții. După terminarea stagiului la Târgu Mureș Iancu, împreună cu Samuil Poruțiu și Florian Micaș s-au îndreptat spre Blaj, unde au sosit la 1 aprilie și au participat la o consfătuire politică. De acum, hotărârea era luată. Iancu s-a întors, la moții săi, unde a partcipat la întrunirile convocate de Simion Balint și Ioan Buteanu, împreună cu care va începe pregătirea românilor din Câmpeni și din satele de pe Râul Mare și Râul Mic, pentru ceea ce va urma. Socotit de către guvern drept „primejdios", Iancu a fost invitat la Târgu Mureș, de președintele Tablei regești, cu intenția de a fi arestat, dar a scăpat, spre deosebire de tânărul avocat Florian Micaș, care a fost prins. După un popas la Blaj, pentru a se informa despre hotărârile politice ale fruntașilor români, Iancu a plecat în munți, unde îl întâlnim la 6 aprilie 1848. La scurt timp, Iancu se adresa moților făcându-le cunoscute principiile enunțate de Simion Bărnuțiu în Manifestul său, pe care Iancu și l-a însușit. El le spunea moților săi: „Cereți mai vârtos să se șteargă iobăgia, pentru că, lucrând pe nimica de vreo zece sute de ani în brazdele domnilor, ați plătit și de o sută de ori pământul care vă dădea hrana vieții de pe o zi pe alta, cu atât mai mult că l-ați plătit degeaba, pentru că acela a fost al vostru și pentru el s-a vărsat sângele strămoșilor voștri... Să caute, de aceea, cu toții, a se uni cu poporul, declarând fără sfială ungurilor că nu se odihnesc până ce nu se va recunoaște prin lege națiunea română și

[20] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, pp. 111-113.
[21] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 115.

până ce nu va fi reprezentată în dietă, pentru a putea judeca în ce chip și sub ce condiții să se unească cu Țara Ungurească".[22] Bărnuțiu o spusese într-o formulă mai scurtă, dar mai pregnantă: „Nu ne unim cu ungurii înainte să avem dreptul de-a trata cu ei de la națiune liberă la națiune liberă".[23] Tot la Blaj, Iancu a aflat că guvernatorul Transilvaniei, contele ungur Teleki, a oprit adunarea convocată pe ziua de 30 aprile 1848, la Blaj, cerând episcopului greco-catolic Ioan Lemeni să întrunească la o altă dată un număr mic de clerici și de conducători laici pentru redactarea unui memoriu către dieta Transilvaniei și a fost trimis în munți pentru a-i liniști pe moți și pentru a pune capăt adunărilor poporului. După Paști, autoritățile ungare din Transilvania au declarat starea de asediu și au început să ridice „furci" (spânzurători) prin satele românești, pentru a-i speria și a-i determina să nu participe la Adunarea Națională de la Blaj din 30 aprilie. Epscopul Lemeni, cunoscut ca adept al unirii Transilvaniei cu Ungaria, a interzis preoților săi să se prezinte la adunare, iar coloanele de țărani români au încercat să fie oprite prin diferite metode: amplasarea de trupe pe traseul acestora, interdicța de a trece podurile, confiscarea tuturor ambarcațiunilor cu care se puteau trece râurile, etc. Cu toate acestea, adunarea românilor din duminica Tomii s-a ținut într-o atmosferă încărcată, chiar fără aprobarea guvernatorului Transilvaniei.[24] Sub președinția lui Simion Bărnuțiu, fruntașii românilor au formulat revendicările românești și au discutat programul Adunării Naționale. Iancu, Buteanu și Papiu Ilarian, care aveau cu ei 2000 de moți, au fost primiți cu entuziasm și au ținut cuvântări însuflețitoare, prezentând revendicările românilor și acordând o atenție deosebită eliberării de sub jugul iobăgiei. Reprezentanții autorității publice, în prezența armatei care trebuia să intimideze poporul, veniseră cu gândul de a citi ordinul de dizolvare a adunării, fără să reușească acest lucru. Ba, mai mult, mulțimea începuse să-și bată joc de neputința guvernului, așa încât comisarii guvernamentali au fost nevoiți să le dea tribunilor români certificate de bună purtare și asigurarea că atitudinea lor nu va avea nici o consecință. Era o primă victorie. Faptul că autoritățile au fost neputincioase în fața mulțimii strânse la Blaj l-a convins pe Iancu și pe ceilalți că măsurile nedrepte ale stăpânirii pot fi înfrânte dacă se lovesc de voința maselor, fapt pentru care, la 1 mai 1848, acesta, s-a

[22] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, pp. 121-122.
[23] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 122.
[24] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, pp. 123-124.

întors în fruntea moților săi în Munții Apuseni pentru a „lămuri poporul" și pregăti pentru Adunarea Națională ce urma să se întrunească la Blaj, în data de 3/15 mai 1848.[25] Avea alături de el și pe învățătorul Clemente Aiudeanul din Câmpeni. De acum, moții au încetat să se mai considere iobagi, refuzând să mai presteze slujbe iobăgești și să mai plătească taxele urbariale. Pentru a-i potoli, autoritățile maghiare l-au trimis pe șpanul Lázár, la 5 mai 1845 în Vidra de Sus, pentru a le vorbi românilor. Era o zi de duminică, oamenii erau la biserică, iar când șpanul a început să vorbească, moții l-au întrerupt. Aflând că le-a fost citită românilor o proclamație, a cerut-o, iar Alisandru Iancu, tatăl lui Avram, care avea o copie, i-a dat-o, iar eroul nostru i-a citit-o. Ea începea cu cuvintele „Soarele vecinicei dreptăți, libertatea a răsărit și cu o dulce nutrire încălzește inimile tuturor popoarelor, cari prin veacuri au fost apăsate de tiranismul unei clase privilegiate". Terminând citirea, Iancu a adăugat din partea lui: „Românii nu vor cerși libertatea de la unguri, ei sunt destul de tari ca să și-o stoarcă prin luptă".[26]

Marea Adunare Națională de la Blaj, din 3/15 mai 1848 era prezidată de episcopii Ioan Lemeni de la Blaj și Andrei Șaguna de la Sibiu.[27] La 15 mai, Iancu sosea la Blaj în fruntea celor 10.000 de moți ai săi, organizați și disciplinați militărește, fiind primiți din partea celor 30.000 de români „cu strigăte nedescriptibile de bucurie".[28] Iancu a participat la toate întrunirile și a vorbit românilor, explicându-le revendicările națiunii române din Transilvania, iar moții săi au asigurat paza adunării la care, alături de românii transilvăneni, participau și revoluționari moldoveni și munteni. Iancu, împreună cu Buteanu, Papiu Ilarian și alți prieteni ai săi, au fost primiți în Comitetul Național, care avea ca președinte pe episcopul Andrei Șaguna, iar ca vicepreședinte pe Simion Bărnuțiu. Prima măsură a acestui Comitet a fost trimiterea a două delegații românești, una la Viena, pentru a prezenta împăratului cererile românilor, iar o alta la Cluj, pentru a le prezenta Dietei Transilvaniei.[29]

După Adunarea de la Blaj conflictele dintre țărani și moșieri au sporit, întinzându-se înlăuntrul țării, ceea ce a determinat autoritățile să treacă la

[25] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 124.
[26] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 126.
[27] Mircea Păcurariu, *O viață închinată Bisericii și neamului: Sfântul Ierarh Andrei Șaguna*, Sibiu, 212, pp. 75-117.
[28] Cornelia Bodea, *1848 la români*, vol. III, Editura enciclopedică, București, 1998, p. 73.
[29] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, pp. 128-129.

măsuri represive, guvernatorul Iosif Teleki ordonând chiar „execuții militare", care băteau oamenii, îi arestau și le prădau averile. La 4 iunie, baronul Pereny a înaintat un raport despre situația din Munții Apuseni, iar, ca urmare, la 6 iunie 1848, comisarul guvernului din Pesta a ordonat să fie luate măsuri severe împotriva lui Avram Iancu[30]. Acesta se afla atunci la Sibiu, unde a aflat că guvernul Transilvaniei, întrunit în ziua de 29 mai la Cluj, a decretat unirea Transilvaniei cu Ungaria, fără să discute memoriul românilor, deși aceștia constituiau majoritatea populației din Transilvania (1.250.000, față de cca 600-700.000 maghiari și 250.000 de sași). Aceeași dietă a mai hotărât dizolvarea Comitetului Național Român de la Sibiu și amenința cu pedepse aspre pe oricine ar îndrăzni să mai convoace adunări.[31] Membrii Comitetului, care duceau tratative cu sașii, mai sperau într-o înțelegere și cu maghiarii și așteptau limpezirea apelor. Din păcate, în zilele acelea s-a produs măcelul de la Mihalț, plănuit de baronul Banffy, comitele suprem din Alba de Jos, pentru a pedepsi pe iobagii români care au ocupat cu puterea un petic din moșia domnească. Trupele de grăniceri secui și gărzile naționale maghiare din Aiud au tras în mulțime, omorând 12 țărani și rănind câteva zeci dintre ei. Comitetul Național Român s-a întrunit de urgență a protestat și a cerut de urgență o anchetă severă, precum și sancționarea celor vinovați. Iancu fusese prezent la discuții, dar revoltat, a doua zi (5 iunie 1848), după ce a vorbit cu Bărnuțiu și Barițiu, a plecat în Țara Moților, ferm hotărât să organizeze rezistența armată[32]. Silviu Dragomir sintetizează situația în câteva cuvinte spunând: „Dizolvarea comitetului, votarea uniunii de către Dietă și vărsarea de sânge de la Mihalț sunt lovituri atât de grave, încât ele nu se mai pot suporta fără a pune în primejdie viitorul politic al poporului român".[33] Și Iancu, împreună cu tinerii lui camarazi au înțeles acest lucru deplin.

La 6 iunie1848, Iancu a ținut la Bucium Cerbu o adunare în care i-a informat pe oameni despre hotărârile politice maghiare și despre deteriorarea situației generale, întrucât mulți țărani români erau ținta maltratărilor. Spre sfârșitul lunii mai, la Abrud s-a constituit garda națională maghiară, care teroriza țărănimea care se arăta în Abrud, Iancu însuși fiind amenințat de autoritățile locale și somat să-i lase pe români să împlinească prestațiile

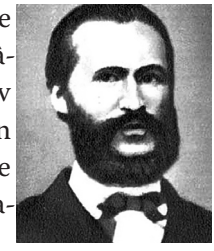
[30] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, pp. 132-134.
[31] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 135.
[32] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 137.
[33] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 139.

iobăgești în continuare. Văzând faptele gărzilor maghiare, moții s-au înarmat și ei pentru a se apăra. Iancu însuși declara că „moții nu vor să atace pe nimeni, ci să apere doar liniștea".[34] La aceasta se adăuga și faptul că la 7 iunie funcționalul Nemegyei ceruse să se trimită în munți trupe de secui, așa încât, la târgul ținut la Câmpeni la 9 iunie 1848, Iancu le-a cerut moților *să se înarmeze, dar să rămână liniștiți și să nu atace pe nimeni.* Cu toate acestea, la 13 iunie 1848 a sosit în Țara Moților o comisie gubernială maghiară, împreună cu o companie de soldați maghiari, pentru a investiga situația românilor, care erau acuzați de răzvrătire. La 14 iunie comisia a cerut încă 2 companii de soldați, care i-au fost trimise imediat de la Turda. În ziua de 18 iunie s-a publicat oficial desființarea iobăgiei de către guvernul maghiar. După ce a citit decretul guvernatorului, Iancu a mulțumit în numele țăranilor, asigurând comisia prezentă că vor respecta liniștea și ordinea, dar a declarat că bunurile camerei regale din acel domeniu, cu toate pădurile, pietrele, apele și cu tot hotarul lor, constituie proprietatea moților și că aceștia își vor revendica pe cale legală dreptul acesta. Procesul-verbal luat de secretarul comisiei observa, între altele, că „Avram Iancu stăpânește poporul din acest ținut, care i se supune orbește".[35] La 19 și 20 iunie, la zvonul că vin secuii spre Albac, Avram Iancu și-a mobilizat moții, care s-au prezentat înarmați și disciplinați militărește, organizați pe subunități și cu comandanții în frunte. Comisia maghiară a cerut alte trupe, așa încât, la 23 iunie se aflau în munți 200 de soldați imperiali și 300 de secui. Mulți fruntași români au fost solicitați să se prezinte în fața comisiei pentru a da declarații, dar când au făcut-o, au fost arestați, între aceștia fiind și Simion Balint. Auzind ce au pățit tovarășii lui, Iancu nu s-a prezentat, iar la 29 iunie răspundea comisiei că nu se prezintă în fața ei, întrucât aceasta operează ca forță militară; el nu a comis fapte rele, are conștiința curată și dorește să-și salveze viața.[36] Pentru a scăpa de iscoadele puse pe urma lui, Iancu s-a refugiat în pădurile dintre Vidra, Blăjeni și Bulzești, rămânând câteva săptămâni la bunul său prieten din copilărie Gavril Bădărău, într-o peșteră de la izvoarele Crișului Alb, de unde și-a pregătit moții pentru luptele care urmau.

Situația generală din țară se înrăutățea tot mai mult. Aflând de arestarea Comitetului Național din Sibiu și ridicarea maselor împotriva abuzurilor

[34] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 141.
[35] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 146.
[36] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 150.

stăpânirii, Iancu a plecat la Blaj, la cea de a treia Adunare Națională (15/25 septembrie 1848), unde a ajuns la 21 septembrie, în fruntea unei trupe de 6.000 de moți înarmați, alăturându-se lui Axente Sever, care sosise încă din 14 septembrie în tabăra de la Mănărade cu alte 2.000 de oameni înarmați și ei, cu care în ziua următoare a intrat cu triumf în Blaj.[37] Era o întâlnire providențială cu cel de al doilea erou transilvănean, cu care Iancu își va împleti destinul de acum înainte. De aceea, în cele ce urmează vom face o scurtă schiță a portretului acestuia, după care vom vedea cum au colaborat cei doi în folosul românilor transilvăneni.



Ioan Axente sau **Axente Sever**, cum mai este îndeobște cunoscut, „este o figură emblematică a pașoptismului românesc, una din energiile care au mobilizat și impulsionat decisiv acțiunea revoluționară atât la sud de Carpați, cât mai ales în Transilvania, unde îl găsim ca și comandant și combatant pe câmpul de luptă în războiul național românesc contra centralismului de stat maghiar".[38]

S-a născut la 3/15 aprilie 1821 în comuna Frâua (Frauendorf, situată pe DN 14, între Mediaș și Sibiu, pe atunci locuită de sași), fiind cel dintâi născut dintre cei cinci copii: Ioan, Gheorghe, Ariton, Iacob și Ana. Tatăl său, Iacob Baciu, agricultor înstărit, împreună cu Ana, născută Maxim, erau fruntași în sat, dar viața grea a iobăgiei era resimțită pretutindeni și de toți. Cu toate acestea, au reușit să-și trimită copiii la școli, sperând ca măcar ei să-și croiască un viitor mai bun. Așa se face că eroul nostru, Ioan, a urmat școala la Blaj (1831-1835), după care a continuat la Sibiu, la gimnaziul catolic „Gheorghe Lazăr", încheind cursurile cu calificativul Eminens, remarcându-se îndeosebi la istorie și științele umaniste. În anul 1840 s-a reîntors la Blaj, unde a studiat filozofia și teologia, avându-l ca profesor pe Simion Bărnuțiu. Pe atunci, la Blaj se declanșaseră divergențele dintre episcop și profesori, care a degenerat în așa-numitul „proces lemenian".[39] Axente Sever era unul dintre „răzvrătiți", fapt pentru care a fost exmatriculat împreună cu alți 11 colegi.[40]

[37] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 157; Ionuț Isac, *Iancu Avram*, în vol. *Biografii istorice Transilvane, I. Dicționar al personalităților revoluției de la 1848-1849 din Banat și Transilvania*, Editura Academiei Române, București, 2008, p. 176.

[38] Iosif Marin Balog, *Axente Sever, sau ipostaza revoluționarului militant*, în vol. *Biografii pașoptiste (3)*, coord. Gelu Neamți și Ela Cosma, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2011, p. 41.

[39] Daniela Deteșan, *Dosarul procesului lemenian*, vol. I, Cluj-Napoca, 2007.

[40] I.M. Balog, *Axente Sever, sau ipostaza revoluționarului militant*, p. 45.

Socotind că teologia nu era pentru el, Axente s-a întors în satul natal, ocupându-se cu negoțul de cereale, dar păstrând legătura cu intelectualii Blajului, în frunte cu Simion Bărnuțiu. În timpul deselor sale deplasări, în perioada 1845-1847 Axente s-a întâlnit cu Avram Iancu și cu Ioan Rațiu la Cluj. Erau anii când Dieta transilvană (1846-1847) punea în discuție un nou proiect de lege urbarială, prin care înăsprea obligațiile iobagilor față de stăpânii de moșii, stipulând și înlocuirea limbii latine cu limba maghiară în toate instituțiile statului. Românii au protestat vehement împotriva acestor hotărâri, iar împăratul, deocamdată, a refuzat sancționarea legii. Printre românii socotiți ca „tulburători ai legii"se număra și Axente Sever.

În fața noilor realități transilvane, în anul 1847 Axente împreună cu fratele său Gheorghe, au plecat la București, unde a fost primit ca profesor de limba română și limba latină. Devenind apoi și membru al *Frăției*, Axente a devenit unul dintre cei mai activi organizatori ai revoluției din București. La 15 martie 1848, împăratul de la Viena a aprobat cererile maghiarilor de alpire a Ardealului la Ungaria și obligativitatea iobagilor de a lucra anual 104 zile pentru stâpân, ceea ce a provocat protestele vehemente ale românilor, în frunte cu Simion Bărnuțiu, Axente Sever și alții.[41] Socotind că este mai de folos prezența lui alături de românii transilvăneni, la 10 septembrie 1848, Axente Sever s-a reîntors acasă, participând la adunarea de la Orlat, unde era sediul regimentului grăniceresc român. De acolo s-a îndreptat spre Blaj, cu o ceată de 200 de bărbați, pe drum alipindu-se noi camarazi, ajungând la Blaj la 2.000 de luptători organizați și instruiți militărește de către locotenentul Iovian Brad de la grăniceri.[42]

La cea de a treia adunare de pe Câmpia Libertății, desfășurată între 15-25 septembrie 1848, Ioan Axente împreună cu Avram Iancu și cu Iovan Brad s-au ocupat de organizarea și instruirea tineretului înrolat în oastea populară care, în scurt timp, ajunsese la 6.000 de tineri gata de luptă. De-acum eroul nostru a devenit Axente Sever, pentru a suna mai latinește și pentru a fi în ton cu firea sa severă.[43] Era, după descrierea lui Silviu Dragomir, „înalt ca un brad, purtând barbă neagră, ce-i încadrează profilul cu ochi scânteietori, vesel totdeauna și optimist, neobosit în grija pentru cetele de flăcăi care-l

[41] Lt. Col. (r) Gheorghe Stăncescu, *Ioan Axente Sever, simbol al demnității noastre naționle (3/15 aprilie 1821-13 august1906)*, în „Dacoromania", nr. 100, Alba Iulia, 2020, p. 140.
[42] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 157.
[43] Lt. Col. (r) Gheorghe Stăncescu, *Ioan Axente Sever*, p. 140.

înconjoară. Era strașnic la mânie, dar totdeauna tovarăș credincios și plin de umor în situațiile cele mai grele".[44]

La 30 septembrie 1848 Axente organiza prima prefectură românească din regiunea Blajului, împreună cu brațul ei militar, *Legiunea Primaria Blaj*. Între cele dintâi acțiuni ale proaspătului prefect de Blaj a fost dezarmarea gărzilor naționale maghiare din zona pe care o administra, operațiune pe care a condus-o personal pentru a evita orice excese. El însuși mărturisea despre acest episod care a constituit subiect de grave acuzații ulterioare în presă: „În loc de a da ordinul, cum l-am primit, eu mi-am zis: nu e bine! Nemeșii noștri sunt ambițioși și nesocotiți; de vor merge glotașii noștri și le vor cere armele, se vor opune, și opunându-se, pe toți îi vor măcelări; deci eu dădui ordin să-i aresteze și să-i aducă în căruțele lor la Blaj. Ceea ce s-a și întâmplat, cu o singură excepție în Roșia cu Dobaj. Prinșii mici politici scăpați cu viață, fură internați în școalele Blajului, lăsați în toată libertatea, în cercul curții și grădinei; pe baronul Szentkereszti de la Hususău îl aduseră baroniță și 5 copii, îi internai în castelul episcopesc, unde se bucură ceva mai înainte B. Vay de ospitalitatea noastră și a doua zi îl petrecui în Sâncraiu, dându-i salvu-conduct la Aiud. Poate oare așa un om cu asemenea purtare să fi comis toate crimele, ce i le impută toți baronii și scriitorașii lor? Desigur că nu".[45]

Dacă până acum austriecii și maghiarii s-au înțeles în dorința de a liniști masele revoluționare, lucrurile se vor schimba, ruperea legăturilor dintre Viena și Pesta având repercursiuni rapide și în Transilvania. La 2 octombrie 1848 feldmareșalul Anton Puchner (1779-1852) primea de la Viena o circulară prin care era informat despre faptul că „partida stăpânitoare din Ungaria a părăsit cu totul calea legalității" și a proclamat starea de conflict deschis cu Casa de Habsburg. Totodată, i se cerea să refacă întregul control asupra principatului transilvan pe calea armelor, iar în final îi atrăgea atenția asupra faptului că, din acel moment, subordonarea sa față de Ministerul de Război ungar înceta.[46] Guvernul revoluționar maghiar l-a trimis în Transilvania pe Ladislau Berzenczey pentru a înrola dintre secui un regiment de husari, pe care i-a convocat pentru ziua de 15 octombrie 1848 la Lutița, unde, cu toate

[44] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 164.

[45] I.M. Balog, *Axente Sever, sau ipostaza revoluționarului militant*, p. 56; Gelu Neamțu și Vasile Tutula, *Aspecte militare și pagini memorialistice despre revoluția și războiul civil din Transilvania 1848-1849*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2008, p. 101.

[46] I.M. Balog, *Axente Sever, sau ipostaza revoluționarului militant*, p. 57.

că baronul Puchner interzisese adunarea, la 15 octombrie s-au strâns 30.000, după unele surse, sau 60.000 după altele. Aceștia s-au declarat independenți de orice altă autoritate, recunoscând numai Ministerul unguresc. Armata secuiască, înarmată, s-a organizat în patru grupuri de câte 4.000 de oameni, începând jafurile și omorurile. Comitetul Național Român consemna, la numai 4 zile, că au fost prădate și arse 9 sate, iar până la 16 decembrie, așadar în numai șapte săptămâni au fost arse și devastate mai mult de 100 de sate românești și săsești. În această situație, generalul Puchner a rupt orice legătură cu revoluția maghiară și s-a adresat Comitetului Național Român, îndemnându-l să ia armele pentru apărarea națiunii și a Împăratului. La 24 octombrie 1848 s-a constituit Comitetul de Pacificațiune condus de generalul Pfersmann, în care intrau și patru români: August Treboniu Laurian, Gavril Munteanu, Ioan Bran și George Barițiu. Comitetul avea misiunea de a face recrutări pentru întărirea regimentelor austriece aflate în Transilvania.[47] De aici începe lupta comună a românilor și austriecilor împotriva ofensivei maghiare din Transilvania.

Ca prefect al Legiunii I Blăjana din oastea Iancului, începând cu luna octombrie 1848, până în august 1849, Axente Sever s-a dedicat în totalitate luptei pentru dezrobirea națională și socială a românilor din Ardeal. El a participat la operațiunile de dezarmare a gărzilor maghiare din Uioara (Ocna-Mureș), Ciumbrud, Sâncrai, Cricău, Aiud, Turda, Cluj, Cetatea de Baltă, Ocna Sibiului, zona Munților Apuseni, Alba Iulia și altele, totul încheindu-se cu episodul de la Șiria.[48]

Revenind la Avram Iancu, la 30 septembrie acesta a plecat de la Blaj împreună cu moții lui înapoi, în munți, unde a organizat rezistența împotriva maghiarilor. Evenimentele se desfășurau cu multă repeziciune. La 10 octombrie 1848, Lajos Kossuth, conducătorul ungurilor, a adresat românilor o proclamație prin care li se cerea să nu se opună revoluției maghiare și Ungariei, amenințând că cei care se vor opune vor fi omorâți, iar averile lor confiscate. Textul era, de fapt, îndemnul pentru maghiari de a dezlănțui un război de exterminare împotriva românilor. Constituirea de către maghiari a „tribunalelor de sânge" și a „echipelor de vânătoare", specializate în urmăriri, procese în regim de urgență și execuții sumare au radicalizat întreaga situație.[49]

[47] I.M. Balog, *Axente Sever, sau ipostaza revoluționarului militant*, p. 58.
[48] Lt. Col. (r) Ghe. Stăncescu, *Ioan Axente Sever*, p. 140.
[49] I. Isac, *Iancu Avram*, p. 178

Până la această dată, mișcarea românească nu făcuse nici un exces, nici o victimă.[50] La 19 octombrie 1848 Avram Iancu a înființat în Țara Moților *Legiunea Auraria Gemina*, fiind numit de către Comitetul Român de pacificațiune în rangul de „prefect" (echivalent cu cel de general), iar Ioan Bălaș și Ioan Constantin Boeriu viceprefecți. La baza acestor acțiuni românești stătea punctul 10 al Petiției Naționale adoptate de Marea Adunare Națională de la Blaj din 3/15 mai 1848, care „cere înarmarea poporului său gardă națională spre apărarea țării în lăuntru și din afară. Miliția română să-și aibă ofițerii săi români".[51] Comandamentul militar austriac de la Sibiu a aprobat înarmarea și organizarea românilor la 17 octombrie 1848, ceea ce aceștia au și făcut. Primele tabere (lagăre) ale Legiunii Auraria Gemina, numite de români „loagăre" au fost înființate la Câmpeni, Bistra, Bucium și Măgina. La Câmpeni instruirea oștenilor i-a revenit tribunului Nicolae Corcheș. Este singura legiune despre care se știe că a avut drapel care purta culorile naționale actuale, albastru-galben-roșu, dispuse orizontal, cu culoarea roșie în partea inferioară. Hampa sa era în culorile naționale maghiare, roșu-alb-verde, pentru că era captură de război, fiind luată de la trupele maghiare într-una din luptele date împotriva maiorului Hatvani la Abrud, în primăvara anului 1849. Revoluția se transformase într-un adevărat război civil, luna lui octombrie înregistrând o serie de confruntări, la care Axente Sever, după luptele conduse pe Valea Târnavelor și a Mureșului, se afla alături de Iancu și de căpitanii săi în Țara Moților. La 8 noiembrie 1848, la ordinul conducerii militare austriece din Transilvania, Avrm Iancu, cu 4.000 de luptători din Legiunea Auraria Gemina au participat la operațiunile militare austriece pe direcția Teiuș-Cluj. Întrucât cronologia luptelor este bine cunoscută, nu vom insista asupra tuturora. Amintim, însă, că la aceste lupte a prticipat armata austriacă și un total de cca 30.000 de combatanți români. Legiunea Auraria Gemina s-a oprit lângă Turda, fără a intra în oraș, pentru că aici se oprise armata austriacă. Orașul s-a predat fără luptă la 20 noiembrie, iar după câteva zile Avram Iancu cu moții în munți. Tot în noiembrie, Clujul s-a predat fără luptă austriecilor și legiunilor românești, iar localitatea Ocna Mureșului s-a predat legiunii lui Axente Sever. Au urmat lupte violente în

[50] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 175.

[51] Cornelia Bodea, *1848 la români*, vol. I, pp. 484-486; Ioan-Aurel Pop și Ioan Bolovan, *Istoria Transilvaniei*, Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2013, pp. 185-186.

Munții Apuseni, cu jertfe din ambele părți, însă armata Iancului nu a putut fi învinsă. Și aceasta pentru faptul că Iancu era foarte iubit de ostașii săi, dovedindu-se atât un strateg desăvârșit, cât și un om de caracter care i-a impresionat chiar și pe comandanții unguri pe care i-a învins în atâtea rânduri.

Iancu nu și-a dorit războiul, ci voia o împăcare cu ungurii, dar nu oricum, ci prin realizarea efectivă a egalității între națiunile imperiului și recunoașterea, prin lege, a românilor ca naționalitate distinctă. Nici intervenția lui Bălcescu pentru o împăcare nu a dat rezultatul scontat, datorită rigidității lui Kossuth, care-i trata pe români prin prisma unei „mentalități de stăpân", care nu a fost de acord cu recunoașterea națiunii române nici atunci când evenimentele politico-militare conduceau în mod evident către o înfrângere a Ungariei. Apropierea de Austria nu era decât răspunsul revoluționarilor români la refuzul Ungariei de a accepta un proiect de confederație avânt la bază tocmai egalitatea naționalităților, egalitate promisă de austrieci. Iar când ungurii ar fi dorit o colaborare cu românii era mult prea târziu. Zarurile au fost aruncate! Iancu însuși spusese răspicat: „am ridicat cereri la locurile cuvenite pentru acestea, ca să ne fie recunoscute, am ridicat armele, ne-am vărsat sângele și a ni-l vărsa pentru libertate suntem hotărâți, până mai curge sângele în venele noastre. Deie-și părerea Europa, judece popoarele civilizate, noi ne luptăm pentru libertatea noastră asuprită de a veacurilor nedreptate... Răscoala noastră nu s-a întâmplat prin amăgirea Austriei, ci pe noi ne-a răsculat nerecunoașterea naționalității, tiraniile și barbariile conservatorilor și aristocraților unguri din Transilvania, pe care poporul în această epocă nu le-a mai putut suferi".[52] Cu alte cuvinte, Iancu, Axente și ceilalți revoluționari români au ales calea speranței, a nădejdii că alianța lor cu austriecii va aduce libertatea și recunoașterea națiunii române. Ca urmare, ei au luptat până la victoria finală când, la 13 august 1849, armatele maghiare au capitulat la Șiria.[53] Începea o nouă epocă în istoria celor două popoare.

După încheierea revoluției din Transilvania, spre sfârșitul anului 1849, în loc de binemeritate recompense, atât Avram Iancu, cât și Axente Sever au fost judecați și arestați de mai multe ori. Speranțele puse în sprijinul Curții de la Viena s-au dovedit a fi deșarte, căci niciuna din revendicările românilor nu a fost satisfăcută. Dimpotrivă, după înfrângerea revoluției din 1848, Avram Iancu a făcut numeroase demersuri pe lângă Curtea de la Viena, pen-

[52] E. Rus, *Avram Iancu și Lajos Kossuth...*, p. 633.
[53] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, p. 372.

tru îmbunătățirea situației moților, dar fără nici un rezultat. Supărat, a refuzat decorațiile oferite de împărat[54], considerând că, înainte de toate, trebuia decorată națiа română cu libertate. Și fiindcă acest lucru nu s-a întâmplat, în iulie 1852, a refuzat să se întâlnească cu împăratul Francisc Iosif I, care vizita Transilvania. Era un protest făţiș față de indiferența suveranului austriac, ce nu-și onora promisiunile față de cei care l-au menținut pe tronul Habsburgilor cu vărsarea sângelui lor pe câmpul de bătălie. Tratamentul brutal din timpul detenției de la Alba i-a declanșat lui Iancu o criză de furie care, cu timpul, s-a accentuat și agravat până la izbucnirea unor boli psihice. Față de unii contemporani care-l considerau nebun, cercetările medicale mai noi arată că era vorba de o depresie accentuată, pe fundalul consumului de alcool. Iancu a pribegit prin satele din munți, poposind uneori la foștii lui colegi, Ilie Măcelariu (Sibiu), Porutiu și Micaș (Bistrița), Axente Sever (Cricău) ori vizitează Câmpia Libertății de la Blaj (1855). Fobiile armatei austriece și petițiile la împărat îl urmăreau pretutindeni, nencetat.[55] A încetat din viață la 10 septembrie 1872 la Baia de Criș și a fost condus pe ultimul drum de o mare mulțime populară, în frunte cu foștii lui tribuni-Balint, Axente, Andreica, Corcheș, Aiudean-, fiind înmormântat la Țebea, sub gorunul lui Horea. A rămas în memoria poporului ca Avrămuț, Craiul Munților, intrat în legenda și conștiința românilor ca erou și martir al neamului.[56]

Silviu Dragomir rezumă acestea în câteva propoziții bine conturate: „Neîncrederea în politica împăratului, care își calcă cuvântul dat, și decepția îndurată pe urma reînvierii regimului despotic vor constitui elementele de căpetenie ale tragediei sale... Soarta tragică de care se împărtășește ca om îl identifică cu poporul dezamăgit, învins. Dar *nu-l avem mai puțin drag în starea-i de deplâns, după cum îl admiram în perioada de mărire*, după vorba înțeleaptă rostită, în 1924, de unul dintre panegiriștii săi".[57]

Celălalt erou al nostru, Ioan Axente Sever, a fost și el arestat și judecat de mai multe ori la Sibiu, Bistrița, Cluj, dar a fost găsit nevinovat. În anul

[54] Varga Attila, *Între loialism dinastic și naționalismul „poporului de stăpâni". Avram Iancu și „războiul nevăzut" al decorațiilor,* în vol. Ela Cosma și Varga Attila, *Avram Iancu – 150 de ani de la moarte. Studii și comunicări*, pp. 43-55.

[55] I. Isac, *Iancu Avram*, p. 182.

[56] Floarea Pop și Ioan Bolovan, *La originile „eroizării" culte a lui Avram Iancu: Iosif Vulcan și revista „Familia" (1867-1872)*, în vol. Ela Cosma și Varga Attila, *Avram Iancu – 150 de ani de la moarte. Studii și comunicări*, pp. 29-42.

[57] S. Dragomir, *Avram Iancu. O viață de erou*, pp. 459, 461.

1850 a refuzat și el o decorație imperială, considerând că drepturile românilor nu sunt respectate, însă a acceptat decorația „Crucea de aur cu coroană", Ordinul „Francisc Iosif" clasa a III-a și Ordinul militar rusesc „Sfânta Ana", clasa a III-a, în anul 1852. Nu a încetat niciodată să lupte pentru drepturile românilor, fiind, pe drept, caracterizat de către Nicolae Iorga, drept *Un uriaș care n-a vrut să se târască în brânci.*[58] Nu a lipsit nici implicarea sa pe tărâmul cultural, căci îl întâlnim participând la crearea Asociației culturale românești ASTRA, fiind ales în rândul organelor de conducere, alături de mitropolitul Andrei Șaguna, la 4 noiembrie 1861 ca membru în „Comitetul statornic". Supărat de neadevărurile scrise de baronul Ștefan Kemeny în „Cartea Neagră" (A Fekete Könyv), publicată în anul 1895 în mai multe numere ale ziarului „Magyarorszag" din Budapesta, Axente Sever a scris cartea „Respuns la Cartea Neagră", apărută la Brașov, în ajunul Crăciunului în anul 1896, din dorința de a restabili adevărul istoric și de a înlătura calomniile cuprinse în lucrarea autorului maghiar. Spre sfârșitul anului 1900 sănătatea lui Axente Sever a devenit tot mai precară, fiind internat în spitalul din Brașov, în anul 1904. S-a stins din viață la 13 august 1906 și a fost dus cu trenul la Blaj, fiind înmormântat alături de alți mari patrioți români.

În loc de concluzii, câteva gânduri referitoare la ce doi eroi ai noștri:

Amândoi proveneau din familii de iobagi înstăriți.

Amândoi s-au dovedit foarte silitori la învățătură, terminând studiile cu calificativul Eminens.

Deși aparțineau la două biserici românești diferite - Avram Iancu fiind ortodox, iar Axente Sever greco-catolic -, amândoi erau animați de aceleași idealuri naționale: eliberarea de sub asuprirea maghiarilor și recunoașterea românilor ca națiune egală cu celelalte națiuni din Imperiul Habsgurgic.

Amândoi considerau că drepturile românilor ardeleni nu pot fi cucerite decât prin luptă, cu jertfe, având ca model pe Horea, Cloșca și Crișan.

Amândoi au respectat regulile războiului, cerându-le soldaților să respecte populația civilă dorind ca, înainte de toate, să se realizeze înțelegerea dintre beligeranți și doar dacă nu există altă cale, să se

[58] C. Bodea, *1848 la români*, II, p. 585.

treacă la folosirea violenței care, în cele din urmă, a cauzat dușmănie și durere de ambele părți.
Amândoi au sperat că alianța cu austriecii va duce la realizarea deziderateloor proprii, dar au fost dezamăgiți.
Amândoi au rămas în memoria românilor ca adevărați luptători pentru drepturile naționale, chiar dacă în măsură diferită.
Amândoi au fost și sunt cinstiți de poporul român prin busturi și statui dedicate lor de către urmași, prin numirea de localități, școli sau străzi care le poartă numele. Căci numai cinstindu-ne eroii vom fi demni de izbânzile lor dobândite cu atâta trudă dealungul veacurilor.

MOARTEA MÂNTUITORULUI HRISTOS - CÂTEVA CONSIDERAȚII ȘI INTERPRETĂRI TEOLOGICE -

Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel
Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna”
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Abstract:

The Western theological thought (the one that is heavily dependent on legal values) somehow unilaterally emphasizes the death of Christ – considered as the fundamental source of Christ's saving action. This thinking tends to push the Resurrection to a rather secondary level or, in any case, beyond the foreground in which the Cross is placed. Implicitly, the Orthodox Church relates to the death of the Savior always linking it to His Resurrection and vice versa, a perspective that constantly returns both in Orthodox theoretical developments (dogmatic, soteriological, liturgical, etc.) and at the level of public divine worship.

Keywords:

The Savior Jesus Christ, death on the Cross, Resurrection from the dead, Dogmatic Theology

Este neîndoielnic că, sub aspectul incidenței sale în plan soteriologic și eshatologic, moartea jertfelnică a Mântuitorului nu poate fi tratată altfel decât laolaltă cu Învierea Sa (atât timp cât Hristos *„..s-a dat pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră” – Romani* 4, 25), ambele conturând lucrarea Sa mântuitoare într-o solidaritate desăvârșită, după cum „... în moartea Lui ca jertfă, ce primește drept răspuns din partea

Tatălui Învierea, stă taina răscumpărării”[1]. De fapt, „Iisus nu poate fi cugetat decât ca unul care a trebuit să moară”, căci, chiar dacă „ființa Lui nu implica în mod necesar moartea”, cu siguranță „... o implica misiunea Lui”, astfel că se poate spune că, în ultimă instanță, Mântuitorul „trebuia să moară, nu prin ființă, ci prin misiune”[2]. Implicit, moartea și Învierea lui Hristos „... formează un cuplu inseparabil”, atât timp cât, din perspectiva soteriologiei ortodoxe, moartea devine lucrătoare în și prin Înviere, adică laolaltă cu ea („... la ce bun moartea lui Hristos dacă El nu a înviat?”), orice dezechilibru în valorizarea perfect solidară a acestora și orice tentativă de a le teologhisi altfel decât într-o conexiune atotcuprinzătoare fiind sortite eșecului. De altfel, accentul cumva unilateral pe care gândirea teologică apuseană (una puternic dependentă de valențele juridice ale componentei ei soteriologice) îl pune pe moarte – considerată ca fiind resortul fundamental al acțiunii mântuitoare a lui Hristos, tinde să împingă Învierea pe un palier mai degrabă secundar sau, în orice caz, dincolo de prim-planul în care este plasată Crucea („insistând asupra Crucii, pomul mântuirii prin care Hristos a biruit moartea, Occidentul n-a rupt oare, de atâtea ori, echilibru în detrimentul Învierii lăsată pe planul doi ?”)[3].

Implicit, Biserica noastră se va raporta la moartea Mântuitorului legând-o întotdeauna de Învierea Lui și reciproc, perspectivă care revine constant atât în dezvoltările teoretice ortodoxe (dogmatice, soteriologice, liturgice ș.a.), cât și la nivelul cultului public divin, aceasta cu atât mai mult cu cât „... rupând legăturile morții prin Înviere, El [Hristos] s-a întors la viața care era a Sa ca Dumnezeu; fiindcă nu era cu putință ca El să fie stăpânit de moarte, căci, fiind Viața prin fire, cum ar fi putut suporta stricăciunea?”[4]. Tocmai de aceea, această poziționare a Bisericii noastre se reflectă pe scară largă și în cadrul activităților cultual-liturgice, inclusiv în ceea ce privește slujirea euharistică curentă, mai ales că „... înviat fiind a treia zi după punerea Sa în mormânt, Hristos continuă până la sfârșitul timpului să moară și să învieze, mistic, sacramental prin Sfintele Taine”[5].

---

[1] Părintele (Constantin) Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, București, Editura Harisma, 1991, pp. 237-238.

[2] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ediția a II-a, Craiova, Editura Omniscop, 1993, pp. 311-312.

[3] Michel Quenot, *Învierea și icoana*, Traducerea și prefața: Pr. Dr. Vasile Răducă, București, Editura Christiana, 1999, p. 89.

[4] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan*, Cartea a XII-a, în *PSB*, vol. 41, p. 1138.

[5] Michel Quenot, *Învierea și icoana*, p. 90.

Moartea ca preambul al Învierii

Practic, moartea jertfelnică a lui Hristos se constituie în preambulul Învierii Sale, ambele cuantificând în sens teologic una și aceeași lucrare mântuitoare săvârșită prin Fiul în Duhul Sfânt. Jertfa și Învierea stau, așadar, sub același semn, al iubirii cu care Dumnezeu îl înconjoară pe om și, concomitent, al atotputerniciei Cuvântului întrupat (*„Pentru aceasta Mă iubește Tatăl, fiindcă Eu Îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau" – Ioan* 10, 17). Ele, laolaltă (și doar laolaltă), „... descoperă sensul cel mai profund al creației" – adică vocația profund teoforă a acesteia, într-un context în care „creația întreagă se mișcă [...] între cruce și înviere: crucea ca mijlocire, învierea ca finalitate", astfel că lumea întreagă își redescoperă prin intermediul lor capacitatea de a dobândi „... armonia cu legea ei universală, fixată din început prin jertfirea Mielului"[6].

Având în vedere învățătura hristologică a Bisericii, în speță teza consubstanțialității Tatălui și Fiului („noi recunoaștem că Fiul Cel Unul-Născut e de aceeași ființă cu Tatăl"[7]), vom asocia moartea jertfelnică a Mântuitorului umanității Sale depline, umanitate pe care întruparea Cuvântului a unit-o în chip „neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit" cu dumnezeirea desăvârșită a ipostasului preexistent al Logosului („Cuvântul dumnezeiesc și ceresc al lui Dumnezeu S-a arătat El însuși cu trup de om, nedeosebindu-se de noi cu nimic în ce privește ființa [natura – n.n.] acestui trup"[8]). Astfel, Hristos „... a venit născându-Se om prin Fecioara Maria și rămânând astfel de-a pururea"[9], asumându-și moartea de bună voie (*„... Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea" – Efeseni* 5, 25), trăind-o în toată grozăvia ei și, pe cale de consecință, împărtășind condiția omului căzut până la ultimele ei consecințe după cum „... trupul Lui, cel născut din Fecioară, era trup materialnic în stare să îndure suferințe și moarte, așa cum le îndură și oamenii"[10].

a). În acest cadru, trebuie să remarcăm că, neîmpovărată fiind de consecințele ontologice alienante ale păcatului strămoșesc, umanitatea enipos-

[6] Părintele (Constantin) Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, pp. 166-168.
[7] Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, Epistola 226, III, în *PSB*, vol. 12, p. 470.
[8] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, Cartea I, II, 23, în *PSB*, vol. 13, p. 36.
[9] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, Partea a II-a, CXIII, în *PSB*, vol. 2, p. 296.
[10] Origen, *Contra lui Celsus*, Cartea a III-a, Cap. 25, în *PSB*, vol. 9, p. 186.

taziată în și de către Hristos avea calitatea unică de a transcende legitatea post-adamică a morții inevitabile (*„... pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" – Facerea* 3, 19), surclasându-i implicit universalitatea. Practic, atât timp cât moartea nu urmează cu necesitate umanității în sine, ci este (numai) consecința, fie ea și cea mai importantă, a neascultării lui Adam, a neascultării care a făcut ca firea omenească „să se îmbolnăvească de stricăciune" după cum spunea Sf. Chiril al Alexandriei, faptul că „finalitatea morții nu era înrădăcinată în natura umană a lui Hristos" apare ca fiind neîndoielnic[11]. În acest sens, părintele Serghei Bulgakov scria următoarele: „Pentru Iisus, moartea n-a fost inevitabilă ca pentru orice om [...]. Liber fiind de păcatul strămoșesc, Iisus a fost liber și de moarte ca osândă dumnezeiască [...]. Astfel, moartea lui Iisus e urmarea inevitabilă a dușmăniei căpeteniei acestei lumi față de El [a Diavolului – n.n.], dar această moarte nenaturală, pătrunzând de-a dreptul în plinătatea vieții Lui, a fost cu atât mai chinuitoare decât orice moarte naturală"[12].

În pofida acestui fapt și cu toate că, în virtutea atotputerniciei Sale (*Matei* 28, 18; *Filipeni* 3, 21), putea să se desprindă cu maximă ușurință de propria-I moarte, îndepărtând-o de Sine[13], Hristos a ales să „... se integreze de bună voie în condiția omenirii căzute", fapt care a fost de natură „... să ducă la moartea Sa", o moarte precedată de experierea integrală a „rodului păcatului [lui Adam]", inclusiv a „chinului, pedepsei și blestemului". Murind, Hristos a probat faptul că, pentru a-l salva pe om, era necesară adeziunea Lui la „toată realitatea firii căzute", însușindu-și, El, Cel viu (*Apocalipsa* 1, 19), suferința și moartea și trăind, El, Domnul Slavei (I *Corinteni* 2, 8), toate consecințele acestora. De altfel, pusă în fața iminenței răstignirii, omenitatea Mântuitorului a întâmpinat apropierea morții în cel mai uman (și dramatic) mod posibil: *„Iar El, fiind în chin de moarte, mai stăruitor Se ruga, şi sudoarea Lui s-a făcut ca picături de sânge care picurau pe pământ"* (*Luca* 22, 44). Practic, constituindu-se într-un act omenesc pur, rugăciunea pe care Mântuitorul a adresat-o Tatălui în Grădina Ghetsimani nu făcea decât să exprime faptul că „voința Sa omenească refuza să primească moartea" opunându-i-

[11] Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, În românește de Lidia și Remus Rus, București, Editura Enciclopedică, 1993, pp. 155-156.

[12] *Cf.* D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 312.

[13] Preot Boris Răduleanu, *Jertfa Crucii în Liturghie și Apocalipsă*, București, 1994, p. 80.

se din răsputeri, o moarte care îi era cu atât mai străină cu cât îi era complet nefirească[14].

Cu toate acestea, moartea lui Hristos „se deosebește de moartea omului obișnuit", căci ea nu a presupus o cauzalitate obiectivă de ordin biologic /fiziologic, ci s-a constituit ca „... asumarea voluntară a unui destin", a unei vocații de vădită sorginte dumnezeiască în raport cu care Iisus este Mielul lui Dumnezeu (*Ioan* 1, 36), Pâinea Vieții (*Ioan* 6, 48) sau Învierea și Viața (*Ioan* 11, 25). Practic, Mântuitorul „nu cade în moarte" ca o împăcare cu propria-I soartă, ci, dimpotrivă, se îndreaptă direct spre ea, chemând-o „pentru a se lupta cu ea și a o birui". Hristos acceptă deci moartea însușindu-și-o și trăind-o efectiv spre a o „valoriza" pentru salvarea eshatologică a lumii și a omului. Trebuie neapărat însă subliniat că această acceptare surclasează orice atitudine /conduită omenească aparent similară, oricât de demnă sau eroică ar fi aceasta, căci, murind, El „nu condamnă, nu disprețuiește sau refuză ființa" aidoma omului care înfruntă moartea cu seninătate din rațiuni mai mult sau mai puțin nobile, ci, dimpotrivă, „... vrea să vindece [natura umană], biruind și desființând boala ei esențială", adică mortalitatea inevitabilă sub dimensiunea ei de legitate universală[15].

Resortul ultim al acestei atitudini față de moarte, cel care o deosebește de orice conduită general umană, este, în fapt, iubirea desăvârșită cu care Hristos îmbrățișează lumea și pe care jertfa Sa o pune cu atât mai mult în evidență (*„Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să şi-l pună pentru prietenii săi" – Ioan* 15, 13; *Galateni* 2, 20; *Efeseni* 5, 2), o iubire care poartă cu sine, „prelungită" în imanent, ceva din iubirea dumnezeiască care îi unește pe Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt (*„Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, aşa v-am iubit şi Eu pe voi..." – Ioan* 15, 9) și în care suntem chemați să rămânem independent de încercările cu care ne-am putea confrunta (*„Cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos ?... – Romani* 8, 35). Astfel, făcându-și infinit lucrătoare iubirea de semeni, Hristos și-a asumat suferința și experiența unei morți care, în fond, îi era absolut nefirească, „primind-o voluntar și învingând-o"[16] cu scopul de a-și împărtăși dragostea către toți

[14] Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Traducere, studiu introductiv și note Pr. Vasile Răducă, București, Editura Anastasia, f.a., p. 176.

[15] George Remete, *Suferința omului și iubirea lui Dumnezeu*, Ediția a II-a, revizuită și adăugită, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2006, pp. 30-31.

[16] D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 325.

cei care, urmându-L, vor crede în El („Minunează-te de iubirea de oameni a Cuvântului că pentru noi e defăimat, ca noi să ne bucurăm de cinste”[17]).

Revenind la imortalitatea naturală a umanității Mântuitorului, nu putem să nu consemnăm și opinia părintelui Dumitru Stăniloae, conform căruia Hristos, „... n-a purtat în sine germenele morții”, astfel că El „nu trebuia să moară în baza unei fatalități organice”, iar, dacă totuși a murit (fără ca moartea „să crească din El”), a făcut-o tocmai pentru că și-a asumat explicit propria-I moarte. Practic, Mântuitorul „n-a murit moartea Sa, ci moartea altora” (adică a umanității întregi!), valorii excepționale a jertfei Sale corespunzându-i o suferință pe măsură, una „mai înfricoșată decât a tuturor”, așa cum sublinia și gânditorul elvețian Oskar Bauhofer: „Numai Hristos a putut suporta moartea în toată mărimea ei pură și a putut-o trăi în toată goliciunea substanței ei [...]; noi, oamenii, cădem sub povara morții, ea ne doboară la pământ; Hristos însă, pășește înaintea ei, o întâlnește în sens propriu; El nu e doborât de către moarte”[18].

Pe de altă parte, fiindu-I nefirească ca urmare a „necontaminării” umanității Sale de și cu păcatul lui Adam, moartea Mântuitorului Hristos se raportează la istorie într-un mod cu totul particular, căci, pe de o parte, se încadrează în „logica” acesteia, una coagulată în jurul vremelniciei existenței ființelor umane, iar pe de alta o redefinește și îi restructurează sensul și semnificația, redescoperindu-i propensiunea spre depășirea actualelor sale coordonate existențiale. De fapt, întrupându-Se, Hristos alege să „coboare” în istoria lumii oamenilor și să interacționeze cu tot ce presupune aceasta, inclusiv cu durerea, cu suferința și cu moartea[19], cu scopul de a-i schimba cursul și finalitatea, eliberând-o de toate tensiunile, îngrădirile și coborâșurile pe care i le impuneau atât modul său efectiv de a fi, cât și lucrarea cotidiană acelor care o edifică. Murind și înviind, Hristos a restructurat și redefinit sensul istoriei, scoțând-o „de sub stăpânirea morții” și deschizând-o spre orizontul de așteptare al Zilei a Opta, spre a o așeza într-o poziție din care revenirea fiecăruia și a tuturor în comuniunea iubitoare a Sf. Treimi este din nou posibilă[20]. Vom conchide deci că, în raport cu istoria, moartea lui Hris-

[17] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, Cap. 5, XXVI, în *PSB*, vol. 15, p. 129.

[18] D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 317-318.

[19] D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 311-312.

[20] Christos Yannaras, *Introducere în teologia ortodoxă*, Traducere Preot dr. Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 1996, p. 138.

tos atrage după sine o serie de consecințe (cosmologice, soteriologice, eshatologice) care, însumate, determină acea „cauzalitate supraistorică pe care a [Mântuitorul] a adus-o asupra istoriei", una perfect racordată iconomiei divine și, tot atunci, mereu actuală și actualizată în și prin activitatea sacramental-liturgică a Bisericii, o cauzalitate de vădită sorginte pnevmatică în temeiul căreia „un nou mod de viață", cel creștin, a luat naștere și s-a afirmat /amplificat modelând decisiv conținutul istoriei[21].

Desigur, moartea lui Hristos reflectă din plin starea de *kenoză* (gr. *kenosis* – deșertare, smerire, umilire) pe care Mântuitorul și-a asumat-o pentru răscumpărarea omului și a lumii (*„S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce" – Filipeni* 2, 8). „Învăluindu-Și dumnezeirea pentru a coborî la starea de om" (Sf. Chiril al Alexandriei), Hristos s-a smerit *„chip de rob luând..."* (*Filipeni* 2, 7) până la punctul în care a devenit „părtaș la condiția omului căzut" cum spunea părintele profesor Ion Bria, devenind „compatibil" cu moartea. De fapt, conceptul de *kenoză* ne îngăduie să aprofundăm însăși teologhisirea morții Mântuitorului, observând că, sub aspectul naturii Sale umane, una îndumnezeită și, implicit, nestricăcioasă, Hristos a renunțat „la ceea ce îi era propriu prin fire", adică la non-pătimire și imortalitate, acceptând în schimb „ceea ce era contrar acestei firi", adică „foamea, setea, oboseala, durerea suferințele și la sfârșit moartea pe cruce". Practic, din punctul de vedere al Omului Hristos, întruparea Logosului și unirea ipostatică au presupus „nestricăciunea naturală și lipsa naturală de suferință", trăsături „proprii unei firi desăvârșite și îndumnezeite", dar și potențialitatea suprimării deliberate a acestor calități, concomitent cu asumarea, prin *kenoză*, a posibilității efective de a suferi și a muri. Tocmai din această perspectivă, Sf. Maxim Mărturisitorul „distingea două moduri de asumare a naturii umane de către Cuvântul", respectiv „asumarea firească și asumarea relativă sau iconomică", prima corespunzând umanității îndumnezeite a Mântuitorului, iar a doua celei golite de dumnezeire prin *kenoză*. De fapt, asumarea iconomică s-a manifestat în mod dominant pe parcursul întregii activități publice a Mântuitorului, asumarea firească corespunzând unui singur moment, cel al Schimbării la Față, atunci când „... Hristos se

[21] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Ediția a doua, vol. 2, București, EIBMBOR, 1997, p. 109.

făcu văzut celor trei apostoli, așa cum era în firea Sa umană îndumnezeită, strălucind de lumina dumnezeirii Sale”[22].

De aceea, *kenoza* Mântuitorului stă într-o legătură nemijlocită cu întruparea, căci atât timp cât „nașterea Sa omenească introdusese deja în persoana Sa divină un element ce putea deveni [virtual] muritor”, atunci însăși înomenirea Cuvântului face posibilă moartea Omului Iisus, căci datorită ei s-a creat, cumva, un anumit „gol între Tatăl și Fiul”, un „spațiu deschis” care, pe lângă faptul că „... a permis libera supunere [față de Tatăl] a Cuvântului întrupat”, a îngăduit, finalmente, însăși moartea Lui[23]. *Kenoza* nu a suprimat însă deplinătatea ontologică a dumnezeirii lui Iisus Hristos, astfel că „... deși a ajuns mort ca un om”, Mântuitorul „a rămas viu prin firea dumnezeiască”[24], astfel că ipostasul etern Viu al Cuvântului și-a experiat integral patimile, resimțindu-se de fiecare dintre acestea. Prin urmare, dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu „... a rămas legată atât de trupul care doarme somnul pur al Sâmbetei patimilor în mormânt, cât și de sufletul victorios care sfarmă porțile iadului”, aceasta pentru că „sufletul care coboară în iad rămâne enipostaziat în Cuvânt, la fel și trupul spânzurând pe cruce”[25]. Desigur, esența ultimă a *kenozei* rămâne incognoscibilă, așa cum arăta explicit Sf. Macarie Egipteanul: „După cum [nimeni] nu poate cuprinde și înțelege măreția lui Dumnezeu, tot așa [nimeni] nu poate să cuprindă cu mintea subțirimea [smerirea, *kenoza*] lui Dumnezeu, cum S-a micșorat printre cei mici și slabi. Că precum cât de neînțeleasă este măreția Sa, tot așa și subțiimea Sa”[26].

Pe de altă parte, cu toate că moartea Mântuitorului a vizat și a afectat „numai firea Sa umană”, se poate vorbi de autenticitatea „experierii morții de către Dumnezeu”, astfel că, în ultimă instanță, de suferința lui Hristos „se resimte – într-un fel tainic, neștiut și de neînțeles pentru noi – însuși Dumnezeu”. De fapt, după cum puncta părintele profesor George Remete, răstignirea prilejuiește lui Dumnezeu „o dublă experiență a morții”: în primul rând, ca suferință a Tatălui pentru moartea Fiului (*„Pentru aceasta Mă iubește Tatăl, fiindcă Eu Îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau” – Ioan* 10, 17), iar în al doilea, ca „experiență totală în Dumnezeul-Om, înlăuntrul persoanei

[22] Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 177.
[23] Vl. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, pp. 155-156.
[24] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Facere*, 2, în *PSB*, vol. 39, p. 229.
[25] Vl. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 166-167.
[26] Sf. Macarie Egipteanul, *Cele cincizeci de omilii duhovnicești*, Omilia XXXII, 7, în *PSB*, vol. 34, p. 238.

Sale", aceasta chiar dacă moartea „nu-L poate afecta ființial și nu-I poate afecta ființa divină" și în pofida faptului că „nu cunoaștem și nu putem spune nimic despre această experiență în simțirea și conștiința lui Iisus Hristos". Altfel spus, această „dubla experiență" va rezida în interferența morții (pe fond, insondabilă și incomprehensibilă) cu ipostasul preexistent al Cuvântului întrupat, interacțiune care se va manifesta, pe de o parte, la nivelul Treimii imanente (ca suferință a Tatălui pentru suferința Fiului), iar pe de alta, în planul Treimii iconomice (ca suferință efectivă a Logosului divin înomenit). Dincolo de aceste aspecte, este de reținut și că, asumând natura umană în ipostasul Său dumnezeiesc („S-a făcut om adevărat, nelipsindu-Se de niciuna din cele ale noastre..."[27]), Hristos a angajat „... o reală, puternică și definitivă solidarizare cu moartea ființei umane și destinul ei", astfel că se va putea afirma și că Dumnezeu experiază moartea „nu numai prin persoana lui Hristos, ci și prin fiecare om în parte", legătura ontologică în care Mântuitorul a intrat cu umanitatea ca întreg reflectându-se și în acest plan[28].

Fapt este că Hristos „a trăit moartea în toată vastitatea și adâncimea ei", pătrunzând „cu o luciditate ca nimeni altul în abisul înfricoșat al neantului și al părăsirii de către Dumnezeu" și trăindu-i efectiv grozăvia. Întregul Cosmos a resimțit suferința și moartea Creatorului Lui (*Matei* 27, 45 – 54), Pământul cufundându-se în întuneric (întuneric antagonic luminii precum haosul și dezagregarea se opun armoniei și ordinii) și, mai apoi, cutremurându-se (amenințând deci să se dezintegreze), astfel că lumea întreagă era „pe punctul de-a fi înghițită din nou de neființă". Practic, odată cu răstignirea Fiului lui Dumnezeu în ceasul al șaselea, natura „recade în întunericul de la începutul lumii", când *„... întuneric era deasupra adâncului"*, iar *„pământul era netocmit şi gol"* (*Facerea* 1, 3), lipsită fiind de lumina creată de Dumnezeu tocmai pentru a „îmblânzi" haosul originar. În fine, atunci când *„... catapeteasma templului s-a sfâşiat în două de sus până jos"* (*Matei* 27, 51), omul însuși – sinteză și culme a creației, s-a văzut pus în situația de a pierde orice posibilitate de a intra și a se situa într-o legătură relațională cu Dumnezeu, aspect care, după cum știm, reprezenta principalul rol cultual al Templului. În toate aceste manifestări ale celor neînsufleţite, părintele Dumitru Stăniloae identifica două aspecte teologice fundamentale, în speță „... solidariza-

[27] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, Partea a II-a, 13, în *PSB*, vol. 81, p. 282.

[28] G. Remete, *Suferința omului și iubirea lui Dumnezeu*, Ediția a II-a, revizuită și adăugită, pp. 30-31.

rea Cosmosului cu Iisus, Cel care s-a făcut prin iubire și ca om inima lumii", respectiv „suprema încordare a neantului de-a prăvăli întreg Cosmosul în haosul dinainte de creație". Practic, prin toate manifestările descrise de *Evangheliі*, răul încerca să se opună Binelui, urmărind să suprime tot ceea ce ținea și se raporta la acesta și, totodată, să deturneze „... solidaritatea oarecum organică dintre creațiune și Iisus". Vom regăsi aici, din plin, conotațiile teologice determinante ale dimensiunii și implicațiilor cosmice ale lucrării lui Hristos (*„... de la El şi prin El şi întru El sunt toate" – Romani* 11, 36), unele realmente universale și care privesc, deopotrivă, omul și umanitatea, lumea tangibilă și cea cerească, ființele și lucrurile, trupurile și sufletele, astfel că, după cum scria Calist Catafygiotul, „...cele ce țin de întruparea [Mântuitorului] covârșesc cu prisosință și mintea și cuvântul și tot auzul și înțelegerea". Pe de altă parte, observa părintele Stăniloae, manifestările descrise la *Matei* 27, 45 – 54 au și o semnificație de ordin pur spiritual-duhovnicesc, căci relatările referitoare la cutremur și despicarea stâncilor pot sugera modul în care trebuie să procedeze cu propria-i viață acela care alege să se îndrepte spre Hristos („cutremurului din momentul răstignirii trebuie să se repete în viața fiecărui om, ca o participare la moartea lui Iisus"). Astfel, ca microcosmos care sintetizează în sine întrega creație, omul este chemat să urmeze în viața Sa reacția lumii neînsuflețite, a Cosmosului întreg, percepând moartea lui Hristos sub forma unui imens cutremur al conștiinței, a unei rupturi complete cu propriul trecut[29].

Nu putem încheia această secvență fără a puncta faptul că, deși absolut reală, moartea lui Hristos a presupus Învierea ca o necesitate absolută, o Înviere născută din „însăși moartea Lui" și care L-a însoțit ca potențialitate iminentă în toată trecerea Sa vremelnică prin moarte[30]. Implicit, moartea Mântuitorului poate fi privită și ca o „... trecere spre Înviere" și „... un mijloc de ieșire din sfera morții în care se află viața în trup", ca un preambul al exploziei Vieții și ca o chezășie a învierii tuturor. Înfruntând moartea în perspectiva înfrângerii acesteia prin Înviere, Hristos „nu a fost copleșit spiritual", având „siguranța absolută că neantul și părăsirea Lui de către Dumnezeu, adică moartea, nu au cuvântul ultim", aceasta chiar dacă, după cum am văzut, „... puterea neantului n-a fost numai obiect de contemplație din partea lui Iisus, ci și-a desfășurat toată eficiența ei grozavă". În încercarea ei de a-L în-

[29] D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 320-321.
[30] Vl. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, pp. 166-167.

frunta pe Hristos, victoria morții a fost doar aparentă, aceasta sfârșind „epuizată și învinsă", căci Cuvântul întrupat nu putea fi doborât nici măcar de „toată năvala neantului"[31]. De aceea, în ultimă instanță, patimile, moartea și punerea lui Hristos în mormânt, au fost complet „răsturnate" în și prin Înviere, astfel că, finalmente, „... împlinind taina mântuirii noastre", sensul lor a fost complet inversat, ele căpătând „o formă triumfală" și devenind un triumf efectiv, triumful vieții asupra morții[32].

b). Parte constitutivă a lucrării de mântuire a omului, moartea lui Hristos ne privește pe toți și pe fiecare în parte atât timp cât Mântuitorul se răstignește pentru a omorî moartea care a făcut din vremelnicia vieții o legitate (*„Omul nu este stăpân pe duhul său de viață, ca să-l poată opri; la fel nu este stăpân pe ziua morții și în această luptă nu încape amânare..." – Ecclesiastul* 8, 8), jertfindu-Se pentru păcatele noastre (I *Corinteni* 15, 3; *Galateni* 1, 4; I *Petru* 3, 18) și, astfel, împăcându-ne cu Dumnezeu (II *Corinteni* 5, 18 – 19; *Efeseni* 2, 14 – 17). Prin urmare, murind, Hristos „nu moare moartea Sa", căci, în lipsa păcatului care o provoacă și hrănește *(Facerea* 2, 17; *Romani* 5, 12; *Romani* 6, 23), El „... nu poartă moartea ca o osândă în Sine". Practic, Hristos, „... așa cum a luat asupra Sa păcatul altora, așa ia și moartea altora", ambele, atât păcatul, cât și moartea, nefiindu-I câtuși de puțin proprii, ceea ce, până la urmă, nu face decât să evidențieze conținutul și dimensiunea soteriologică decisivă a întregii sale lucrări. În același timp, Hristos și-a asumat păcatul și moartea (căci, „dacă a luat păcatul tuturor, a trebuit să ia și moartea tuturor") din postura, determinantă la rândul ei, a Logosului întrupat, întrucât dacă „...n-ar fi fost Dumnezeu și om în același timp, n-ar fi putut să ia cele două poveri ale omului asupra Sa încât să-l scape de ele". În fapt, doar un Mântuitor care „vine în istorie din afară de ea" putea salva omenirea de cele două stigmate, căci, altfel, un simplu om, oricât de bun și generos va fi fost acela, n-ar fi putut-o scoate din robia păcatului pentru a o elibera de moarte („... nici păcatul, nici moartea altora nu le-ar fi putut lua, dacă ar fi avut de purtat păcatul său și de suferit moartea sa"). Astfel, „... Iisus, venind de deasupra istoriei, ia cele rele ale istoriei [păcatul și moartea – n.n.] ca s-o scape de ele"[33].

[31] D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 324-325.
[32] Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 178-179.
[33] D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 312-313.

În acest cadru, semnificația soteriologică a întrupării Cuvântului dumnezeiesc se conturează cu maximă claritate, căci, pe de o parte, Hristos trebuia să fie Dumnezeu deplin pentru a suprima în Sine (respectiv în ipostasul său preexistent) păcatul, a șterge ravagiile acestuia și a omorî moartea, iar pe de alta, trebuia să fie om deplin pentru ca lucrarea Sa de eliberare a firii omenești de păcat și de moarte să fie cu adevărat universală. Cu alte cuvinte, Hristos „s-a făcut om pentru a putea intra în solidaritate cu omenirea", asumându-Și „... o natură umană capabilă de a muri, chiar fără a păcătui personal, dar cu putința de a-și asuma păcatul universal-omenesc". Mai mult, putem vorbi despre întrupare ca despre taina, proprie iconomiei divine, prin care, „identificându-Se cu toată omenirea", cu toți oamenii din toată istoria, Hristos „a concentrat" în Sine „tot păcatul omenesc", moartea Sa jertfelnică făcând ca, în El, „să moară toată umanitatea [căzută]" și, odată cu ea, tot păcatul lumii. Prin urmare, înomenirea Cuvântului și intrarea Lui „în ordinea vieții istorice" până la solidarizarea deplină cu ea, echivalează cu destructurarea radicală a modului de a fi al omului căzut, cu surclasarea vremelniciei și vulnerabilității acestuia, astfel încât, pe bună dreptate, „în Hristos a murit istoria, scăpând în același timp ea însăși de moarte și de puterea păcatului"[34]. Sau, după cum inspirat scria teologul rus A. Bogolubov, Hristos „... a luat asupra Sa [...] tot blestemul veacurilor, întreaga cădere umană, întreaga îngrozire și disperarea de a fi părăsi de Dumnezeu; El s-a scufundat în prăpastia fără fund a nopții eterne, a nopții fără Dumnezeu, pentru ca să salveze sufletul uman pentru lumina eternă"[35].

Practic, legătura organică dintre Hristos și creație (respectiv cu oamenii din toate locurile și din toate timpurile) pe care a instituit-o și a permanentizat-o întruparea Cuvântului, face ca, în moartea și Învierea Lui, Mântuitorul să reprezinte efectiv întreaga omenire, așa cum regele își reprezintă poporul, substituindu-l în actele și faptele lui majore[36]. Implicit, Hristos lucrează mântuirea lumii ca mandatarul dumnezeiesc (și, de aceea, absolut legitim) al salvării eshatologice, îmbrățișându-i condiția muritoare spre a-i dărui haina veșniciei. Așadar, în lucrarea Lui, Hristos cel mort și înviat ne

[34] D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 313.
[35] *Cf.* Preot B. Răduleanu, *Jertfa Crucii...*, p. 79.
[36] Nicholas Thomas Wright, *Iisus pur și simplu, O nouă viziune despre cine a fost, ce a făcut și de ce contează*, Traducere și postfață diac. Ioan I, Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2015, p. 256.

reprezintă pe toți și pe fiecare dintre noi, oferindu-ne, din dragoste, o nouă viață (*„... viața de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine însuși pentru mine"* – *Galateni* 2, 20). În acest context, trebuie spus că teologul luteran francez Oscar Cullman privea istoria mântuirii sub semnul acțiunii succesive a două acțiuni iconomice complementare, respectiv: „reducția progresivă", concept care vine să sintetizeze procesul, propriu epocii *Vechiului Testament*, prin care anvergura comunităților umane prin intermediul cărora Dumnezeu înțelege să-și materializeze lucrarea iconomică se diminuează continuu; astfel, după căderea lui Adam, cea care „a atras asupra întregii creații blestemul lui Dumnezeu" (*Facerea* 3, 17; *Romani* 8, 20), Dumnezeu „a ales un grup, poporul lui Israel, pentru mântuirea lumii", grup diminuat ulterior la „o comunitate umană și mai restrânsă", respectiv la „rămășița lui Israel" (*„Doamne, izbăvește pe poporul Tău, rămășița lui Israel !"* – *Ieremia* 31, 7), pentru ca, în final, „reducția" să continue până la „comprimarea" comunității inițiale la o singură persoană, Iisus Hristos, Cel prin care lucrarea mântuitoare se și împlinește; procesul opus, de „creștere progresivă", aflat în plină desfășurare și care „pornește de la Cel ales spre cei mulți", ducând „de la Hristos la cei ce cred în El și care se știu mântuiți în credința lor", proces care, se poate observa, echivalează cu constituirea și expansiunea globală a Bisericii lui Dumnezeu, Israelul lui Dumnezeu (*Galateni* 6, 16), noul popor ales și noua „națiune sfântă" (I *Petru* 2, 9).

În această viziune, într-un mod absolut firesc din punct de vedere teologic, istoria mântuirii își află „centrul" în opera mântuitoare a lui Hristos – *„Slujitorul Domnului"* (*Isaia* 42, 19) și, totodată, *„Fiul Omului"* (*„... iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului"* – *Daniel* 7, 13), ajungând-se aici printr-o restrângere succesivă a „rămășiței". Altfel spus, „reducția progresivă", cea care contrage succesiv dimensiunile comunității în și prin care Dumnezeu își „concentrează" iconomia, trecând de la întreaga umanitate, la Israelul etnic și la „rămășița" lui, se finalizează prin Hristos, pentru ca, pornind de la El, procesul de descreștere să se inverseze, evoluând, în și prin Biserică, în direcția restabilirii integrale a poporului lui Dumnezeu. Sau, și mai sugestiv, cele două „ramuri" ale istoriei mântuirii, cele corespunzătoare descreșterii și creșterii, coincid, strict istoricește vorbind, cu epocile succesive ale

Vechiului și *Noului Testament*, punctul lor de întâlnire corespunzând, temporal, cu întruparea, jertfa și învierea Mântuitorului Hristos[37].

În fine, vom consemna pe scurt și modul în care importantul teolog și ierarh anglican N.T. Wright interpretează răstignirea și moartea lui Hristos, punându-le într-o legătură nemijlocită cu „ciocnirea" dintre Împărăția lui Dumnezeu (explicit reprezentată de Iisus) și împărățiile lumii (al căror purtător de cuvânt era Pilat din Pont), respectiv cu antagonismul de nedepășit dintre acestea. Practic, Hristos se prezintă în fața procuratorului ca exponentul unei Împărății „... care nu vine din această lume, dar care [...] este în chip accentuat pentru această lume" (*„Împărăția Mea nu este din lumea aceasta..." – Ioan* 18, 36), Împărăție pe care, în fapt „o anunțase" și „o întrupase în ceea ce făcea" ca monarh legitim al ei, aceasta chiar dacă Pilat și, odată cu el, toți oponenții Săi, tributari împărățiilor pământești, nu o puteau sesiza ca fiind deja instaurată (*„Așadar ești Tu împărat ?..." – Ioan* 18, 37). În aceste circumstanțe, moartea lui Hristos capătă dimensiunea unui sacrificiu, a unei jertfe pentru Împărăție, astfel încât aceasta să se substituie împărățiilor omenești și „să poată fi instaurată pe pământ ca și în cer" (*Apocalipsa* 21, 1). Așadar, moartea lui Hristos, faptul de „a-și da viața pentru lume, exprimând iubirea suverană mântuitoare și tămăduitoare a Dumnezeului lui Israel, Creatorul lumii", are ca efect la nivel cosmologic (și, totodată, antropologic) instaurarea Împărăției – spațiul teocosmic transfigurat de harul lui Dumnezeu în care se regăsește și împlinește noua creație hristomorfă[38].

Moartea lui Hristos ca jertfă

Dimensiunea jertfelnică (gr. *thisia*, lat. *hostia* – jertfă, sacrificiu, ofrandă) a morții lui Hristos, Cel *„pe Care Dumnezeu L-a rânduit (jertfă de) ispășire, prin credința în sângele Lui, ca să-Și arate dreptatea Sa, pentru iertarea păcatelor celor mai înainte făcute"* (*Romani* 3, 25), este atestată explicit și relativ frecvent în *Sfânta Scriptură*[39] (inclusiv în pasaje precum *„... Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi"* – I *Corinteni* 5, 7 sau *„...fără vărsare de sânge nu se dă iertare"* – *Evrei* 9, 22), astfel că analiza noastră nu putea omite

[37] Karl Löwith, *Istorie și mântuire. Implicațiile teologice ale filosofiei istoriei*, Traducere: Alex Moldovan și George State, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2010, pp. 236-237.

[38] N.Th. Wright, *Iisus pur și simplu*,..., pp. 249-250.

[39] D. Douglas (redactor principal), *Dicționar biblic*, Traducători: Liviu Pup, John Tipei, Oradea, Editura Cartea Creștină, 1995, p. 717 (art. „Jertfe și daruri").

această perspectivă asupra răstignirii. Prin urmare, vom încerca în cele ce urmează să parcurgem câteva dintre principalele aspecte teologice subsecvente sacrificiului Mântuitorului Hristos (înțeles ca jertfă), raportându-ne, așa cum este firesc, și la problematica generală a practicilor epocii veterotestamentare.

a). În general (și nu numai în iudaism), jertfele – în speță „... orice dar material sau spiritual adus [de om] lui Dumnezeu"[40] – făceau parte din categoria acelor acte de cult care exprimau, pe de o parte, „dorința sinceră a omului de a-și exprima [...] credința în Dumnezeu", iar pe de alta, „... de a-I mulțumi [...] pentru darurile primite"[41]. Vom reține deci că funcția religioasă a jertfelor – a căror universalitate este incontestabilă, fie și doar pentru că Abel a fost primul care a adus un sacrificiu lui Iahve *„... din cele întâi-născute ale oilor sale și din grăsimea lor"* (*Facerea* 4, 2) – a vizat, în esență, asigurarea, consolidarea și, după caz, restabilirea stării de comuniune dintre cei care le aduceau și divinitatea la care jertfitorii se raportau. Din această perspectivă[42], jertfele puteau îndeplini următoarele două funcțiuni particulare:

exprimarea în forme ritualice cvasi-instituționalizate a devotamentului, loialității și, nu în ultimul rând, a iubirii pentru Zeu, astfel că practica sacrificiilor avea ca punct de pornire tocmai preocuparea credincioșilor pentru instituirea unei modalități plenare și precis reglementate de adorare a divinității vizate;

exprimarea mulțumirii și recunoștinței față de ajutorul și binecuvântările pe care omul le cerea Zeului și de care considera că a beneficiat din partea acestuia.

Iudaismul a adăugat acestor referențiale generale un element cu totul determinant, în speță preocuparea pentru gestionarea și expierea păcatului (individual sau comunitar), căci remanența acestuia era cotată ca fiind în măsură să compromită însăși legătura preferențială a lui Iahve cu poporul Său. De aceea, sacrificiile atât de precis reglementate de *Tora* vizau, ca finalitate scontată, „restabilirea comuniunii cu Dumnezeu"[43] prin îndepărtarea „barierei" relaționale create și alimentate de păcat, după cum jertfele

[40] Preot Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, EIBMBOR, București,1995, p. 273 (art. „Jertfă").

[41] Pr. Conf. Dr. Petre Semen, *Arheologia biblică în actualitate*, Editura Trinitas, Iași, 1997, p. 191.

[42] Preot Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie biblică*, EIBMBOR, București,1994, pp. 261-262.

[43] Preot Prof. Dr. Ioan Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ediția a II-a revizuită și completată, EIBMBOR, București, 1994, p. 226 (art. „Jertfă").

practicate erau în măsură să „... îl apropie de om de Dumnezeu, ca și pe Dumnezeu de om”[44]. Practic, între conștientizarea și asumarea păcatului (ebr. *het*, *avon*, *peșa*) ca acțiune sau inacțiune contrară Legii (și a efectelor lui devastatoare la nivel individual /comunitar) și practicarea jertfele veterotestamentare exista o continuitate imediată, căci, atât timp cât „omul se căiește pentru faptele sale care îl separă de Dumnezeu”, sacrificiul substitutiv atașat jertfei, așa cum era el reglementat de Lege, reprezenta tocmai „soluția”, teologic și ritualic validă, de expiere a faptelor reprobabile săvârșite. Implicit, recurgerea la jertfă viza depășirea unei situații existențiale altfel fără ieșire și care, în alte condiții, ar fi atras sancționarea vinovatului de către Iahve, sacrificiul adus anulând *de jure* pedeapsa cuvenită celui care a încălcat Legea[45]. Practic, vizând eliberarea de consecințele acțiunilor sau inacțiunilor umane prin jertfirea în conformitate cu exigențele Legii a unor animale - substitut, iudaismul „... urmărea sfințirea [omului] și implicit [reintrarea lui în] comuniunea cu Dumnezeu”, astfel încât, depășindu-se tarele „lumii sensibile și păcătoase”, să fie create premisele teologic necesare pentru accesul jertfitorilor „într-o lume harică” ce va fi surmontat efectele păcatului[46]. Implicit, în jertfă, „sacrificatorul se substituie victimei ca să fie iertat și să reintre în comuniune cu Dumnezeu”, moartea victimei – pedepsită simbolic – eliberându-l de pedeapsa care, pe drept, i-ar fi revenit. Astfel, cu îngăduința lui Dumnezeu, animalele jertfite îi înlocuiesc în pedeapsă pe cei care comit fapte care contravin Legii, astfel că, în ansamblul lor, jertfele ipostaziază „credința și speranța dintotdeauna a omului de a fi eliberat de păcate”[47]. De altfel, tocmai pentru că, în ultimă instanță, „eficiența” jertfelor depindea de Cel căruia le erau adresate, adică de însuși Iahve, iudaismul a impus „principiul de a dărui ce este mai bun pentru Dumnezeu” (*„... dacă Eu sunt Părinte, unde este cinstea ce trebuie să-Mi dați ?” – Maleahi* 1, 6), de unde și exigențele cunoscute vis-a-vis de constituția și trăsăturile taurilor, berbecilor, țapilor și mieilor sacrificați[48].

[44] Viviane Prager (coordonare), *Dicționar enciclopedic de iudaism*, Traducere: C. Litman, București, Editura Hasefer, 2000, p. 422 (art. „Jertfe și daruri”).
[45] Preot Prof. Dr. D. Abrudan, Diac. Prof. Dr. E. Cornițescu, *Arheologie biblică*, pp. 261-262.
[46] Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă (coordonator), *Introducere în Vechiul Testament*, București, Editura Basilica, 2018, p. 173.
[47] Pr. Conf. Dr. P. Semen, *Arheologia biblică în actualitate*, p. 203.
[48] J.D. Douglas (redactor principal), *Dicționar biblic*, pp. 708-710 (art. „Jertfe și daruri”).

Fapt este însă că, deși „întreținеau conștiința păcatului" (*„... eu alerg la Dumnezeu şi Lui Îi arăt necazul meu" – Iov* 5, 8) și reflectau anvergura și implicațiile responsabilității omului față de Creatorul lui, ansamblul jertfelor din epoca *Vechiului Testament* nu era în măsură să asigure „o reală împăcare a omului cu Dumnezeu", curățirea de păcat pe care acestea o asigurau nefiind decât „rituală, exterioară și trecătoare", după cum, prin mijlocirea lor, Iahve „ierta doar provizoriu"[49]. Eficiența lor era, implicit, una doar vremelnică, la fel ca și reintrarea omului în starea de comuniune cu Creatorul, căci, cel ce aducea sacrificiul, rămași același din punct de vedere ontologic, continua să fie expus ravagiilor păcatului și, ca urmare, înstrăinării de Dumnezeu.

Ca urmare, toate aceste sacrificii „... cât ar fi fost ele de numeroase", nu puteau să conducă la „iertarea și împăcarea deplină a oamenilor cu Dumnezeu"[50], surclasarea păcatului și a consecințelor lui în plan antropologic necesitând o cu totul altfel de jertfă și un cu totul alt fel de jertfitor, astfel că *„... ceea ce era cu neputință Legii - fiind slabă prin trup - a săvârşit Dumnezeu, trimițând pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului şi pentru păcat a osândit păcatul în trup"* (*Romani* 3, 8).

În pofida acestui aspect, atât timp cât, prin mijlocirea jertfelor, credincioșii iudei primeau, fie și doar vremelnic, „harul lui Dumnezeu" și „... erau curățit de păcate, intrând în comuniune cu Dumnezeu"[51], sacrificiile sângeroase prevăzute de Lege aveau o valoare incontestabilă, valoare care, din punctul de vedere al creștinilor, este semnificativ augmentată de faptul că, în particular, ele trimiteau la jertfa supremă, unică și ultimă a Mântuitorului Hristos. Practic, sacrificiile *Vechiului Testament* au avut și rolul de a prefigura (anticipa, preînchipui) jertfa lui Hristos, Cel care *„... S-a dat pe Sine pentru noi, prinos şi jertfă lui Dumnezeu, întru miros cu bună mireasmă"* (*Efeseni* 5, 2), ele constituindu-se deci ca „un preludiu al jertfei Mântuitorului Hristos care va împăca întreaga omenire cu Dumnezeu și va face ca stăpânirea morții să fie zdrobită"[52], fie și doar pentru că, după cum spunea însuși Mântuitorului Hristos, *„... după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului"* (*Ioan* 3, 14).

[49] Preot Dr. I. Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, p. 273 (art. „Jertfă") și Pr. Conf. Dr. P. Semen, *Arheologia biblică în actualitate*, pp. 202-203.
[50] Preot Prof. Dr. D. Abrudan, Diac. Prof. Dr. E. Corniţescu, *Arheologie biblică*, pp. 261-262.
[51] Pr. Conf. Dr. P. Semen, *Arheologia biblică în actualitate*, pp. 202-203.
[52] Preot Dr. I. Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, p. 273 (art. „Jertfă").

De altfel, între jertfele veterotestamentare și jertfa lui Hristos se poate stabili o consistentă legătură interpretativă de ordin tipologic, în spațiul căreia numeroase momente biblice veterotestamentare – anume constituite ca *tipuri*, anticipează moartea sacrificială *antitipică* a Mântuitorului. Șarpele de aramă înălțat de Moise (*„... a făcut Moise un șarpe de aramă şi l-a pus pe un stâlp; şi când un șarpe mușca vreun om, acesta privea la șarpele cel de aramă şi trăia”* (*Numerii* 21, 9), este doar un exemplu în acest sens, căci și sacrificarea de către Avraam a unui berbec în locul lui Isaac (*„... Avraam a luat berbecul și l-a adus jertfă în locul lui Isaac, fiul său” – Facerea* 22, 14) poate fi valorizată, la rândul ei, din perspectivă tipologică. Din punctul nostru de vedere, cea mai semnificativă conexiune de acest tip (și care, de fapt, se impune imediat și cu prisosință) este aceea care derivă din calitatea unică a Mântuitorului de Miel dumnezeiesc – *Amnos tou Theou*, *Agnus Dei* (*„A doua zi a văzut Ioan* [Botezătorul] *pe Iisus venind către el şi a zis: Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii” – Ioan* 1, 36; *Ioan* 1, 29; *Apocalipsa* 5, 6 – 13 ș.a.), aceasta într-un context în care, la Templu, mieii erau utilizați (spre deosebire de tauri, țapi și berbeci) pentru absolut toate sacrificiile[53] (inclusiv pentru cele două jertfe zilnice), în timp ce pentru *Pesah* erau folosiți 49 de miei, iar pentru *Sucot* nu mai puțin de 105. Astfel, jertfa lui Hristos este asociată celui mai des uzitat sacrificiu sângeros prevăzut de Lege (*„... ca un miel spre junghiere s-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa” – Isaia* 53, 7; *Faptele Apostolilor* 8, 32) și, mai precis, cu jertfa mielului pascal (*Ieșirea* 12, 1 – 14), mai ales că, după cum știm, momentul răstignirii s-a suprapus temporal cu cel al sacrificării mieilor pentru Pesah (*„... Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi”* – I *Corinteni* 5, 7).

În plus, dacă vărsarea de sânge asociată jertfelor veterotestamentare condiționa, ea însăși (ca parte constitutivă determinantă și pe undeva simbolică a sacrificiului), iertarea celui care o aducea (*Evrei* 9, 22), atunci, cu siguranță, ne vom afla în fața unei alte conexiuni de ordin tipologic care trimite la moartea Mântuitorului atât timp cât *„... unul din ostași cu sulița a împuns coasta Lui şi îndată a ieşit sânge şi apă”* (*Ioan* 19, 34). Practic, vărsarea de sânge se asociază ideii de jertfă așa cum era ea operaționalizată în iudaism și cum a ipostaziat-o însuși Hristos, chiar dacă în acest caz este vorba de

[53] J.D. Douglas (redactor principal), *Dicționar biblic*, pp. 708-710 (art. „Jertfe și daruri”).

sângele celui care se aduce ca jertfă sângeroasă pe Sine însuși (*„... acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor" – Matei* 26, 28). În aceste condiții, este neîndoielnic că, „sacrificiile care au stat la baza comunității israelite cu Dumnezeu au preînchipuit jertfa Noului Legământ adusă de Mântuitorul Hristos prin sângele căruia întreaga umanitate se sfințește și unește cu Dumnezeu"[54].

Desigur, tipologia își are limitele ei, astfel că, dincolo de problema implicațiilor teologice de cu totul alt calibru ale jertfei de la Cruce, o serie de „detalii" ale sacrificiului Mântuitorului vin să o individualizeze în raport cu practica veterotestamentară, punând în evidență caracterul teandric explicit al lucrării lui Hristos. Astfel, fără a insista prea mult, vom reține, în primul rând că Hristos este „Arhiereul care Se aduce ca jertfă pe Sine însuși"[55], în ipostasul Său regăsindu-se atât cel ce jertfește (*„... având Arhiereu mare, Care a străbătut cerurile, pe Iisus, Fiul lui Dumnezeu" – Evrei* 4, 14) cât și cel jertfit (*„Hristos, după ce a fost adus o dată jertfă, ca să ridice păcatele multora..." – Evrei* 9, 28). De aceea, prin prisma identificării Sale cu jertfa, slujirea arhierească a lui Hristos – una prelungită în veșnicie[56] (*Evrei* 7, 24) apare, o dată în plus, ca fiind totul excepțională[57]. Mai mult, spre deosebire de jertfele prevăzute de Lege, cea a Arhiereului Hristos este unică (*„El nu are nevoie să aducă zilnic jertfe, ca arhiereii* [...], *căci El a făcut aceasta o dată pentru totdeauna, aducându-Se jertfă pe Sine însuși" – Evrei* 7, 27) și, simultan, desăvârșită (*„Întru această voință* [a lui Hristos] *suntem sfințiți, prin jertfa trupului lui Iisus Hristos, o dată pentru totdeauna" – Evrei* 10, 10; *Evrei* 9, 12; *Evrei* 10, 14). Apoi, „... moartea Lui e limita unui vechi eon și începutul unui nou eon, e sfârșitul zilei a șaptea și începutul celei de a opta zi"[58], după cum „... prin Sine, prin jertfa Sa, Iisus aduce Tatălui toată omenirea cerând pentru toți pe Duhul Sfânt[59]. În fine, jertfa lui Hristos este una complet conștientizată și asumată într-o perfectă libertate (*„Dumnezeu a împlinit astfel cele ce vestise dinainte prin gura tuturor proorocilor, că Hris-*

[54] *Cf.* Preot Prof. Dr. D. Abrudan, Diac. Prof. Dr. E. Corniţescu, *op. cit Arheologie biblică*, pp. 258-259.
[55] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Ediția a doua, vol. 2, p. 86.
[56] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Partea a II-a, 30, în PSB, vol. 80, p. 142.
[57] *Cf.* Pr. conf. dr. G. Remete, *Dogmatica ortodoxă*, Ediția a treia, revăzută și adăugită, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2000, p. 240.
[58] Părintele (Constantin) Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, p. 233.
[59] Preot B. Răduleanu, *Jertfa Crucii...*, p. 76.

tosul Său va pătimi" – Faptele Apostolilor 3, 18), deoarece Fiul lui Dumnezeu „... S-a dat [morții] de bună voie", lucrarea Lui ilustrând atât ascultarea Sa desăvârșită față de Tatăl (*Ioan* 15, 13), cât și iubirea nelimitată cu care Dumnezeu se apleacă asupra omenirii (*„... El* [Tatăl] *ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre"* – I *Ioan* 4, 10)[60], astfel că, după cum scria Sf. Chiril al Alexandriei, „... patima lui Hristos s-a prefăcut într-un mijloc de biruire a morții și moartea Domnului s-a făcut începutul înnoirii omului spre nestricăciune și viață nouă"[61].

b). Practic, sacrificiul lui Hristos reiterează, la o cu totul altă scară și cu totul alte implicații de ordin teologic, jertfa pascală iudaică – *korban Pesah*, o jertfă pe care El însuși și-a descris-o ca iminentă și, mai ales, ca imperativ necesară din perspectiva iconomiei divine (*„Și le-a spus că așa este scris și așa trebuie să pătimească Hristos și așa să învieze din morți a treia zi"* – *Luca* 24, 46), căci doar un sacrificiu care presupune *„... scumpul sânge al lui Hristos, ca al unui miel nevinovat și neprihănit"* (I *Petru* 1, 19) îl poate împăca pe om cu Dumnezeu (*„... sângele lui Iisus, Fiul Lui, ne curățește pe noi de orice păcat"* – I *Ioan* 1, 7). În aceste condiții, jertfa Mântuitorului deschide omului și umanității un orizont de așteptare fundamental nou (*Evrei* 9, 15), căci, în moartea Sa, moare o lume spre a reînvia, complet schimbată, odată cu El. În sacrificiul lui Hristos se recapitulează spre a fi expiat prin moarte tot păcatul lumii, suprimarea acestuia (definitivă și ireversibilă) conferind jertfei de la Cruce sensul salvific în temeiul căruia doar ea poate face posibilă învierea omului și viața veșnică, adică tocmai darurile care „se nasc din jertfă", căci „... numai prin implicarea morții și a luptei cu ea a putut dărui El celor supuși morții nemurirea"[62]. Jertfa lui Hristos este deci premisa învierii eshatologice și temeiul acesteia, marcând trecerea de la moarte la viață și făcând din înviere întâia și cea mai autentică legitate a existenței[63].

Referindu-se la semnificația jertfei Mântuitorului, Sf. Atanasie cel Mare scria: „Aducând prin moarte, ca un dar sfânt și ca o jertfă liberă de orice pată, trupul pe care l-a luat, [Hristos] a depărtat moartea de la toți cei asemenea Lui, prin aducerea ca dar a trupului celui asemenea cu cel al lor. Căci, întrucât

[60] Preot Prof. Dr. I. Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, p. 226 (art. „Jertfă").
[61] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan*, Cartea a XII-a, în *PSB*, vol. 41, pp. 1117-1118.
[62] Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, 15.5.6, în *PSB*, vol. 14, p. 237.
[63] Părintele (Constantin) Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, p. 236.

Cuvântul lui Dumnezeu este mai presus de toți, aducându-Și templul Său [trupul] ca preț, a plătit prin moarte în mod cuvenit datoria pentru toți"[64].

Lucrând ca Arhiereu (*Evrei* 7, 26; 9, 11 ș.a.), Hristos se sacrifică pentru întreaga umanitate, „pentru întreaga noastră spiță", oferindu-Se pe sine „ca o jertfă de ispășire a tuturor neamurilor căzute în starea de necredință"[65], astfel că, „...pe Cruce fiind, Iisus mijlocește întoarcerea tuturor oamenilor la Tatăl"[66]. Practic, în consecințele ei mântuitoare, jertfa trebuie privită ca fiind lucrarea integrală a Cuvântului întrupat[67], respectiv:

a Omului Hristos, căci, dacă „...prin om a căpătat neantul din nou putere asupra Universului creat", căderea lui Adam împingând întreg Cosmosul în logica stricăciunii și a morții, atunci tot printr-un Om, „[neantul] trebuia învins", iar firea umană „... trebuia reconfirmată în existență, trebuia făcută fermă și rezistentă în fața păcatului, vindecată de slăbiciune și de aplecarea spre neființă";

și, concomitent (și inseparabil), a dumnezeirii Lui, deoarece „... în fața neantului trebuie să stea Logosul ca om, ca om purtat de Logos pentru ca să aibă puterea să suporte moartea în așa fel încât să o învingă".

De altfel, din perspectiva desăvârșitei solidarități în lucrarea de mântuire prin jertfă a celor două firi ale Mântuitorului, Sf. Atanasie cel Mare nota: „Moartea tuturor s-a împlinit în trupul Domnului și moartea și stricăciunea au fost desființate în el pentru Cuvântul care era unit cu El; de aceea, Cuvântul, deoarece nu era cu putință ca El să moară, Și-a luat un trup ce putea muri, ca să-l aducă [jertfă] în locul tuturor"[68].

Concluzii

După cum sublinia la un moment dat părintele Dumitru Stăniloae, consecințele morții Mântuitorului Hristos pe Cruce se repercutează la nivel ontologic până la punctul în care întregul Cosmos – și nu numai omul, „beneficiarul" ei conștient și predilect – își regăsește rațiunea de a fi, căci dacă, cumva, moartea „ar încheia definitiv viața oamenilor", atunci nu numai exis-

[64] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, Cap. 2, IX, în *PSB*, vol. 15, p. 10.
[65] Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, Cartea a V-a, pp. 237-239.
[66] Preot Boris Răduleanu, *Jertfa Crucii...*, p. 76.
[67] D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 319.
[68] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, Cap. 4, XX, în *PSB*, vol. 15, pp. 115-116.

tența lor, ci și a lumii întregi, ar fi complet lipsită de sens, expusă fiind, inevitabil, hazardului și auto-distrugerii. De aceea, înviind și, prin aceasta, certificând (de o manieră absolută, ca Fiu al lui Dumnezeu) reversibilitatea morții și, implicit, deschiderea potențială intrinsecă a creației spre eternitate, Hristos a reașezat lumea pe drumul învesnicirii, redându-i însuși sensul fundamental, acela de receptacul și semn tangibil al dragostei infinite a Creatorului ei.

De aceea, a vorbi despre impactul teologic al morții și învierii lui Hristos presupune, cu necesitate, depășirea planurilor, oarecum imediate, ale soteriologiei și antropologiei și revelarea ansamblului consecințelor lor la nivel cosmologic și eshatologic. Altfel spus, dincolo de faptul că Hristos „... este începătura celor adormiți" și „... se face întâi născut din morți pentru ca să deschidă trupului drumul învierii"[69], nu vom putea omite faptul teologic conform căruia jertfa și învierea Mântuitorului prefigurează și ne îngăduie să pregustăm ceva din viitoarea realitate a „lumii ca trup al lui Dumnezeu" (I *Corinteni* 15, 28), a *„... cerului nou și pământului nou"* (*Apocalipsa* 21, 1), a Cosmosului din care „stricăciunea și moartea" au dispărut cu desăvârșire[70].

[69] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre desăvârșire, către monahul Olimpiu*, în *PSB*, vol. 30, pp. 470-471.

[70] Ch, Yannaras, *Introducere în teologia ortodoxă*, pp. 148-149.

BISERICA ÎN TRATATE DE TEOLOGIE FUNDAMENTALĂ ROMANO-CATOLICE CONTEMPORANE

Pr. Prof. Univ. Dr. Emerit Gheorghe Petraru
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae"
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași

Abstract:

The present study presents the structure of several contemporary Fundamental Theology textbooks from the Catholic theological environment, showing that current Fundamental Theology has evolved in structure and content compared to the old Apologetics treatises. Currently, in the Romanian theological context, there is a need for an update that must take into account today's level of perception and analysis within this theological discipline, a real bridge between the Church's saving teaching and current, philosophical, scientific thinking with the challenges for the defense of the Christian faith.

Keywords:

Roman Catholic Church, Fundamental Theology, Jesus Christ, Church

Teologia Fundamentală actuală a evoluat în structură și conținut față de vechile tratate de Apologetică și, mai ales, în contextul teologic românesc, cu toate abordările sistematice actuale, este nevoie de o actualizare care trebuie să aibă în vedere nivelul de astăzi al perceperii și analizelor din cadrul acestei discipline teologice, o reală punte între învățătura mântuitoare a Bisericii și gândirea actuală, filosofică, științifică

cu provocările pentru apărarea credinței creștine. De la început e de precizat faptul că există analize specifice unor contexte confesionale și culturale consacrate. Modelul francez și francofon se bazează pe vechea apologetică în sensul menținerii argumentării raționale a existenței lui Dumnezeu, a omului religios, precum și pe demonstrația scripturistă a adevărului revelat preluat de Tradiția Bisericii cu menționarea textelor folosite de scriitorii creștini cu referință la vechimea și adevărul acestora în mărturisirea adevărului creștin și a credinței în Hristos. În spațiul german avem o teologie fundamentală contextuală cu referințe la filosofiile clasice până la cele actuale, trecând prin filosofii modernității, spiritualiști sau materialiști, Kant, Hegel, Heidegger sau Marx până la cei actuali, Gadamer și alții. Modelul american este unul axat pe Apologetica evangeliștilor fundamentaliști sau cele romano-catolice cu specificul cultural nord american.

Biserica este un capitol important în tratatele de Teologie Fundamentală sau Dogmatică romano-catolice. Teologia Fundamentală, ca știință teologică are structura consacrată actualmente în marile capitole, după cum urmează; Religia, Revelația lui Dumnezeu, omul credinței ce răspunde în actul religios la convocarea sau chemarea divină, Iisus Hristos și Biserica ce include și misiunea creștină. Astfel, în celebrul Dicționar de Teologie Fundamentală, în articolul dedicat misiunii Bisericii, G. Cofelle afirmă că deși Misiologia nu constituie, totuși, inima acestei discipline, „îndrăznim să credem că Teologia fundamentală ar trebui să fie locul privilegiat pentru a înțelege caracterul misionar al Bisericii”[1]. Mai ales, termenul de evanghelizare care are semantic o pondere religioasă și creștină mai evidentă și care în ultima vreme se substituie celui de misiune ne duce la primul enunț kerygmatic, la fundament, ce indică esențial trimiterea Bisericii de către Însuși Dumnezeu pentru a vesti Evanghelia lumii și indică și conținutul misiunii; propovăduirea adevărului mântuirii și comuniunea de har și iubire cu Hristos și Treimea dumnezeiască. De aceea, Misiologia „ne amintește de exigența prezentării lui Hristos ca Trimis, *Misionarul* definitiv al Tatălui; punct de sosire al unei pedagogii divine și punct de plecare pentru o ulterioară călăuzire spirituală spre mântuire”[2] în peisajul plurireligios, pluricreștin, secularizat al lumii de

[1] *Dictionnaire de Théologie Fondamentale,* sous la direction de René Latourelle et Rino Fisichella, Bellarmin/Cerf, Montreal/Paris, 1992, articolul *Mission* redactat de Gianfranco Cofelle, p. 863.

[2] *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, p. 874.

astăzi. Astfel, temelia credinței creștine, Revelația nou-testamentară, Hristos și Evanghelia Sa, cuvintele și lucrarea Sa mântuitoare se continuă prin Duhul Sfânt, prin misiunea Bisericii ce apără Evanghelia și o proclamă lumii ca unicul adevăr veșnic ce trebuie să înalțe pe oameni și cultura lor la Dumnezeu prin *metanoia,* întoarcerea, convertirea lor și a valorilor create de ei la Adevărul unic.[3]

Hans Waldenfels[4], în tratatul său de Teologie Fundamentală, oferă o structură tematică a acestei discipline, pe care o consideră una contextuală, dar fundamentată în Dumnezeu cel Viu, Treimea de Persoame ce „vorbește" lumii definitiv prin Iisus Hristos în Biserica Sa, așa cum a vorbit profeților și plenar prin Cuvântul Întrupat. De aceea, Biserica, implicit misionară, angajată în dialog cu religiile și cultura, propune specificitatea credinței revelate creștine.

În logica actualelor lucrări de Teologie Fundamentală care au depășit reducționismul raționalist al demonstrației existenței lui Dumnezeu prin vestitele argumente scolastice, asistăm la o revenire în casa Teologiei, a Cuvântului lui Dumnezeu, a Revelației și la o structurare tematică, în general, după configurația următoare, pe care o redăm după H. Waldenfels:

1. *Fundamentul: Dumnezeu vorbește* prin profeți și deplin prin Iisus Hristos, Fiul și Cuvântul ipostatic al lui Dumnezeu.
2. *Calea: prin Iisus Hristos Domnul nostru*, un capitol de hristologie fundamentală.
3. *Locul: În comunitatea Bisericii;* un capitol de eclesiologie fundamentală și misionară ce ancorează misiunea Bisericii obiectiv în Hristos, capul ei, și subiectiv-comunitar în credința mărturisitoare și suprarațională, dar de la Dumnezeu, a creștinilor.
4. *Cunoașterea; în lumina lui Hristos,* o reîntoarcere la cunoașterea teologică specifică credinței și prin credința ce iluminează rațiunea și viața omului conform Revelației, act de autocomunicare și autodăruire divină spre comuniunea cea întru cunoștință spirituală și mântuitoare.

Salvador Pie Ninot, în lucrarea sa dedicată Teologiei Fundamentale, împarte structura obiectului de studiu în trei părți;

1. Existența lui Dumnezeu și a religiei, *demonstratio religiosa;*
2. Existența religiei adevărate, *demonstratio christiana;*

[3] *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, articolul *Evangelisation,* de Hervé Carrier, p. 401.
[4] Hans Waldenfels, *Manuel de Théologie Fondamentale*, Cerf, Paris, 1990.

3. Existența adevăratei Biserici, *Demonstratio catholica;*

El conturează și câteva aspecte ale apologeticii actuale ce diferă de cea din secolele trecute, în funcție de reflecția unor teologi proeminenți în problemele analizate. Astfel, apologetica actuală ar trebui să ia în seamă următoarele aspecte și să se structureze în perspectivele pe care le sugerează acestea după cum urmează;

a) o dimensiune apologetică subiectivă, de altfel în concordanță cu subiectivismul epocii actuale ce cheamă la reflecția rațiunii credincioase, asupra fundamentelor ei;
b) o dimensiune religioasă și ecumenică cu o reflexie sobră și rezonabilă ce în contextul pluralist religios trebuie să respecte religia celuilalt, un dialog ce păstrează și confirmă totodată identitatea religioasă proprie, respectiv creștină;
c) o dimensiune istorico-sistematică ce studiază Revelația divină în sine cu izvoarele ei, textele sacre;
d) o dimensiune formal-fundamentală cu conceptualitatea actuală, a limbajului vremii noastre în care trebuie prezentate categoriile revelaționale și eclesiale;
e) o dimensiune hermeneutico - lingvistică ce trebuie să pună la dispoziție știința interpretării limbajului teologic al credinței în Dumnezeu cu specificul și realismul lui, articulat fundamentului transcendent, real, ființial, activ permanent în istorie și lume, Dumnezeu ca realitate tripersonală revelată, cu un limbaj universal al credinței creștine;
f) o dimensiune critico-practică, de fapt traducerea metodică a factorului critic și fundamental ce ține de orizontul credinței, o adecvare la spațiul public, social-politic cu exigențele unei credințe vii și mărturisitoare.[5]

De aceea, după teologul spaniol, trei axe se întrevăd pentru operaţionalitatea acestui studiu teologic;

a) o axă fundațional – hermeneutică, adică conturarea bazelor constitutive ale Revelației și credinței, cum trebuie înțeles Dumnezeu și limbajul textului sacru, actualizat liturgic pe de o parte și omul credinței în instituția Bisericii mântuirii, pe de altă parte;
b) o axă apologetico – misionară, de fapt un dialog cu lumea printr-o „diaconie intelectuală" - apostolatul cultural în limbajul Prof. Vasile Ispir – o

[5] Salvador Pié-Ninot, *Tratado de la Theologia Fundamental. „Dar Razón de la esperanza" (I Petru 3, 15),* Ediciones „Secretariado Trinitaria", Salamanca, 1989, pp. 24, 31-39.

anunțare și o proclamare a Evangheliei vieții și mântuirii, a adevărului religios creștin unic și unitar, demonstrație, justificare și retorică creștină ce oferă informație, mișcă inima și place la nivel de limbaj discursiv - în logica oratorică a lui Quintilianus.

c) o axă a mărturiei întru speranță, o veritabilă „metafizică a mărturiei", spirituală, filantropică, a urmării lui Hristos prin purtatea crucii într-o autentică viață creștină[6].

Francis Schűssler Fiorenza, în lucrarea sa de Teologie Fundamentală, adoptă următoarea structură ce este o sinteză remarcabilă între Teologie fundațională și Misiologie, de fapt și un răspuns teologic la postmodernismul non-fundațional ce exclude orice fundament ontologic și, implicit, orice narativ teologic, protologic și eshatologic și se răscoală împotriva totalizărilor episistemice ale marilor texte ale istoriei, - inclusiv Biblia - a prezenței logocentrice, anume medierea lumii prin limbaj și gestionarea cunoașterii atât cât este posibil prin acesta, accentuând nu o filosofie primă sau o metafizică a prezenței, ci faptul că tot ceea ce suntem și ne înconjoară sunt construcții sociale și culturale în contextul unic al imanenței istoriei[7]. Astfel, teologul american ne oferă următoarea schemă a gândirii sale apologetico-misionare sau, mai curând, hermeneutico-misionare, o „teologie fundațională ca Hermenutică reconstructivă"[8].

Acest demers se înscrie în perspectiva evitării conflictului cu non-fundaționiștii spre a demonstra „adevărul cunoașterii adevărate și justificate"[9] ce stă pe un temei, are o temelie. Astfel, fundamentul, temelia, în cazul de față, Dumnezeu, Hristos, Biserica Sa, credința religioasă a mărturisitorului creștin nu pot fi justificate de alte credințe, prin altceva decît ele însele, de alte argumente exterioare lor, ci prin ele însele, în raționalitatea lor, ele sin-

[6] S. Pié-Ninot, *Tratado de la Theologia Fundamental...*, pp. 49-50.

[7] Thomas G. Guarino, *Foundations of Systematic Theology,* T & T Clark, New York, London, 2005, pp. 2-4; Stanley Grenz, John R. Franke, *Beyond Foundationlism. Shaping Thelogy in a Postmodern Context*, Westminster, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2001, pp. 24-25.

[8] Francis Schűssler Fiorenza, *Foundational Theology. Jesus and the Church,* Crossroad New York, p. 285; Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics. An Introduction*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, UK, 2009, pp. 352, 355, propune o ascultare a cuvintelor Scripturii împreună cu acceptarea doctrinei creștine, dogmele, ce nu pot fi separate de Dumnezeu ce le-a rostit atunci și astăzi cu aceeași putere și eficiență receptivă din partea oamenilor și mântuitoare prin Același Dumnezeu unic revelat.

[9] J.P. Moreland & William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, IPV Academic, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2003, pp. 73-74.

gure oferindu-se drept argumente demonstrative și fiind, totodată, suport pentru alte explicații.

Structura demersului ce este fundamentat hristologic prin evenimentul mântuitor major al Învierii lui Hristos este următoarea:

1) Învierea lui Iisus;
2) Întemeierea Bisericii;
3) Misiunea Bisericii;
4) De la Teologia Fundamentală la cea Fundațională.

Heinrich Fries, la rândul său, împarte lucrarea sa de teologie fundamentală în trei părți;

1) Credința și știința credinței, o pivotare spre antropologie ca centru de receptare și manifestare a credinței prin care omul omul „aude" și „vede"[10] pe Dumnezeu cel revelat, aceasta de o manieră, spirituală, sacramentală, existențială.
2)Revelația;
3)Biserica.

Jürgen Werbick structurează tratatul său de Teologie Fundamentală în patru capitole, 1) Religia, 2) Revelația, 3) Mîntuirea, 4) Biserica, Teologia fundamentală este apologetica credinței creștine[11], deci a Bisericii misionare în ființa ei ce are cap pe Hristos și stă pe temelia Apostolilor ce au mandat de a propovedui Evanghelia mântuirii și a elibera de întunericul veacului, de păcat, poporul lui Dumnezeu. Adoptând o poziție critică față de toți cei care negau Biserica vizibilă, spiritualiști harismatici mai vechi și mai noi, de la Ioachim de Fiore, prereformatori, reformatori, Luther, pietism sau iluminism, ateism, nihilism, până la S. Kierkegaard, F. Nietzsche, teologul german militează pentru Biserica vizibilă, comunitatea morală, evanghelică a credincioșilor, Tradiția mistică și sacramentală, Werbick accentuează ideea că instituționalizarea Bisericii instituie *timpul Bisericii*[12] ce limitează o viziune apocaliptică în sensul venirii iminente a lui Hristos sau o insistență pe prezența doar a realității eshatologice viitoare și perfecte în lume chiar cu eliminarea Bisercii ca realitate teandrică a mântuirii. Biserica înseamnă comunicare, teologhisire, vorbire despre Dumnezeu și cu Dumnezeu în Li-

[10] Heinrich Fries, *Fundamentaltheologie,* Verlag Styria, Graz, Wien, Kőln, 1985, p. 75.
[11] Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2005, p. 847.
[12] J. Werbick, *Den Glauben verantworten...*, p. 704.

turghie și rugăciune, comuniune sacramentală în Taine și euharistică, participare la comuniunea treimică, „simbol real al domniei lui Dumnezeu”[13] și prezență reală a lui Dumnezeu cu poporul creștin pentru mântuire și în speranța veșniciei fericite din Împărăția cerurilor.

Markus Knapp subliniază adevărul teologic că Biserica este „martora și transmițătoarea adevărului lui Dumnezeu”[14]. Biserica adevărată este cea care există și lucrează în adevărul lui Dumnezeu și cu Dumnezeu ca Adevăr întru ea, Adevăr revelat în Iisus Hristos, fiind Casa Adevărului, cu Adevărul Evangheliei în succesiunea apostolică, a adevărului unic de credință și unitatea poporului creștin prin permanenta zidire pe temelia Apostolilor. Biserica, *Creatura Verbi*[15], nu este în sens luteran o creație a cuvintelor Bibliei ci a lui Hristos ca Persoană, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat din iubirea de oameni infinită a Lui pentru omul creat în chip divin și răscumpărat prin Sângele de pe Crucea Golgotei.

Ludwig Ott, în opera sa dinainte de Conciliul Vatican II, cu puternice accente despre primatul papal, evidențiază originea divină a Bisericii, aceasta fiind Trup al lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Capul ei conform Scripturii, fundamentul ei divino-uman, în relație cu Duhul Sfânt, „sufletul Bisericii”[16], o relație tot atât de reală și sugestivă ca aceea dintre trup și suflet în structura omului, pe care se altoiește colegiul apostolilor și apoi episcopatul Bisericii, cu preoții și diaconii, ierarhia sacramentală a acesteia fără de care nu există Biserica. Biserica este instituția vizibilă în aria lumii, infailibilă în ceea ce privește adevărul și viața ei pentru că în ea este prezent și activ Dumnezeu Însuși, una pentru că unul este Hristos Domnul ei și una este învățătura ei, sfântă, acest atribut fiind și esența ei[17] pentru că sfânt este Dumnezeu și destinul oamenilor este de a se sfinți prin harul și iubirea lui Dumnezeu Ea este comunitatea sfinților, deși paradoxal este alcătuită din oamenii păcătoși care se convertesc la Hristos și primesc harul înfierii și sfințirii, ajungând până la statutul suprem al sfințeniei, pecete divină supremă pentru omul încununat de ascultare, smerenie, iubire în comuniunea cu sfinții din cer.

[13] J. Werbick, *Den Glauben verantworten...*, pp. 770, 792, 840.
[14] Markus Knapo, *Die Vernuft der Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie,* Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2009, p. 291.
[15] M. Knapo, *Die Vernuft der Glaubens...*, pp. 305, 315, 319.
[16] Ludwig Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Herder, Freiburg, 1954, p. 341.
[17] Ludwig Ott, *Grundriss der Dogmatik*, p. 352.

Gerhard Ludwig Müller propune înțelegerea tainei Bisericii ca obiect al credinței, „Cred ..." și conținut al credinței în Dumnezeu și lucrarea sa mântuitoare ceea ce înseamnă evident că Biserica este în relație ontologică cu Dumnezeu, fiind planul de comuniune veșnic al Său pentru oameni și mântuirea acestora.[18] De aici vine existența necesară a Bisericii pentru mântuirea lumii prin Iisus Hristos, puterea ei deplină de iertare a păcatelor oamenilor și apartenența celor păcătoși la comunitatea vizibilă, prezentă între oameni și pentru oameni, compusă din cei care sunt membrii ei prin încorporarea sacramentală, Tainele fiind esența ei, prin ierarhia ei, prezența ei ca adevăr al lui Dumnezeu infailibil în lume prin mărturie, liturghie și diaconie, filantropie. Într-o perspectivă metafizică, Biserica este semn, mărturie a transcendenței ei, „interpretă a căutării umane a lui Dumnezeu. Misterul omului devine clar în *Lumina lui Hristos*, Cheia, Punctul central și Idealul omului ca individ și al istoriei umanității"[19] iar obiective pentru Biserică astăzi sunt dialogul interreligios, având în vedere contextul pluralist religios al lumii și dorința de adevăr, colaborare, solidaritate și coexistență umană pașnică și creatoare, al extinderii catolicității creștine mântuitoare în orizontul diversității culturale a lumii, realizarea idealului unității tuturor creștinilor, divizați de o istorie tensionată și conflictuală de multe ori și lipsa de gestionare eficientă în astfel de situații, și realizarea cu adevărat a comuniunii eclesiale. Biserica Fiului lui Dumnezeu este Noul Legământ al lui Dumnezeu cu noul Său popor, creștinii, reprezentant al lui Dumnezeu Însuși pe pământ, întemeiat originar în comunitatea Apostolilor Săi, cu „o nouă constituție prin acțiunile menționate ale lui Iisus"[20] în Evanghelii, revelația Misterului eclesial în Învierea lui Iisus și trimiterea Duhului Sfânt. Pe baza Noului Testament, Biserica este comunitatea frățească a ucenicilor, idee ce decurge evident din scrisul ioaneic, poporul preoțesc al Lui Dumnezeu după Sf. Petru, poporul pelerin al Său după Epistola către Evrei, luptătoare și biruitoare asupra răului din lume după speranța eshatologică exprimată în cartea Apocalipsei prelungind în lume întreita slujire a lui Hristos, profetică, arhierească și împărătească[21], cu împlinirea în eshatologicul Împărăției cerurilor.

[18] Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie,* Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2012, p. 571.
[19] G.L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, p. 581.
[20] G.L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, p. 586.
[21] G.L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, pp. 614-615.

Richard R. Gaillardetz, are în vedere extensia universală a Bisericii Catolice în diverse culturi cu particularitățile lingvistice și tradițiile, chiar religioase, specifice în care s-a încarnat. Totuși, unitatea creștină este dată de persoana Mântuitorului Iisus Hristos și nu de un text din „religiile cărții", din Evangheliile inspirate de Duhul Sfânt care ne vorbesc depre Iisus Hristos, traduse în limbile lumii creștinate în atâtea locuri în care, prin credință și Taine, catolicitatea Bisericii și teologia ei devin una locală și superioare tuturor creațiilor umane, ce nu pot fi absolutizate și nici marginalizate.[22] Misiunea globală a unei Biserici globale este dialogul vieții împreună, al acțiunii, al discursului evanghelizării și al spiritualității[23] ce vizualizează pe Dumnezeu ca armonie și iubire, Adevăr ca Persoană, Iisus Hristos, pe care nu Îl putem poseda ca oameni, de fapt El fiind Cel care ne posedă, ne pătrunde ființa interioară și ne transfigurează pentru credibilitatea și receptarea Evangheliei mântuirii și a Împărăției. Hristos este prezent în fiecare Biserică locală care este de fapt Biserica universală și realizarea concretă a acesteia. *Comunitățile eclesiale de bază* ar trebui să fie Biserica, fiecare în parte, fundamentate pe structura parohiei tradiționale, model permanent de comuniune sacramentală și mărturisitoare de dreaptă credință mântuitoare pe baza biblică și dogmatică, apte pentru conducere proprie, misiune și administrație în comuniunea[24] de Biserici locale, de fapt o autonomie eclesială extinsă, cu fundamentare trinitară și euharistică, și o relaționare solidă și fructuoasă, adevărata familie a lui Dumnezeu în care omul este om pentru că există și oamenii ceilalți, împreună cu ei și pentru ei. În acest sens, nu creștinii fac Biserica ci Biserica face pe creștini[25]. Acesta este un avertisment pentru creștinii denominaționali care pretind că sunt expresia „bisericilor noi, fară legătură cu Biserica condusă de episcop și preoți, esențiali pentru viața ei, în comuniune cu el, cu Biserica cea una de la Cincizecime. Atributul apostolicității Bisericii, evident și celelalte, este foarte important iar acesta trebuie înțeles astfel; apostolicitate de origine, apostolocitate de învățătură, apostolicitate de viață, în sens spiritual și sacramental, comuniune euharistică și succesiune apostolică[26]. Aceste dimensiuni pot fi regăsite în Biserica

[22] Richard R. Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church. A People Called and Sent,* Orbis Books, Maryknoll, New York, 2008, pp. 65-66.
[23] R.R. Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church...*, pp. 77-79.
[24] R.R. Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church...*, pp. 122-123.
[25] R.R. Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church...*, p. 134.
[26] R.R. Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church...*, p. 208.

cea una și Tradiția ei bimilenară cu scrierile sacre canonice, *kerygma*, cuvintele Apostolilor pe care aceștia le-au ascultat de la Hristos Însuși și *regula fidei, veritatis,* dogmele și canoanele Sinoadelor Ecumenice și locale, receptate de Bisericile locale cu diversitatea lor geografică, linvistică dar în unitatea mărturisirii și experienței mântuitoare printr-o „hermeneutică a încrederii"[27]. Aceasta înseamnă o receptare, o înțelegere și o unitate liturgică, o anamneză integrală a evenimentelor iconomiei trinitare pentru oameni. Prin evanghelizare și comuniune sacramentală și euharistică cei convertiți deveneau Biserica. Prezența la cult și viața ascetică și spirituală a creștinilor le asigura o bună receptare și memorare a textelor biblice, Psaltire, dar și a dogmei, Crezul Niceo-Constantinopolitan, astfel că memoria originară se transmitea din generației în generație și, odată cu aceasta, Biserica însăși în totalitatea ființei ei ca popor al lui Dumnezeu în condiția doxologică și iconografică a lăcașului de cult ce vizualiza și cânta Revelația lui Dumnezeu.

Stephen B. Bevans propune la rândul său o teologie în perspectivă globală, evidențiind ferm faptul că teologia are ca bază revelația scripturistică a lui Dumnezeui cel incognoscibil în ființa Sa pe care omul Îl află în experiența personală profundă, una la limită, în sens de disperare existențială, și lipsa oricărui ajutor care apare la un moment dat în instantaneu ca urmare a unei invocări a divinului, a unei tăceri ce acceptă inevitabilul ce indică o sacramentalitate a lumii în sine, fiind creația lui Dumnezeu, și a unicei „medieri a Absolutului"[28]. Într-o astfel de situație, Dumnezeu Se revelează esențial în Sf. Scriptură, auzirea unui text din aceasta sau un îndemn la a o citi convertește la adevărul divin. Exemplele abundă în acest sens, în Sf. Scriptură, cu Luca și Cleopa pe calea spre Emaus (Luca 24, 32), eunucul etiopian, (Fapte 8, 26-40), dar și în Tradiția și istoria Bisericii, cu Sf. Antonie auzind textul despre vânzarea averii și urmarea lui Hristos (Matei 19, 21) care a făcut întocmai după îndemnul evanghelic. Tot așa, Fer. Augustin, cu interogațiile sale interioare, a auzit cuvinte, *tole, lege,* și a început să citească și să aprofundeze Biblia. Tradiția Bisericii ca hermeneutică scripturistică și orizontul istoriei în care are loc deplina comuniune sacramentală prin cunoaștere și iubire cu Dumnezeu cel Unul și Adevărat este locul dreptei credințe mântuitoare până la martiraj uneori, așa cum vedem în aghiografiile creștine

[27] R.R. Gaillardetz, *Ecclesiology for a Global Church...*, p. 217.

[28] Stephen B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2011, p. 20.

care inspiră și întăresc experiența creștină prin anamneză și invocarea mijlocirii la Dumnezeu și la sfinți, prietenii Săi, în situațiile diverse ale vieții credincioșilor. De aceea, după modelul biblic și Tradiția Bisericii, Revelația și prezența lui Dumnezeu cu noi este o întâlnire personală cu Acesta, este una reală în care se simte, se experiază chemarea divină în lectura textului și comuniunea prin autocomunicarea în cuvinte și ființial a Sa omului deschis și sensibilizat în adâncul său de astfel de experiență nouă și luminoasă cu bucuria înțelegerii tainei iubirii absolute. Astfel, Revelația nu înseamnă doar adevărul propozițional și comunicarea de către autoritatea sacerdotală a unor informații despre Dumnezeu, conținute evident în Biblie sau Tradiția Bisericii cu dogmele adevărului formulat sinodal prin comuniunea cu Duhul Sfânt, ci și „însăși autocomunicarea lui Dumnezeu, oferirea persoanei lui Dumnezeu Însuși, prin mijlocirea unor date obiective. Evenimente din viețile noastre, cuvintele Sfintei Scripturi și persoane ale Tradiției creștine... Ceea ce este revelat în Revelația creștină nu este, în primul rând, *ce* ci *cine.* O prezență"[29]. Dumnezeu iubește pe toți oamenii și prezența Sa se extinde prin Biserică, cu misiunea ei evanghelizatoare și de încorporare sacramentală a celor ce răspund chemării mântuitoare dar și prin chemare specială și intervenție minunată acolo unde El vede deschiderea inimii omului în căutarea adevărului religios unic, revelat, de fapt El Însuși prezent prin diverse moduri indicate în teofanii, aghiofanii, anghelofanii, viziuni ale Crucii lui Hristos, evenimente minunate, personale sau comunitare. De aceea, actul religios al credinței vii, trăite intens și luminos alături de afectivitate și convertire, cu rezultate concrete de viață morală prin împlinirea poruncilor evanghelice și comuniune sacramentală, prin asceză și rugăciune, spiritualitate personală și liturgică, este răspunsul concret, vizibil al omului la chemarea divină transfiguratoare, mântuitoare. Adevărul divin este contextualizat prin misiunea Bisericii în timp și spațiu, cu dinamicile culturale evidente, Bevans formulând șase modele de teologie contextuală care trebuie să aibă la bază modelul eclesial originar, Biblia, Tainele și transmiterea harului, preoția sacramentală de succesiune apostolică neîntreruptă în dreapta credință. Teologia contextuală este un imperativ[30] în misiunea Bisericii pentru că Evanghelia trebuie proclamată oricărui om, dincolo de experiențele personale sau de vocația socio-profesională pentru că toate cele

[29] S.B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective*, pp. 23-24.
[30] S.B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective*, p. 165.

umane se opresc la cele seculare pe când Evanghelia și harul introduc și aduc în context frumusețea eternității și bucuria comuniunii reale cu Dumnezeu. Teologia ca știință se construiește pe Revelație scripturistică și Tradiție eclesială dar, așa cum confirmă experiențele sfinților scrise sau nescrise dar receptate în memoria creștinilor, experiența umană personală este o sursă de teologie, de a vorbi și a simți prezența lui Dumnezeu, un *locus theologicus* structurat sistemic sau descriptiv, narativ, pe baza situațiilor concrete din viața personală[31].

St. Bevans stabilește șase modele de teologie contextuală:

Modelul translației abordează maniera în care Evanghelia este tradusă în alte limbi decât cele originare, ebraică sau greacă, pentru alte culturi, ce implică imperativul corespondenței cuvintelor și sensurilor celor mai adecvate pentru înțelegere corectă, ceea ce s-a dovedit posibil și fructuos încă de la apariția Septuagintei, apoi remarcabilele eforturi de traducere a Bibliei în toate limbile lumii, chiar la populații creștinate care la un moment dat au ieșit din scena istoriei. Modelul implică corespondența formală, o dimensiune funcțională în sens de receptare, o echivalență dinamică cu fidelitatea față de sensul originar, față de trecut, și o deschidere față de prezent, un imperativ pentru o relație Evanghelie și cultura actuală, cu teoretizarea condiției postumane, cu promovarea a ceea ce generic se numește inteligență artificială, bine știut fiind faptul că inteligența ține de spirit și de lumea viului, cu era digitală, virtuală care nu trebuie să ducă la aneantizarea omului. Problema este de a pune Evanghelia în aceste situații și în centrele de promovare a noului model antropologic provocator, riscant și nesigur pentru existența normală umană cu limitele inerente condiției de creatură ce se poate desăvârși infinit doar în ordinea spirituală.

Modelul antropologic promovează idealul creștin al omului așa cum este revelat în Scriptură și realizat în Tradiția Bisericii. Acesta este idealul desăvârșirii spirituale prin împlinirea poruncilor divine, urmarea lui Hristos, cu dobândirea stării bărbatului desăvârșit (Efeseni 4,13), și sfințenia prin comuniunea harică și euharistică. De fapt este vorba despre „modul prezenței personale a lui Dumnezeu în istoria și viețile oamenilor”[32] concret, vizibil prin viața lor smerită și jertfelnică după modelul lui Hristos, luminați de Duhul Sfânt, de la început până astăzi așa cum este descris în viețile crești-

[31] S.B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective.*
[32] S.B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective*, p. 175.

nilor și cum experiem acest adevăr permanent în comunitatea credinței în diversele culturi din trecut sau actuale. Este, de fapt, realitatea transferului în viața personală a adevărului Scripturii din Tradiția dogmatică, spirituală, liturgică a Bisericii și modul de a menține vie și lucrătoare prezența Sa în omul credincios prin rugăciune și cugetare la Legea lui Dumnezeu și atragere prin viața virtuoasă a prezenței intense cu simțirea lui Hristos în orizontul cotidian ca putere iubitoare și călăuzitoare, protectoare și inspiratoare, cu credință și speranță neclintită până la neîncetata invocare a Sa și iluminarea de Duhul. Omului intelectualist, acest model îi poate părea ca unul ținând mai mult de o tradiție pioasă, populară, cu un anume romantism cultural din alte timpuri, dar prezența acestui model de creștin este, de fapt, idealul evanghelic și culmea spiritualității eclesiale, demn de urmat cu încredere, aplicat în viața proprie de preoția sacramentală, monahi sau mireni care prin viața lor mențin și asigură prezența iubitoare și milostivă a lui Dumnezeu în slăbiciunile, păcatele, lașitățile semenilor noștri.

Modelul praxisului are în vedere și explorează relația dintre credință și viața socială, impactul credinței asupra dinamicii sociale în toată complexitatea ei pentru că deviza clasică *ora et labora* are la bază un crez, o conștiință și o responsabilitate cu impact asupra comportamentului comunitar, a ordinii prin muncă, sfințire a locului în care creștinul viețuiește exemplar, cu frică de Dumnezeu, cu înțelepciune, bună chiverniseală și cu rugăciunea care plinește efortul său, cu multumirea și recunoștința de la Dumnezeu pentru toate, bune sau mai puțin bune, simțind și văzând prezența lui Dumnezeu în toate situațiile existențiale, cosmice. Modelul are în vedere și dreptatea socială și devine, prin ancoarea în mesajul Evangheliei, o voce profetică pentru echilibru, justa exploatare a mediului, refuzul imperialismului sălbatic ce a făcut și face ravagii în lume, favorizând un decalaj crescând dintre cei puțini la număr, bogați ai lumii ce dețin majoritar resurse și bani, și cei mulți, cu condiții uneori mizere de viață și la limita existenței decente, uneori chiar în condiții de sclavi, ceea ce este inimaginabil într-o lume prosperă și civilizată, cu atâtea mijloace tehnice, cu venituri care nu ajung de la o lună la alta, cu datorii imposibil de restituit. Modelul este inspirat și de *teologiile genitivului,* respectiv teologia eliberării din America Latină supusă exploatării nemiloase din partea capitalului occidental, teologia africană sau asiatică, teologia feministă. De aceea, creștinii nu sunt chemați să devină doar prietenii lui Dumnezeu ci și partenerii Săi și nu doar „simple vehicole

ale Revelației ci și modele de acțiune, chemând credincioșii la parteneriat, invitându-i la slujirea profetică”[33] a dreptății, plinind mesajul evanghelic al faptelor bune cu valoare teofanică prin care Se revelează permanent Dumnezeu pe Care Îl cunoaștem și în diaconia, filantropia Bisericii. Acest aspect constituie și un temei solid pentru epistemologia teologică, în consens cu elaborările științifice actuale care evidențiază faptul că „cea mai deplină cunoaștere nu este simpla cunoaștere intelectuală a adevărului, ci o cunoaștere bazată pe acțiune și reflecție asupra acțiunii (praxisului)”[34].

Modelul sintetic înglobează pe cele dinainte fiind un model dialogic în care Biserica interacționează cu societatea și, prin puterea ei spirituală, propune și atrage, prin valorile, ei pe cei dornici de viață spirituală, de repere morale, de credința în Dumnezeu care Se implică real în viața personală după modelele consacrate în istoria creștină sau vizibile și atractive prin persoanele care au ajuns la un grad înalt de desăvârșire la care sunt atrași credincioșii și pe care aceștia le frecventează în adevărate pelerinaje, simțind mijlocirea lor puternică de la Dumnezeu și ajutorul lor în situații dificile ale vieții și încercări dincolo de puterea oamenilor. Biserica Ortodoxă are o astfel de putere și este o emblemă în creștinism prin aureola sfințeniei unor personalități puternice, ceea ce este semn de lucrare divină prin acestea și cu beneficii spirituale multiple pentru credincioși. Modelul poate fi și unul dialogic dar și semiotic prin noi reflexii rodnice și pentru teologie și pentru alte științe, pentru că aduce în context semnificațiile, sensurile Scripturii și Tradiției creștine în simbioza lor diacronică și experiențele spirituale în diversele contexte culturale, filosofice, științifice, politice, ideologice, păgâne, secularizate, ateiste care au rodit sfințenie vizibilă și lucrătoare în comunitățile creștine. Prin metodele evanghelizatoare ale acestui model, misionarii și întreaga comunitate credincioasă se străduiesc să „păstreze importanța mesajului Evangheliei și moștenirea formulărilor doctrinare tradiționale, recunoscând în același timp rolul vital pe care contextul l-a jucat și îl joacă în teologie”[35].

Modelul transcendental abordează teologia în logica filosofiei kantiene, preluată de filosofi sau teologi, K. Rahner, B. Lonergan, care pune în centru subiectul cunoașterii, centralitatea persoanei umane, concretă și gânditoare,

[33] S.B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective*, p. 178.
[34] S.B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective*, p. 179.
[35] Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology. Faiths and Cultures,* Orbis Books, Maryknoll, New York Orbis Books, Maryknoll, New York, 2008, p. 92.

și nu modelul ontologic clasic ce avea în centru ființa absolută, infinită extinsă de filosofia scolastică și la Dumnezeul cel Viu al Revelației cu atotștiința și atotînțelepciunea Sa de la care decurge și care inspiră și gândirea subiectului istoric. Problema care se pune pentru subiectul uman este cine garantează că credința, experiența sa religioasă este una valabilă, adevărată, cum este articulată la viața și învățătura Bisericii. Răspunsul constă în faptul că cunoașterea realului, cunoașterea obiectivă se poate împlini doar prin ajungerea la starea de autentică subiectivitate, modelul fiind unul subiectiv iar subiectul trebuie să se articuleze prin fidelitate a apartenenței, onestitate a căutării spirituale și cercetării intelectuale printr-un „imperativ transcendental" și convertire la obiectivitatea consfințită istoric, cultural, așa cum e și cu instituția Bisericii. Deviza, preluată de la Lonergan și D. Tracy, este următoarea: Fii atent, fii inteligent, fii rezonabil, fii responsabil, fii iubitor și, dacă este necesar, schimbă... Se citește Biblia sau se studiază Tradiția și se descoperă alte subiecte care ca și cel în cauză experiază și se confruntă cu prezența lui Dumnezeu. Povestea lor este povestea *mea* și povestea *mea* este povestea lor, chiar dacă ambele povești sunt în timpuri diferite și contexte diferite. Prin experiența lor, a prezenței personale a lui Dumnezeu și invitația la comuniune, se descoperă prezența și invitația lui Dumnezeu în propria viață."[36] De aceea în contextul istoric, cultural, social propriu este întâlnit Dumnezeu și, de aceea, contextul este bun pentru această întîlnire și Dumnezeu așteaptă pe fiecare oricând și oriunde la viața împreună cu El, inundată și luminată în iubirea Sa întru bucuria nesfârșită a extazului mistic.

Modelul contracultural are bază biblică și pleacă de la dualismul biblic Biserică-lume așa cum îl găsim în Noul Testament la Sf. Evanghelist Ioan care vorbea depre lumea cea rea, nu în sens ontologic, un dualism filosofic ireconciliabil, ci moral cu perspectiva convertirii lumii la Hristos Împăratul și Biserica Sa pentru a depăși această stare neconformă cu voința și iubirea divine. Și Sf. Pavel care dorea, la fel, depășirea tensiunii dintre spiritual și material într-o perspectivă antropologică, cu realizarea omului spiritual, stăpân pe instinctele păcătoase ale firii după neascultarea din rai cu degradarea firii umane restaurate de jertfa Golgotei. Modelul este valabil pentru cercurile tradiționaliste, uneori fundamentaliste ce se regăsesc în interiorul unor

[36] S.B. Bevans, *An Introduction to Theology in Global Perspective,* p. 183; Augustin Ramazani Bishwende, *Ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation, Tome II, De la déconstruction à la réception de Vatican II*. L'Harmattan, Paris, 2008.

comunități cu rigorism moral și ascetism accentuat, ce resping frontal anumite direcții de evoluție în societate, percepute ca incompatibile și total inadecvate Evangheliei și Bisericii. În context secularist, ateist, al excluderii sau marginalizării Bisericii mai ales în context euroatlantic, al unei mondializări materialiste, hedoniste consumiste, de care beneficiază puțini, cu excluderea celor mai mulți, prin politici sanitare, digitale, exclusiviste fără a se ține cont de realități științifice, culturale, economice, umane modelul este unul justificat așa cum a fost justificat martirajul creștin în epoci de persecuție, prin care Biserica a înfruntat răul din lume, numărul sfinților ce mijlocesc pentru creștinii din Biserica luptătoare a crescut iar poporul lui Dumnezeu are locul său jertfelnic și evanghelizator în societate. De aceea, modelul înseamnă că „Evanghelia este propovăduită dincolo de contexul”[37] care este potrivnic adevărului lui Dumnezeu și împotriva oricărui curent ce se opune virulent sau mai voalat Bisericii, acțiune ce implică o angajare pentru a evangheliza, ceea ce Biserica prin preot și comunitatea mărturisitoare a făcut și face permanent, smerit și asumat în deplină cunoștință de cauză, dincolo de vitregiile veacului, cu expunere mai multă sau mai puțină în fața pericolului. Este un model profetic de a proclama insistent adevărul Evangheliei, în contextul unei culturi a morții spirituale și chiar fizice, prin Biserică, o „comunitate de contrast”[38]. Modelul are o temeinică fundamentare biblică și în Tradiția eclesială (I Ioan 2,15; Romani 12,2) sau în opere creștine timpurii precum Epistola către Diognet sau la Tertulian, - Ce este între Ierusalim și Atena - chiar tradiția monastică rigoristă, denominațiuni neoprotestante care în prozelitismul lor virulent în aria jurisdicțională creștină tradițională se prezintă ca forțe subversive ale unei ordini consacrate. Modelul „recunoaște validitatea narativului creștin întrupat în experiența trecutului cu Scriptura și Tradiția ca și cheie a înțelegerii istoriei umane și cosmice”[39]. De aceea, este necesar discernământul și echilibrul pentru că și Biserica cu creștinii este actor social, cultural, științific, economic și nu pot fi respinse arbitrar achiziții ce au ameliorat și ameliorează viața și existența oamenilor în orice context istoric, inclusiv cel de astăzi cu unele riscuri ce pot antrena extremisme, fundamentalisme sau derive totalitariste ce pot fi

[37] A.R. Bishwende, *Ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation...*, p. 185.
[38] A.R. Bishwende, *Ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation...*, p. 185.
[39] A.R. Bishwende, *Ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation...*, p. 186.

atenționate asupra acestor derapaje prin vocea profetică creștină după modelul Hristos, Profetul divin a Bisericii Sale.

Bevans oferă și criterii de a face teologie și misiune adevărată în diverse contexte, inclusiv cel pluralist actual. Acestea sunt cel al coeziunii, al capacității de rugăciune care aduce iluminarea și adevărul, comuniunea sfântă și situarea spirituală în adevărul Duhului lui Hristos din Biserică, ortopraxie și deschiderea sinceră, dialogică cu respect față de ceilalți care prin credințele lor provoacă la noi sinteze prin care să fie integrați prin convertire și Botez, fără riscul compromisului și sincretismului.

După reflecții și dialoguri ulterioare, misiologul american a adăugat și criteriile următoare: Soliditatea teologiei și a mărturiei creștine prin *sensus fidelium* și „simțul celui credincios", sentimentul puternic al apartenenței la Biserica adevărată în Tradiția creștină bimilenară, respectiv Ortodoxia credinței, ce coincide cu comunitatea concretă istorică ce receptează, trăiește și transmite credința din generație în generație, „robustețea" doctrinei și „inteligibilitatea" ei, ceea ce sistemul doctrinar dogmatic, spiritual, liturgic creștin confirmă temeinic dincolo de obiecțiile liberaliste, ateiste, necreștine.[40] Criteriul adevărului credinței vii și al doctrinei este esențial pentru a menține Biserica în fidelitate și comuniune cu Treimea, cu Biserica cerească a sfinților și drepților, cu trecutul cultural, artistic creștin, patrimoniu inestimabil al lumii, pentru a transmite generațiilor ce vin această moștenire sfântă și mântuitoare, întru speranță și bucurie a comuniunii depline cu Dumnezeu și semenii, în smerenie și iubire necondiționate, după modelul înaintașilor în mărturisirea lui Hristos. Aceasta este cu atât mai imperativ în orizontul actual în care „noi profeți", ca și cei mai vechi, anunțau „moartea lui Dumnezeu", de fapt moartea lor, și sfârșitul Bisericii, când „zeul toleranței și descreștinarea creștinismului" ce pentru cercuri mai fundamentaliste dar și cu discernământ teologic ascuțit și pătrunzător anunță „zorii Apocalipsei" ce trebuie înțeleasă și de o manieră catastrofică dar mai ales ca revelarea deplină a planului și plinirii lumii în Dumnezeu cu mântuirea drepților și judecata dreaptă a necredincioșilor. Criteriul adevărului credinței vii și a doctrinei este esențial[41] este fundamental pentru misiunea Bisericii.

[40] S. Bevans, *Pregustând Împărăția lui Dumnezeu,* Traducere de Emil M. Mărgineanu și Alexandra Budu, Presa Universitară Clujeană, 2019, pp. 319-327.

[41] Michel Onfray, *Decădere. Viața și moartea iudeo-creștinismului*, Traducere din limba franceză de Iulia Mateiu și Anca Rus, Editura Asociației de Științe cognitive din România,

De aceea, dincolo de slăbiciunile omenești ale creștinilor, cler și credincioși, cu anumite derapaje istorice speculate și absolutizate de inamici, din trecut până astăzi, Biserica și membrii ei s-au „aruncat în luptă nu împotriva *cuiva* ci pentru *Cineva,* Hristos Domnul, Adevărul, Viața, Pâinea cea Vie, Păstorul, Lumina ei. Așa cum sintetiza Luigi Giussani, Biserica „a fost salvată în decursul secolelor de cei care, căutând ceea ce este adevărat și real, iubind valoarea și idealul, nu s-au scandalizat de limite, de micimea împrejurărilor, de neînțelesul aparent al întâmplărilor umane și s-au avântat în afirmarea a ceea ce iubeau, în căutarea tezaurului ascuns în noroi, demonstrând astfel lumii și istoriei că privirea și inima lor erau îndreptate spre tezaur și nu spre noroi[42].

Evident, aria de cercetare poate fi mult extină dar prin cele prezentate se pot insera în teologia noastră aspecte teologice reașle pentru mărturisirea adevărului mântuitor al credinței vii a teologului și credinciosului creștin în dinamică Bisericii misionare.

Cluj-Napoca 2018; *„Zeul toleranței" și decreștinarea creștinismului. O perspectivă ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2009; Danion Vasile, *Zorii Apocalipsei,* Editura Cartea Ortodoxă / Egumenița, Galați, Alexandria, 2008; Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor,* Editura Școala Ardeleană, 2015.

[42] Luigi Giussani, *De ce Biserica. A treia parte a Parcursului*, Editura Nemira, București, 2005, p. 182.

MARIOLOGIA ORTODOXĂ, ÎNTRE HRISTOLOGIE ȘI ECLESIOLOGIE. VIZIUNEA PĂRINTELUI GEORGES FLOROVSKY

Conf. Univ. Dr. Habil. Ciprian Iulian Toroczkai
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna”
Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Abstract:

Although Florovsky's fame is in a shadow, especially in comparison with other big names of the Russian emigration, such as Sergei Bulgakov, his brilliant insights and originality in the sense of rediscovering patristic thought are found in many of his published studies on various theological topics. The statement is also valid regarding Mariology, although in the most important monographs dedicated to Georges Florovsky we do not find consistent analyses on it. The present study is intended to be an introduction to the directions in which certain fundamental insights of the great Russian theologian, historian and patrologist are heading, such as the centrality of Christ, which also has direct implications in Mariology and ecclesiology.

Keywords:

Orthodox Mariology, Christology, Ecclesiology, Georges Florovsky

Introducere

Considerat părintele „mișcării neopatristice ortodoxe”, Georges Florovsky (1893-1979) fusese privit, cel puțin la momentul morții sale, ca cel mai cunoscut teolog ortodox din lume. Într-un necrolog, Rowan Williams declara că el devenise „mărețul senior” al teologiei

ortodoxe, având o minte originală și radicală. „Însă, desigur, originalitatea sa a fost întotdeauna mai mult decât o noutate care atrăgea atenția. Era invariabil o redescoperire a prospețimii perene a inimii Evangheliei, în Scriptură și în Liturghie și în măreții Părinți ai Bisericii”[1].

În opinia lui Andrew Louth, faima lui Florovsky se află într-un con de umbră, mai ales în comparație cu alte nume grele ale emigrației ruse, cum ar fi Serghei Bulgakov[2]. Cu toate acestea, intuițiile sale sclipitoare și originalitatea în sensul redescoperii gândirii patristice se regăsesc în multe din studiile sale publicate pe diverse teme teologice. Afirmația este valabilă și în ceea ce privește mariologia, deși în cele mai importante monografii dedicate lui Georges Florovsky nu regăsim analize consistente asupra acesteia[3]. Studiul de față se dorește a fi o introducere în direcțiile în care se îndreaptă anumite intuiții fundamentale ale marelui teolog, istoric și patrolog rus, cum ar fi centralitatea lui Hristos[4], care are implicații directe și în mariologie și eclesiologie.

Chiar dacă s-a afirmat că, „strict vorbind, nu există în general o mariologie ortodoxă”[5] – în sensul că cinstea deosebită acordată Maicii Domnului, și care se reflectă pregnant în imnele liturgice ale cultului ortodox, nu a fost dogmatizată ca în romano-catolicism (în 1854 și 1950) – totuși trebuie recunoscut că învățătura despre Fecioara Maria, Maica Domnului, este deosebit de importantă în teologia ortodoxă[6]. Acest fapt, evident în special în

[1] Rowan Williams, *Georges Florovsky (1893-1979)*, în „Sobornost” 2 (1980), nr. 1, pp. 71-72.

[2] Andrew Louth, *Gânditori ortodocși moderni de la Filocalie până în prezent*, trad. Justin Mihoc, Cristian Untea și Lucian Filip, Doxologia, Iași, 2016, p. 162: „Trebuie spus însă că steaua «mărețului senior» al teologiei ortodoxe a scăzut în intensitate de-a lungul decadelor și că mult mai multă atenție le-a fost acordată în vremurile recente unor gânditori ca Părintele Pavel Florenski și Părintele Serghei Bulgakov, ale căror abordări asupra teologiei Florovski le-a deplâns și pe care acesta din urmă a încercat să le înlocuiască cu a sa proprie «sinteză neopatristică». În zilele noastre este probabil ca cineva să fi auzit mai degrabă despre Bulgakov, decât despre Florovski, ca cel mai de seamă teolog ortodox al secolului XX”.

[3] Amintim în acest sens monografiile lui Christoph Künkel, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989, și Paul L. Gavrilyuk, *Georges Florovksy și renașterea religioasă rusă*, trad. Adela Lungu, Doxologia, Iași, 2014.

[4] Vezi A. Louth, *Gânditori ortodocși moderni de la Filocalie până în prezent*, pp. 187-189.

[5] K.Ch. Felmy, *Dogmatica experienței ecclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane,* Introducere și traducere Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999, p. 139.

[6] Cf. K.Ch. Felmy, *Dogmatica experienței ecclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, p. 136. Spre exemplu, Serghei Bulgakov i-a șocat pe participanții Conferinței „Faith and Order” de la Lausanne (1925) prin afirmația că orice apropiere a Bisericilor trebuie să fie precedată de cinstirea comună a Maicii Domnului. De altfel, într-un volum publicat în același an în limba rusă, el scria: „Creștinismul numai cu Hristos, fără Maica Domnului, e

imnologia și în iconografia ortodoxă privitoare la Maica Domului[7], are la bază strânsa legătura cu Hristos, adică cinstirea Mariei în primul rând ca „Născătoare de Dumnezeu", ca „Theotokos". Părintele Florovsky va continua și aprofunda considerațiile sale mariologice tocmai pe această linie, amintind că întreaga învățătură despre „Stăpâna noastră" poate fi rezumată în cele două nume, validate ca definiții dogmatice în Simbolul de credință niceeo-constantinopolitan și la Sinodul V Ecumenic (553): Maica lui Dumnezeu (*theotokos*) și Pururi Fecioară (*aeiparthenos*).

Maica lui Dumnezeu (theotokos) și Pururi Fecioară (aeiparthenos)

Fără a putea fi găsit în Sfânta Scriptură (ca și termenul *homoousios* – de-oființă), primul cuvânt nu era o inovație ci „era ales și întrebuințat tocmai pentru a exprima și păstra credința tradițională și convingerea comună de veacuri", căci el se găsea la autori ce au precedat Sinodul de la Efes (432)[8]. El se constituia ca un „ultim test al hristologiei ortodoxe", de unde și extrema sa valoare dogmatică: „Doctrina hristologică nu poate fi nicicând afirmată în mod precis și adecvat fără să fie inclusă și o învățătură foarte limpede despre Maica Domnului." A neglija sau a cădea în eroare în ceea ce privește pe Maica lui Hristos echivalează cu o „cumplită confuzie hristologică", cu un „conflict în hristologie", așa cum, din păcate, se întâmplă în teologia protestantă, vinovată de promovarea unei „hristologii reduse". Dimpotrivă, teologia ortodoxă a afirmat mereu că „Taina Întrupării o include pe Maica Celui Împărat", și din această cauză mariologia nu este altceva decât un capitol al hristologiei[9]. Bi-

în ființa sa o altă religie decât Ortodoxia, iar protestantismul s-a separat de Biserică nu prin învățăturile sale greșite și prin amputările sale arbitrare, ci mai cu seamă și în chip esențial prin lipsa unui sentiment față de Maica Domnului". În același timp nu trebuie însă uitat că teologii ortodocși se delimitează și de dogma „imaculatei concepții", opunându-se sistematic mariologiei catolice.

7 Vezi idem, „Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche", în *Ost. KST* nr. 2 (1996), pp. 97-115 (reluat în idem, *Diskos. Glaube Enfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie*, Erlangen, 2003, pp. 197-214).

8 Astfel, G. Florovsky îl citează pe Sfântul Grigorie de Nazianz, care îl avertiza pe Cledonius: „dacă cineva nu o recunoaște pe Maria ca Născătoare de Dumnezeu (*theotokos*), el este înstrăinat de Dumnezeu." (*Epist.* 101).

9 G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3.: *Creation and Redemption*, Belmont, Mass., 1976 (CW III), pp. 171-172; traducere românească în George Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos* - , trad. Florin Caragea și Gabriel Mândrilă, Platytera, București, 2005 (BST), pp. 223-224.

neînțeles, dacă punem în paralel aceste afirmații cu cele prezentate mai sus, conform cărora eclesiologia nu este, la rândul ei, decât un capitol al hristologiei, vom înțelege mai bine de ce Părintele Florovsky crede că „este necesară existența unui capitol mariologic în tratarea despre Biserică”[10].

Referitor la valențele termenului *theotokos*, acesta vrea să arate că Pruncul pe care l-a născut Maria nu era altul decât Fiul Unul-Născut al Tatălui, așa cum reiese și din repetarea succesivă a pronumelui „Același” (de șapte ori) în formula dogmatică a Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon. Accentul cade pe identitatea personală a lui Iisus Hristos cu Logosul divin veșnic: „nu există decât un singur Fiu”[11], iar atunci când Fiul Mariei a fost zămislit și S-a născut „nu a venit la existență o nouă persoană, ci Veșnicul Fiu al lui Dumnezeu S-a făcut om”[12]. Acest „mister dumnezeiesc al maternității Fecioarei Maria”, care surprinde faptul că numele *theotokos* este o consecință inevitabilă a numelui *theantropos* – „Dumnezeu-Omul”, își relevă semnificațiile profunde însă doar analizat în categorii personaliste, căci, dacă Întruparea nu a constituit altceva decât „intervenția Lui cea mai personală în existența creaturală”, „pogorârea” Fiului veșnic al Tatălui în persoană în istorie, atunci nașterea Sa „la plinirea vremii” din femeie (Galateni 3, 4) a stabilit inclusiv o relație unică, personală, între Iisus Hristos și Fecioara Maria. „Maternitatea, în general, nu este în niciun chip epuizată de simplul fapt al procreării fizice. Ar însemna o orbire lamentabilă dacă i-am ignora aspectul spiritual. De fapt, procreația însăși stabilește o relație spirituală intimă între mamă și prunc. Această relație este *unică* și *reciprocă*, și în esență înseamnă *afecțiune* sau *iubire* (s.n.)”[13]. Părintele Florovsky arată deci că pentru Fiul Întrupat există o persoană omenească aparte, cu care El se găsește într-o relație foarte „specială”, ceea ce face ca El să posede nu doar demnitățile slujite de Domn și Mântuitor, ci și calitatea de Fiu.

[10] G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, p. 173; BST, p. 225.

[11] Este citat aici Sfântul Ioan Damaschin, *De Fide Orth.*, 3, 12.

[12] Cf. G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, pp. 173-174; BST, p. 225.

[13] G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, p. 175; BST, p. 227. Argumentarea se bazează tot pe formularea Sfântului Ioan Damaschin, după care nu o putem privi pe Fecioara Maria ca Maică doar în sensul unui instrument al luării de trup a Mântuitorului. Ea nu a fost doar „un canal” prin care a venit Domnul ceresc, ci Acesta și-a primit cu adevărat omenitatea în și de la Maria, ea fiind așadar în cel mai deplin sens al cuvântului Maica lui Dumnezeu. Vezi *De fide Orth.* 3, 12.

Relația personală a Fecioarei Maria cu Fiul Său presupune și anumite calități personale ale acesteia, căci orice comuniune personală implică o participare liberă și conștientă. Formularea biblică „a aflat har înaintea Domnului" (Luca 1, 30) vrea să arate că Maria a ocupat „un loc unic în întreg neamul omenesc", că ea a fost un reprezentant al neamului omenesc, că a fost „pusă deoparte". Mai mult chiar, G. Florovsky scrie că „ea a fost așezată într-o relație unică și neasemănată cu Dumnezeu, cu Sfânta Treime, chiar dinainte de Întrupare", având o poziție unică în planul dumnezeiesc de mântuire[14]. Contribuția Fecioarei la Întrupare a fost decisivă, deși nu trebuie uitat că și ea, la rândul ei, avea nevoie de mântuire. Și totuși, importanța decisivă a nașterii supranaturale se relevă mai pregnant doar dacă este relațională cu aspectul eclezial de extindere a roadelor mântuirii ca unic și nou mod de existență[15]. Într-un fel se poate spune că mântuirea a fost oarecum anticipată, într-un „mod aparte și personal", în faptul Întrupării: „umbra" (Luca 1, 35) exprimă „prezența teofanică" a Duhului Sfânt și Maria a fost cu adevărat „plină de har" (*gratia pleni, keharitomeni*). Părintele Florovsky declară chiar că Bunavestire a însemnat pentru ea o „Cincizecime anticipată"![16]

Noua Evă

Rolul Fecioarei Maria ca Maică a lui Dumnezeu în actul Întrupării a avut o dublă semnificație: pe de o parte ea a asigurat continuitatea neamului ome-

[14] G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, p. 176; BST, p. 228.

[15] „Naşterea Sa supranaturală este modelul şi cristelniţa (trimiterea la Taina Botezului este aici evidentă, n.n.) unei existenţe noi, a unei naşteri din nou duhovniceşti a credincioşilor, care nu este altceva decât o participare la omenitatea Sa sfântă, o adopţie întru calitatea de fiu al lui Dumnezeu […]".G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, p. 176; BST, p. 229.

[16] G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, p. 177; BST, p. 230. Toate aceste considerații trebuie însă privite tot în lumina perspectivei theotekologice, căci poziția unică a Fecioarei Maria în actul Întrupării, harul ei, nu era necondiționată, adică nu provenea atât din propria sa desăvârșire, cât din darul liber al lui Dumnezeu. În tradiția iconografică răsăriteană icoana consacrată a Sfintei Fecioare este tocmai icoana Întrupării, Fecioara cu Pruncul. Doar așa poate fi înțeles corect faptul că în imnografia ortodoxă chiar și Nașterea Stăpânei noastre însăși aparține tainei mântuirii: „Naşterea ta, de Dumnezeu Născătoare Fecioară, bucurie a adus la toată lumea - că prin tine a răsărit soarele dreptății, Hristos Dumnezeu nostru." Vezi Tropar la Praznicul Nașterii Maicii Domnului, Cf. G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, p. 179; BST, p. 231.

nesc – Fiul ei este, așa cum se desprinde din ambele genealogii biblice, din seminția lui David, a lui Avraam și a tuturor înaintașilor lor, și El „a adunat în sine toate neamurile, așa cum erau ele împrăștiate de la Adam" (Sf. Irineu, *Adv. Haeres.* III, 22, 3; ca și III, 18, 1; IV, 23, 4; V, 1, 3) – , pe de altă parte, prin ea s-a produs o „răsturnare a proceselor anterioare" – Fiul ei este „Noul Adam", al „doilea Adam", iar Maria simbolizează „luceafărul ce vestește răsăritul", „zorii zilei celei de taină" (ambele expresii sunt cuprinse în Imnul Acatist), tot Sf. Irineu vorbind de o „recirculație" de la Maria spre Eva (*Adv. Haeres.* III, 22, 4). Dacă Eva s-a răsculat împotriva voinței divine, Fecioara a răspuns chemării dumnezeiești cu smerenie și credință, contrabalansând neascultarea Evei: „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul Tău!" (Luca 1, 38)[17].

Acest *Fiat* al Fecioarei a demonstrat că Întruparea nu a fost doar un act suveran al lui Dumnezeu, o revelare a atotputerniciei, ci și o manifestare a iubirii și compasiunii Sale față de om și creație. Lucrarea mântuitoare implica și un apel la libertatea umană, sau, cu alte cuvinte, omul trebuia, tocmai în virtutea calității sale de ființă înzestrată cu conștiință și libertate, să aibă participarea sa activă la taina Întrupării. Având libertatea iubirii și adorării, a smereniei și încrederii, „Maria a dat glas acestui răspuns ascultător al omului față de porunca mântuitoare a iubirii dumnezeiești, și astfel s-a făcut reprezentanta întregului neam omenesc. Ea a zugrăvit în propria sa persoană, cum s-ar spune, întreaga umanitate"[18]. Prin aceasta Fecioara apare ca fiind o „urmașă a Evei", deși a fost aleasă pentru a deveni Maica Domnului Întrupat. Sau, mai exact, într-o „crucială antinomie", ea se prezenta deopotrivă ca o reprezentantă a neamului omenesc căzut, a „vechiului Adam", dar și ca „a doua

[17] Acest paralelism Eva-Maria, „a doua Evă", a fost trasat încă de timpuriu, atât în Răsărit, la Sf. Justin (*Dial.* 100) și la Sf. Irineu (*Adv. Haeres.* V, 19, 1; III, 22, 34), cât și în Apus, la Fer. Augustin (*De Agone Christ.* 24) și la Fer. Ieronim (*Epist.* 22: *mors per Evam, vita per Mariam*). În plus, Florovsky citează și dintr-o predică la sărbătoarea Buneivestiri a duhovnicescului mitropolit Filaret al Moscovei (1782-1867), care relaționa cuvântul „Să fie" al lui Dumnezeu de la creație cu smeritul și ascultătorul „Să fie" al Fecioarei Maria de la Bunavestire. Vezi G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, pp. 179-180; BST, pp. 231-233. Pentru traducerea în limba română a predicii, ținută în anul 1822, a se vedea Sfântul Filaret, Mitropolitul Moscovei, *Predici și cuvântări alese*, trad. Radu Părpăuță, Doxologia, Iași, 2014, pp. 113-120.

[18] G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, p. 181; BST, p. 233. Este citat aici același Sf. Irineu, care scrisese că „Maria a conlucrat cu iconomia." (*Adv. Haeres.* III, 21, 8), iar Părintele Florovsky trage concluzia că harul nu poate fi niciodată pur și simplu supraadăugat, nu lucrează în mod mecanic, el trebuie să fie primit prin ascultare și supunere de bunăvoie.

Evă", maica unei „noi generații", cea a „Noului Adam", Fiul ei Iisus Hristos. Rezolvarea acestei realități antinomice înlăuntrul unei scheme logice, așa cum s-a încercat în Biserica romano-catolică prin „dogma" Imaculatei concepții, nu este altceva decât o „complicație ne-necesară" și o „terminologie nefericită" (*an unnecessary complication and an unfortunate terminology*) ce întunecă adevărul incontestabil al credinței sobornicești. Maica Domnului avea deplinătatea harului, se găsea sub ocrotirea neîntreruptă a Duhului Sfânt, dar aceasta nu înseamnă că dispunea de o „dispensă" de la condiția căzută. Păcatul strămoșesc a fost distrus doar pe lemnul Crucii, nu prin Întrupare; în același timp însă teologul rus afirmă că mântuirea este un act complex în care trebuie să se distingă mai multe momente, care sunt integrate în sfatul unic și veșnic al lui Dumnezeu. Din această cauză fiecare moment temporal este reflectat în fiecare dintre actele celelalte, iar punctul final este deja prefigurat și anticipat în etapele premergătoare. Tot într-o formulare antinomică, și cu puternice accente apofatice, celebrul patrolog și teolog rus scrie: „Maria a avut harul Întrupării, ca Maică a Celui Întrupat, dar acesta nu era încă harul *desăvârșit*, de vreme ce mântuirea nu era încă îndeplinită. Totuși, puritatea sa personală a fost cu putință chiar într-o lume nemântuită, sau mai curând într-o lume care se afla în curs de mântuire. […] Maica și Pruncul sunt nedespărțit legați de hotărârea unică a Întrupării. Ca eveniment, Întruparea este exact *punctul de cotitură* al istoriei – iar punctul de cotitură este inevitabil antinomic: aparține în același timp Vechiului și Noului. Restul este tăcere. Trebuie să stăm cu frică și cutremur pe pragul tainei"[19].

Deși, așa după cum am văzut până acum, în gândirea Părintelui Florovsky mariologia este atent fundamentată pe considerații hristologice – insistând deci asupra primului element, cel al lui *theotokos* – , totuși el pune învățătura despre pururea-fecioria Mariei pe același plan înalt cu învățătura despre maternitatea ei divină[20]. Limbajul ales de Biserică pentru a descrie (mai mult

[19] G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, p. 182; BST, p. 235.

[20] K.Ch. Felmy, *Dogmatica experienței* ecleziale, p. 153. Teologul evanghelic scrie că G. Florovsky are dreptate atunci când consideră ca extrem de importante cele două nume atribuite Mariei, de *theotokos* și *aeiparthenos*, de Născătoare de Dumnezeu și de Pururi Fecioară, dar are și anumite rezerve față de tratarea mariologică florovskiană, susținând că la Georges Florovsky „nu mai apare însă la fel de limpede că de fapt este vorba de două aspecte ale *unui* singur eveniment și ale *unui* singur adevăr, iar nu de adevăruri diferite, independente unul de celălalt."

decât a „dogmatiza") „experiența intimă a Maicii Domnului" este, iarăși, antinomic. Chiar dacă spunem că Fecioara Maria a fost „plină de har", asta nu presupune că ea a realizat dintr-o dată toată plinătatea darului rânduit ei de către harul dumnezeiesc[21]. Plinătatea harului nu se referă la toate perfecțiunile posibile, la toată varietatea darurilor spirituale particulare, ci la o plinătate „specializată", harul de Maică a lui Dumnezeu, de Maică Fecioară. Ea a avut, la rândul său, propria sa cale duhovnicească, propria sa sporire în har („înțelesul deplin al tainei mântuirii a fost cuprins de ea în mod treptat"), mergând până la „propria ei parte" în jertfa de pe Cruce (vezi Luca 2, 35: „Iar prin trupul tău va trece sabie."). Însuși Iisus Hristos nu a fost „preaslăvit" până după Înviere, și nu este întâmplător că după Înălțare o găsim pe Preacurata Fecioară „printre Cei Doisprezece, *în centrul Bisericii* (s.n.) aflate în creștere." Întreaga sa viață și experiență duhovnicească a fost marcată de Bunavestire și de „minunata taină a nașterii feciorelnice", „taina Întrupării a fost pentru ea și taina propriei sale existențe personale", iar demnitatea ce decurge de aici este chiar cea descrisă de Biserică drept „Pururi-Feciorie". „Acum, fecioria nu înseamnă un simplu *status* trupesc sau un aspect fiziologic ca atare. Mai presus de toate, este o *atitudine* duhovnicească și lăuntrică, în afara căreia starea fiziologică ar fi de altfel fără sens"[22]. Prin urmare, nașterea feciorească nu implică numai o excludere a oricărei relații maritale ulterioare („care ar fi cu totul de neconceput dacă noi credem cu adevărat în Nașterea Feciorească și în dumnezeirea lui Iisus"), dar și, sau mai ales, orice implicare „erotică", orice dorințe sau pasiuni senzuale sau egoiste, orice „desfrânare a minții și inimii". Această „puritate a inimii", în care integritatea sau nestricăciunea trupească era doar un semn exterior al curăției lăuntrice, apare la Părinții ascetici și duhovnicești ca *apatheia*; cel care o posedă nu mai are nicio patimă (*thymon*), are o „orientare netulburată a întregii vieți personale către Dumnezeu, o înclinare de sine absolută" față de El.

Expresia „roabă a Domnului" exprimă tocmai această feciorie duhovnicească, dar aceasta nu trebuie înțeleasă ca „desăvârșire" deplină, nu înseamnă a fi liber de ispite, căci până și Domnul nostru Însuși a fost într-un anumit sens supus ispitelor și chiar a fost ispitit de Satan în pustie. Probabil că și Fecioara Maria a avut ispitirile sale, dar ea le-a depășit prin „nestrămutata ei credință în chemarea dumnezeiască". „Chiar și o dragoste obișnuită a

[21] G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, p. 183; BST, p. 235.
[22] G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, p. 184; BST, p. 236.

unei mame culminează într-o identificare spirituală cu pruncul, ceea ce implică atât de adesea sacrificiu de sine și renunțare la sine", și această „identificare" în iubire smerită a fost, desigur, cu mult mai evidentă în cazul Mariei, Copilul ei fiind „Fiul Celui Preaînalt" (Luca 1, 32) și Cel ce „va să vină", Mesia (Luca 7, 19). „Ea trebuia – scrie Părintele Florovsky – să fie absorbită de acest singur gând, într-o ascultare plină de credincioșie față de Domnul, Care «a căutat spre smerenia roabei sale» și «a făcut pentru ea lucruri minunate»". Acesta este întocmai modul în care Sf. Ap. Pavel descrie condiția și darul fecioriei – „și femeia necăsătorită și fecioara poartă grijă de cele ale Domnului, ca să fie sfântă și cu trupul și cu duhul" (1 Corinteni 7, 34), iar „punctul culminant al acestor aspirații fecioreşti este sfințenia Maicii Fecioare, Preacurată și Nepătată"[23].

Mariologia ortodoxă, între hristologie și eclesiologie

În considerațiile sale mariologice, Georges Florovsky pornește de la experiența Bisericii (aceasta este chiar unul dintre aspectele programului său teologic neopatristic[24]), dovedindu-se a fi ceea ce el însuși denumea „un teolog sobornicesc"; acesta „este ghidat de autoritatea învățăturii Bisericii, de tradiția vie a acesteia. Dar, mai presus de toate, el însuși *trăiește* în Biserică, care este Trupul Domnului"[25]. Taina Întrupării este în „continuu pusă în lucrare în Biserică" și implicațiile sale sunt revelate pe seama „experienței evlaviei" și „în participarea la Sfintele Taine". Astfel, într-un lung citat ce merită redat în întregime, Părintele Florovsky surprinde strânsa relație dintre Biserică, Fecioara Maria ca Maică a lui Dumnezeu și sfințenia la care poate ajunge fiecare creștin în Hristos, dar având ca mijlocitoare pe Maica Sa: „În Comuniunea sfinților, care este adevărata Biserică Universală și Sobornicească, taina Noii Umanități este dezvăluită ca o nouă situație existențială. Iar în această perspectivă și în acest context viu al Trupului mistic al lui Hristos, persoana Sfintei Fecioare Maria apare în deplină lumină și slavă. Biserica o contemplă acum în starea de desăvârșire. Ea este văzută acum într-o unitate nedespărțită cu Fiul ei […] Pentru ea, desăvârșirea finală a vieții a venit

[23] Vezi G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, pp. 184-185; BST, pp. 237-238.

[24] A se vedea în acest sens Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate: Eccleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Astra Museum/Andreiană, Sibiu, 2012.

[25] CW III, p. 186; BST, pp. 239.

deja anticipat. «Mutatu-te-ai la Viață, fiind Maica Vieții» confirmă Biserica, «mormântul și moartea nu au ținut-o; căci ca pe Maica Vieții, la viață a mutat-o Cel ce S-a sălășluit în pântecele ei cel pururea fecioresc» (troparul și condacul la Adormirea Fecioarei Maria). De asemenea, desăvârșirea sa nu este atât o răsplată cerească pentru virtutea și puritatea ei, cât o «urmare» a slujirii sale sublime, a faptului de a fi Maică a lui Dumnezeu, *theotokos*. Biserica triumfătoare este mai presus de toate Biserica slăvitoare, existența ei este o participare vie la slujirea lui Hristos de mijlocire și de iubire mântuitoare. Incorporarea în Hristos, care este esența Bisericii și a întregii viețuiri creștine, este mai întâi de toate o incorporare în Iubirea Sa jertfelnică pentru neamul omenesc. Iar aici cea care este unită cu Mântuitorul în *intimitatea unică a afecțiunii și devoțiunii materne* (s.n.) are un loc special. Maica lui Dumnezeu este cu adevărat *Maica tuturor celor vii*, *a întregului neam creștinesc* (s.n.), născut și renăscut în Duh și Adevăr"[26].

Recunoscând că Biserica nu dogmatizează prea mult asupra acestei taine, Părintele Florovsky preferă și el să declare succint că „taina Mariei este exact taina Bisericii" – *Mater Ecclesia* este *Virgo Mater*, ambele sunt rugătoare (*orante*) pentru cei cărora le dau naștere Vieții celei Noi în Hristos[27]. Dar nu trebuie uitat că în teologia ortodoxă puterea deosebită a mijlocirii se întemeiază pe calitatea Mariei de Maică a lui Dumnezeu și nu pe virtuțile sau neprihănirea ei, care sunt doar consecințe ale primul aspect[28]. Ea este „mai cinstită decât Heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât Serafimii", demnitate fundamentată pe numele cu care a fost cinstită și în epoca Sfinților Părinți – „Maria Theotokos, Născătoarea de Dumnezeu, Maica lui Dumnezeu cel Întrupat". Nenumărate texte liturgice au subliniat îndrăzneala (*parrhesia*) față de Fiul ei (vezi de ex. stihoavna vecerniei glasului doi) ceea ce le face de-a dreptul provocatoare nu doar pentru protestanți, dar și pentru romano-catolici. Ele nu trebuie însă înțelese într-un sens „mariologic", ci în unul „theotokologic": toate expresiile „exagerate", „riscante" și „îndrăznețe" despre Maica Domnului pornesc de la nașterea Mântuitorului și „mijlocirea" ei, și doar în acest sens poate fi Ea lăudată ca „mijlocitoare", ca „mântuitoare" sau ca „mântuire a sufletului meu" (formulările sunt întâlnite în imnul Acatist)[29].

[26] CW III, pp. 186-187; BST, pp. 239-240.

[27] CW III, p. 187; BST, p. 240.

[28] Cf. K.Ch. Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, p. 150. În mod cu totul surprinzător, această idee, comună și gândirii lui G. Florovsky, se regăsește în chiar „Apologia" 21 a Confesiunii Augustane din 1530, unde se scrie că „Maria Maica lui Dumnezeu se roagă pentru biserici"!

[29] K.Ch. Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, pp. 150-151, notele 175 și 178. Autorul este de aceea de opinie că în permanență la aceste expresii „exagerate" trebui să se adauge mereu – „fiindcă Tu ai născut pe Mântuitorul sufletelor noastre."

Încheiere

Deşi în introducerea studiului său despre „Pururi-Fecioară, Maica lui Dumnzeu" G. Florovsky scria, cu modestie, că acesta nu este un eseu teologic în sensul strict al cuvântului, reprezentând doar o „scriere ocazională" ce trebuie aprofundată, bazată pe ideea centrală că, „mariologia aparține corpului veritabil al doctrinei creștine"[30], totuși nu poate fi trecută cu vederea importanța considerațiilor şi implicațiile pe care le conține acest studiu: centrarea hristologică a mariologiei ca theotekologie, importanța învățăturii despre Maria nu doar ca Pururi Fecioară (*aeiparthenos*), ci și ca Născătoare de Dumnezeu (*theotokos*), şi de aici accentuarea intimității relației mamă-copil și a participării Maicii Domnului la opera de mântuire. „Astfel, în gândirea sa câștigă în însemnătate trăsături într-adevăr întâlnite în teologia Părinților Bisericii, dar care trecuseră în plan secund în experiența liturgică a Bisericii Ortodoxe"[31] – de exemplu accentuarea răspunsului Născătoarei de Dumnezeu la vestea îngerului și semnificația lui mântuitoare, acel „Fie!" al Maicii Domnului corespunzând sinergismului ortodox.

Numeroase texte vetero-testamentare au prevestit rolul decisiv pe care Fecioara Maria îl va juca în iconomia mântuirii. După Alexis Kniazev sunt patru texte fundamentale, explicite despre Maica Domnului în Vechiul Testament: Isaia 7, 14; Miheia 5, 1; Facere 3, 15 și Facere 38[32]. Aceste locuri biblice majore sunt „relecturi" făcute de Biserică sub îndrumarea Duhului Sfânt, adică tâlcuiri în context soteriologic, mariologic și eclesiologic. Lor li se adaugă alte preluări biblice, care doar lămuresc sensul acestor profeții directe.

O serie de profeții veterotestamentare apar ca reminiscențe în relatările evanghelice despre Bunavestire, motiv pentru care reprezintă adevărate tipologii. De exemplu, termenul „fecioară" din Isaia 7, 14 se regăsește în Luca 1, 27 („numele fecioarei era Maria").

Întreaga învățătură despre „Stăpâna noastră" poate fi rezumată în cele trei nume, două dintre ele validate ca definiții dogmatice în Simbolul de credință niceeo-constantinopolitan și la Sinodul V Ecumenic (553): Maica lui Dumnezeu (*theotokos*) și Pururi Fecioară (*aeiparthenos*), iar cea de a treia

[30] G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, p. 171; BST, p. 223.
[31] K.Ch. Felmy, *Dogmatica experienței* ecleziale, p. 154.
[32] Alexis Kniazev, *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă,* trad. Lucreția Maria Vasilescu, Humanitas, București, 1998, p. 45.

(panaghia) validată de Tradiția Bisericii, prin întreg cultul de supravenerare *(hiperdoulia).*

Valoarea dogmatică a mariologiei nu poate fi despărțită de conținutul ei hristologic. După cum s-a văzut, contribuția părintelui Georges Florovsky la sublinierea importanței despre relația dintre cele două aspecte a fost una decisivă: „Doctrina hristologică nu poate fi nicicând afirmată în mod precis și adecvat fără să fie inclusă și o învățătură foarte limpede despre Maica Domnului", scria acesta[33]. A neglija sau a cădea în eroare în ceea ce privește pe Maica lui Hristos echivalează cu o „cumplită confuzie hristologică", cu un „conflict în hristologie", așa cum, din păcate, se întâmplă în teologia protestantă, vinovată de promovarea unei „hristologii reduse". Dimpotrivă, teologia ortodoxă a afirmat mereu că „Taina Întrupării o include pe Maica Celui Împărat", și din această cauză mariologia nu este altceva decât un capitol al hristologiei.

[33] G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, pp. 171-172.

COLABORAREA ȘI LEGĂTURA DINTRE PREOTUL PAROH, CU EPISCOPUL, CEILALȚI CLERICI ȘI CU LAICII ÎN EXERCITAREA CELOR TREI RAMURI ALE PUTERII BISERICEȘTI

Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Rus
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea"
Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad

Abstract:

The dignity of the priesthood is the highest to which a man can aspire. It is a participation in the very perfection of God Himself which is given to his chosen ones, the priests. It is a great responsibility of priest to fulfill the command of Jesus Christ. „As the Father has sent me, I also send you". By these words we know that the priest is another Christ and the instrument of Christ who continues the works of Christ (John 20, 21). In fact the bishop is the immediate, ordinary, proper pastor of the faithful but it is impossible for a bishop to take care of the whole of his Church personally. Therefore the bishop must out of necessity had to establish small local communities which is called parishes, set up under a parish priest who takes a place of bishop which in the same way represent the visible Church constituted throughout the whole world. The parish is an integral part of the diocese which in itself is an integral part of the universal Church. As the holy canons has established that the priest is the proper pastor, it arises a question why the bishop who is the proper pastor of the whole diocese does not do all

things regarding the pastoral care of souls in the whole diocese but entrusts then to the parish priest as the proper pastor of the parish? Threfore, this study treats collaboration and relationship in the exercise of three offices. Through this study, we shall see the power of bishop as divine institution, the nature of episcopate office, general character of bishop's power, the authority of diocesan bishop over the parish priest and the parish, the collaboration between the parish priest and the other priests, assistant priests, religious priests, deacons and lay people.

Keywords:
episcopate office, munus regendi (ruling office), munus docendi (teaching office), munus sanctificandi (sanctifying office), parish, parish priest.

Introducere

Slujirea împreună nu este numai o idee bună, deoarece „multe mâini fac lucrările ușoare", ci pentru că ea face parte chiar din adevărata natură a Bisericii. Colaborarea este necesară nu numai pentru a ne atinge mai eficient obiectivele, dar și mai important pentru a ne trăi mai autentic mărturia noastră ca Biserică. Colaborarea este definită drept identificarea, eliberarea și unirea tuturor darurilor în slujire în numele misiunii. Prin cooperare vine o conștientizare din ce în ce mai mare că indivizii și programele nu există izolat, ci ea are un impact reciproc asupra fiecăruia, pozitiv sau negativ. Când interdependența devine o realitate, există o disponibilitate și deseori o dorință arzătoare de a merge către adevărata colaborare. Colaborarea are loc atunci când toate diferitele daruri sunt reunite în mod liber în slujire pentru scopul comun de a promova lucrarea misionară lui Iisus Hristos. După S. Loughlan și J. Carroll, elementele colaborării sunt: (1) colaborarea în parteneriat; (2) responsabilitate comună, mutualitate și interdependență; (3) împuternicirea – autorizarea oamenilor să-și recunoască și să-și folosească darurile; (4) credincioșii, ca popor al lui Dumnezeu, în comunitate; (5) conducere împărtășită și slujitoare[1].

Slujirea împreună pornește de la dorința fundamentală de a lucra împreună, deoarece suntem chemați de Domnul să fim o companie de ucenici, nu de persoane izolate. Deoarece colaborarea este importantă pentru preo-

[1] S. Loughilan – J. Carroll, *Collaboration, Uniting Our Gifts in Ministry,* Notre Dame, 2000, pp. 13-22.

tul paroh cu episcopul, cu ceilalți preoți, diaconi și laici, de asemenea este important în același mod să avem o relație bună cu aceștia. Întrucât preotul paroh trăiește în lume, așa cum Iisus Hristos a locuit printre noi și a voit să fie în toate asemenea semenilor Săi, să trăiască cu toți oamenii, în afară de păcat, el trebuie să se insereze în viața tuturor oamenilor (episcopi, preoți, diaconi și mireni), trăind într-un anumit sens de popor al lui Dumnezeu. Dacă preotul paroh s-a izolat de popor și dacă nu se arată a fi martorul și împărțitorul unei vieți diferite de această lume, el nu poate fi slujitorul lui Hristos și, pe de altă parte, el nu poate sluji poporul, dacă este străin de viața și mediul oamenilor. Din acest motiv, după doctrina canonică a Bisericii Ortodoxe un preot nu poate fi izolat de comunitatea pe care o slujește, ci trebuie să fie încadrat în misiunea Bisericii și a tuturor credincioșilor.

Autoritatea episcopului asupra preotului paroh

Exercitarea funcției de preot paroh este subordonată autorității episcopului. Această subordonare nu are un caracter arbitrar. Referirea la „sub autoritatea episcopului" este o expresie a unei comuniuni bisericești și ministeriale. De la episcop el primește misiunea, iar comuniunea cu el face o permanență în misiune și astfel comuniunea cu Hristos, Capul Bisericii. Comuniunea cu Biserica se realizează în acest fel și ea garantează autenticitatea și eficacitatea slujirii sale.

Episcopii guvernează Bisericile particulare atribuite lor de sfaturile, îndemnurile și exemplul lor, dar, mai presus de acestea, și prin autoritatea și puterea sacră pe care, într-adevăr, o exercită exclusiv pentru dezvoltarea spirituală a turmei lor în adevăr și sfințenie, ținând seama de cuvintele Mântuitorului, care spune: „Cel mai mare dintre voi să fie ca cel mai tânăr, și căpetenia ca acela care slujește" (Luca 22, 26). Această putere, pe care o exercită personal în numele lui Hristos, este corectă, obișnuită și imediată, deși exercitarea ei este în cele din urmă controlată de autoritatea supremă a Bisericii, adică de Sfântul Sinod, și poate fi limitată în anumite condiții, dacă nevoia Bisericii și a credincioșilor cere aceasta. În virtutea acestei puteri, episcopii au un drept sacru și o datorie față de Domnul de a legifera și de a judeca pe subiecții lor, precum și de a reglementa tot ceea ce privește buna rânduială a cultului divin și a apostolatului social.

Pe lângă art. 49, alin. 1 din *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române,* care ne dă definiția preotului paroh ca fiind „de-

legat al chiriarhului”[2], trebuie să vedem și art. 43, care ne dă definiția parohiei[3]. În acest caz, ce înseamnă expresia „sub autoritatea chiriarhului” sau ca „delegat al chiriarhului? Înțelesurile acestei expresii ar fi în esență următoarele. Primul: Preotul paroh este numit de episcopul locului, primește de la acesta mandatul că este trimis de episcopul locul și primește de la episcop normele și indicațiile pentru activitatea pastorală a parohiei încredințată lui spre slujire. Un preot paroh fără numire[4], fără mandat, este de neconceput, nu este legitimă. El nu poate fi conceput ca un pastor al parohiei fără comuniunea ierarhică. Activitatea pastorală care nu este coordonată, nu este admisibilă. Desemnarea preotului paroh este un act (cf. art. 123, alin. 2) prin care episcopul locului încredințează unui preot o parte a turmei Domnului, în care episcopul este și rămâne principalul păstor. Din acest motiv, preotul paroh trebuie să se coodineze cu episcopul locului și trebuie să-și exercite datoria în funcție de îndrumarea episcopului. În acest sens, acest lucru este exprimat în mod clar nu numai de sfintele canoanele, ci și de Statutul pentru

[2] Art. 49, alin 1, stipulează următoarele: „Preotul paroh, ca delegat al chiriarhului, este păstorul sufletesc al credincioșilor dintr-o parohie, iar în activitatea administrativă este conducătorul administrației parohiale și președinte al Adunării parohiale, al Consiliului parohial și al Comitetului parohial”, în *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române,* (text adnotat), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii ortodoxe Române, București, 2022, p. 119. Prin urmare, episcopul locului exercită rolul pastoral într-o manieră indirectă, încredințând pe credincioșii unei parohii preotului paroh ca fiind păstorul lor. Ca atare, preotul pahoh ia propriile hotărâri, dar întotdeauna în spiritul preocupărilor și cerințelor episcopului sub a cărui jurisdicție canonică se află.

[3] Art. 43 precizează: „Parohia este comunitatea creștinilor ortodocși, clerici și mireni, situată pe un anume teritoriu și subordonată centrului eparhial din punct de vedere canonic, juridic, administrativ și patrimonial, condusă de un preot paroh numit de chiriarhul (arhiepiscopul sau episcopul) eparhiei respective”, în *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române,* p. 117. Întrucât slujirea pastorală este un motiv și un scop esențial într-o parohie, relația ierarhică este strictă, deoarece episcopul este cel care îi conferă mandatul care îl legitimează pe preotul paroh, ale cărui activități trebuie să le conducă și el.

[4] La numirea unui preot paroh, sunt necesare respectarea tuturor prevederilor canonice. Prevederea canonică este acordarea oficiului bisericesc efectuată de autoritatea competentă conform normei de drept. Aceasta constituie titlul juridic al numirii. El este un act indispensabil, deoarece prin acesta se poate obține în mod valid oficiul. În prevederea canonică există trei acte: 1) desemnarea titlului; 2) conferirea titlului juridic; 3) luarea (imissione) în primire a oficiului. Primul dintre ele este alegerea titlului de către autoritatea competentă. Al doilea este un adevărat act colectiv al oficiului cu îndatoririle și atribuțiile sale, iar al treilea este un moment integrator. Toate cele trei acte sunt rezervate exclusiv autorității bisericești competente. Luarea în primire a oficiului devine efectivă în conformitate cu formalitățile ritualului și de la acestă dată încep obligațiile și drepturile persoanelor care dețin titlul.

organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române. Însă preotul paroh nu este păstor în numele episcopului locului, ci sub autoritatea sa. Cu alte cuvinte, funcția eclesială a preotului paroh nu este prin natură cea de vicar: preotul paroh nu este locotenentul episcopului. În exercitarea funcției sale, preotul paroh este totuși subordonat ierarhic episcopului locului. Al doilea: Preotul paroh este direcționat în activitatea pastorală, primește normele pentru activitatea pastorală de la episcopul locului. Dacă o activitate a preotului paroh nu este agreată de episcopul locului, ea este de neconceput, nu este legitimă. Prin urmare, preotul paroh, chiar și după momentul inițial, după numire, trebuie să rămână mereu în poziția corectă față de episcop. „Committere" și „concedere" presupun în mod clar că un subiect dă (încredințează) și un subiect primește; primul subiect dă ceva care este al său, iar cel de-al doilea subiect primește ceva care nu este al lui, ci este al primului. În cazul nostru, episcopul locului dă sau încredințează, iar preotul paroh primește. Episcopul dă sau încredințează că este al său, iar preotul paroh primește ceea ce nu este al lui. De ce se stabilește o astfel de relație? De ce comunitatea parohială a episcopului locului și de ce este încredințată preotului paroh? Motivele teologice ar fi următoarele. Episcopul locului este păstorul tuturor credincioșilor și al tuturor comunităților din eparhia încredințată lui spre slujire; din acest motiv, el este și păstorul acestei parohii; prin urmare, această parohie este a episcopului locului. În care, însă, este păstorul tuturor comunităților nu direct, ci prin împreună cooperare a preotului[5]. El este păstorul acestei parohii prin cooperarea preotului paroh. Prin urmare, preotul paroh este păstorul acestei parohii în calitate de colaborator al episcopului locului. Este potrivit a se folosi formula următoare: preotul paroh este păstorul acestei parohii împreună cu episcopul locului. Episcopul locului este chemat să participe la slujirea lui Hristos. Episcopul locului are

[5] A se vedea, în acest sens, art. 88, privind atribuțiile Chriarhului, în *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, pp. 163-171. Relația dintre episcop, preoți și credincioși este descrisă în termeni fundamental dinamici: este responsabilitatea episcopului de a aduna pe oameni în Duhul Sfânt; mijloacele propuse pentru aceasta sunt proclamarea Evangheliei și celebrarea Sfintei Euharistii. Autoritatea episcopului în aceste domenii nu este pur și simplu o responsabilitate încredințată lui, ci o parte fundamentală a rolului său de episcop al locului. Când credincioșii sunt atât de adunați și animați de prezența Duhului Sfânt, Biserica cea Una întemeiată de Mântuitorul Iisus Hristos este cu adevărat prezentă și activă.

slujirea lui Hristos, iar preotul paroh este chemat să participe împreună cu episcopul locului la slujirea lui Hristos.

În ceea ce privește autoritatea episcopului asupra preotului paroh, el este competent să înlăture sau să transfere un preot paroh, pentru a-i accepta demisia în conformitate cu dispozițiile sfintelor canoanelor[6]. În cazul transferului, canoanele prevăd două tipuri de transfer. Primul tip de transfer are caracter penal și constituie una dintre sancțiunile cuprinse în art. 5 din Statut[7]; cel de-al doilea tip de transfer are un caracter pur pastoral. El trebuie să fie propus și hotărât de episcopul locului să nu evite pagubele din cauza activității preotului paroh, ci pentru binele și bunăstarea sufletelor, necesitatea sau utilitatea Bisericii[8].

În ceea ce privește înlăturarea dintr-un oficiu, se stabilește în două moduri. Primul: *ipso iure* în următoarele cazuri: (1) cine a pierdut starea clericală; (2) cine a abandonat în mod public credința ortodoxă sau comuniunea Bisericii; (3) cine s-a recăsătorit a doua oară chiar și numai civil. Al doilea: din inițiativa autorității competente, pentru motive grave.

Motivele pentru care un preot poate fi înlăturat în mod legal din parohia sa de către episcopul locului sunt în principal următoarele: (1) un mod de a acționa care pricinuiește o pagubă gravă sau o tulburare a comuniunii ecleziastice; (2) incompetența sau o permanentă boală mentală sau trupească,

[6] Termenul de „transferare" înseamnă trecerea titluarului de la un oficiu bisericesc la un alt oficiu, urmând o anumită precauție emisă de autoritatea competentă.

[7] În timp ce cercetările disciplinare au ca scop corecția delincvenților și reconcilierea sau reabilitarea acestora, sancțiunile au ca scop repararea prejudiciului cauzat trupului credincioșilor și descurajarea altor infracțiuni. În consecință, în funcție de natura și circumstanțele infracțiunilor, o sancțiune poate afecta delicventul în perpetuarea sau pentru o perioadă de timp, sau chiar pentru o perioadă determinată. În cest scop, a se vedea J. Martin, „Expiatory Penalties (cc. 1336-1338)", în G. Sheehy, R. Brown, D. Kelly, A. Mc. Grath (eds.), *The Canon Law, Letter and Spirit, A Practical Guide to the Code of Canon Law*, The Canon Law Society of Great Britain and Ireland, London, 1995, pp. 767-768, în special, p. 767. Sancțiunile constau în privarea de un bun spiritual sau de un bun temporal legat de scopul supranatural al Bisericii, la fel ca toate pedepsele canonice, acestea au scopul de a corecta delincventul.

[8] Transferul nu trebuie privit ca o critică a slujirii unui preot paroh: cel care trebuie transferat este un preot paroh care și-a exercitat deja slujba într-o manieră satisfăcătoare. Scopul transferului este acela de a-și dovedi tactul pastoral și într-o altă parohie pentru binele sufletelor și în folosul Bisericii. Potrivit canoanelor, episcopul va propune un astfel de transfer în scris. De fapt și în practica normală, acest lucru poate și, dacă este posibil, ar trebui să fie făcut printr-o întrevedere personală preliminară între episcop și preotul paroh în cauză, înainte ca problema să fie formulată în scris.

ce îl fac pe preot incapabil să-și îndeplinească în mod eficient funcțiile proprii; (3) pierderea bunei reputații a preotului paroh în rândul enoriașilor cinstiți și serioși, sau aversiunea împotriva preotului, când se poate prevedea că aceste sări de lucruri nu vor înceta în scurtă vreme; (4) neglijarea gravă sau încălcarea îndatoririlor de paroh, care persistă după avertisment; (5) administrarea defectuoasă a bunurilor materiale, care pricinuiește o pagubă gravă pentru Biserică, când acestui rău nu i se poate nu găsi un alt remediu[9].

Autoritatea episcopului asupra parohiei

După Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, art. 43, „parohia este comunitatea creștinilor ortodocși, clerici și mireni, situată pe un anumit teritoriu și subordonată centrului eparhial din punct de vedere canonic, juridic, administrativ și patrimonial, condupă de un preot paroh numit de chiriarhul eparhiei respective”[10]. Prin urmare, parohia este o structură pastorală a eparhiei. Numai Consiliul Eparhial, al cărui președinte este episcopul eparhiot, poate aproba înființarea, organizarea, schimbarea limitei teritoriale și desființarea de parohii, ținând seama de cerințele pastorale din teritoriu[11]. O parohie înființată în mod legitim se bucură

[9] O vătămare gravă a comuniunii ecleziastice înseamnă afectarea binelui Bisericii (de exemplu, participarea publică la politica partizană, o continuă opoziție manifestă față de hotărârea autorității ecleziastice, lipsa de conducere prin care disensiunea este lăsată să crească în parohie, etc.). Incompetența înseamnă incapacitatea de a-și îndeplini îndatoririle preoțești din cauza ignoranței sau a lipsei de experiență. Pierderea unui nume bun poate fi din cauza conduitei sale la nivel personal (de exemplu, un abuz persistent de alcool) sau în asocierea sa necuvenită cu alții (de exemplu, o organizație distrugătoare, o altă persoană). În această privință, se poate face o judecată, nu pe baza plângerilor formulate de o minoritate, chiar dacă aceasta minoritate vociferează în parohie, ci mai degrabă pe cea a opiniilor exprimate în general de enoriași, care sunt cunoscuți a fi ortodocși sinceri dedicați Bisericii; în plus, înlăturarea din acest motiv ar fi justificată numai atunci când este clar că situația în cauză nu va înceta rapid. O gravă și persistentă neglijare sau încălcare a îndatoririlor parohiale pot fi văzute acele fapte enumerate în canoane. În astfel de situații, îndepărtarea ar fi justificată numai dacă episcopul ar fi dat mai întâi un avertisment formal care, în eventualitate, a fost fie ignorat, fie respins. Administrarea proastă a bunurilor temporale va fi administrarea financiară și proprietatea proastă. În acest caz, se va justifica numai atunci când nu se poate găsi un alt remediu care să elimine acest prejudiciu. Uneori, de exemplu, s-ar putea foarte bine să îndemnăm pe un preot paroh exemplar, care nu este binecuvântat cu capacitate administrativă la nivel financiar, să transfere acest aspect al obligațiilor sale parohiale către unul dintre preoții săi asistenți capabili.

[10] *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române,* p. 117.

[11] Acest fapt indică competența exclusivă a episcopului locului de a înființa, organiza și des-

ipso iure de personalitate juridică. Numirea în oficiu de paroh se face de către Chiriarh într-o ședință a Permanenței Consiliului Eparhial, având în vedere calitatea activității desfășurate[12].

Colaborarea și relația dintre Episcopul eparhiot și preotul paroh

Dimensiunea eclezială a preoției sacramentale afirmă relația strânsă dintre episcop și preot, dar o astfel de relație este, de asemenea, de natură juridică. Atât episcopul cât și preotul au drepturi și îndatoriri corespunzătoare funcțiilor lor[13]. În ceea ce privește relația dintre episcop și preot, Sfinții Părinți, scriitorii bisericești și sfintele canoane au spus că, datorită acestei împărtășiri în preoție și misiune, preoții ar trebui să vadă în episcop un tată adevărat și să i se supună cu tot respectul. Episcopul, la rândul său, ar trebui să-i considere pe preoți, ajutoarele sale, ca pe niște fii și prieteni, după cum și Hristos nu îi mai numește pe ucenicii Săi slujitori, ci prieteni (Ioan 15, 15)[14].

Aceeași caracterizare a relației episcop-preot se regăsește și în alte scrieri ale Sfinților Părinți, care spun că episcopii ar trebui să-i privească pe preoți ca pe niște *fii* și *prieteni*. Ei ar trebui să fie întotdeauna gata să-i asculte, într-o atmosferă de respect reciproc, facilitând astfel activitatea pastorală a întregii eparhii. Subliniind grija episcopului pentru bunăstarea preoților săi, documentele liturgice, pe baza acestei împărtășiri comune în aceeași preoție

ființa parohii. În acest sens, este interesant de menționat că legislația Bisericii cere episcopului să convoace Permanența Consiliului Eparhial atunci când sunt avute în vedere modificări considerabile sau mult mai strict, înființarea sau desființarea unei parohii. De asemenea, este o ocazie de a institui o anumită Comisie care să reînnoiască acest lucru, având sarcina de a îndeplini și trata în uniune cu Permanența Consiliului epaehial și cu alte Comisii problemele privind înființarea de noi parohii.

[12] În asigurarea parohiilor, numirea directă sau alegerea din partea episcopului locului sau instituirea sa, sau confirmarea în cazul prezentării sau alegerii, trebuie să fie integrată juridic cu atribuirea publică a oficiului. Atribuirea oficiului este de competența episcopului locului sau a unui preot pe care el l-a delegat cu modalitățile stabilite atât de dreptul canonic cât și de obicei. Este oportun ca această atribuire să se facă solemn cu celebrarea Sfintei Liturghii, cu participarea credincioșilor și prin împreună slujirea celorlalți preoți ai parohiei. Episcopul poate dispensa de la formalitatea ritului, dar nu de la mărturisirea credinței. Necesitățile pastorale ale parohiei cer atribuirea oficiului de preot paroh.

[13] A se vedea, A. Mendonca, „The Bishop as Father, Brother and Friend to His Priests", în *Philippine Canonical Forum,* IV, Canon Law Society of Philippine, Manila 2002, p. 79.

[14] Dacă învățătura Sfinților Părinți are vreo semnificație pentru episcopi și preoți, implicația acestor cuvinte ar trebui să le fie clară. Mintea Părinților sinodali și a scriitorilor bisericești pare să fie concentrată pe importanța relației reciproce episcop-preot exprimată în acele imagini familiare.

și misiune, subliniază că episcopii trebuie să-i considere pe preoți ca *frați* și *prieteni,* să se preocupe, cât le stă în puteri, de binele lor material și mai ales spiritual. În alte texte găsim același sentiment exprimat în legătură cu relația episcop-preot: „Episcopul ar trebui să se arate spre preoții săi mai degrabă învățător, *tată, prieten* și *frate* – decât ca unul care prezidează peste ei și acționează ca judecător – cu bunătate, înțelegere, iertare și ajutor".

În esență, această relație episcop-preot este înrădăcinată în preoția și misiunea lui Hristos împărtășite, chiar dacă într-o manieră ierarhică, atât de către episcop, cât și de către preot. Abia atunci când episcopul și preoții săi recunosc și apreciază faptul că identitatea și demnitatea lor provin în esență din consacrarea și misiunea lui Hristos, ei vor aprecia relația lor reciprocă și slujirea lor cu poporul lui Dumnezeu. Acest lucru a fost exprimat elocvent atât de către canoane cât și de Sfinții Părinți după deliberările lor privind formarea preoților, cu următoarele cuvinte: „Ne tragem identitatea în cele din urmă din iubirea Tatălui, ne îndreptăm privirea către Fiul, trimis de Tatăl ca Preotul Preaînalt și Păstorul cel Bun. Prin puterea Duhului Sfânt, noi suntem uniți sacramental cu El în preoția sacramentală. Viața și activitatea noastră preoțească continuă viața și activitatea lui Hristos Însuși. El este identitatea noastră, adevărata noastră demnitate, sursa bucuriei noastre, însăși baza vieții noastre". Acest lucru confirmă importanța relației episcop-preot pe însăși persoana lui Hristos.

Natura sacramentală a relației dintre episcop și preot

Baza ontologică a relației episcop-preot este preoția lui Hristos. Prin hirotonirea lor sacramentală, episcopul și preotul se împărtășesc în aceeași preoție, chiar dacă într-o ordine ierarhică. Preoția este o taină prin care misiunea Bisericii încredințată de Hristos Apostolilor Săi continuă să fie exercitată în Biserică. Din acest motiv Sfânta Taină a Preoției este numită taina slujirii apostolice[15].

[15] Episcopii au fost desemnați de Duhul Sfânt în locul Apostolilor ca păstori ai sufletelor și sunt însărcinați să perpetueze lucrarea lui Hristos, Păstorul Cel veșnic. Episcopii își primesc misiunea direct de la Domnul prin plinătatea hirotoniei și astfel devin slujitorii lui Hristos într-o anumită Biserică încredințată lor. Ei trebuie să fie considerați ca Înalții Preoți ai turmei lor de care este derivată și depinde viața în Hristos a credincioșilor lor. Preoții depind de ei în exercitarea propriei puteri și sunt asociați cu aceștia datorită demnității sacerdotale și în virtutea Sfintei Taine a Hirotoniei. În timp ce definește o parohie și un preot paroh, doctrina canonică a Bisericii Ortodoxe susține cu tărie că, deși un preot paroh este păstorul propriu al unei parohii, îngrijirea pastorală este exercitată sub autoritatea chiriarhului locului.

Slujirea episcopului este continuată prin preoția presbiterului. Sfintele canoane au învățat clar acest lucru și afirmă că funcția slujirii episcopului a fost transmisă în grad subordonat preoților, pentru ca aceștia, constituiți în treapta preoției, să fie colaboratori cu treapta episcopatului pentru a îndeplini cum se cuvine misiunea apostolică încredințată de Hristos[16].

Chiar dacă preoția unui presbiter este derivată din preoția lui Hristos, prin hirotonie, el intră sacramental în comuniune cu episcopul și cu ceilalți preoți, pentru a sluji pe credincioși care sunt în Biserică și pentru a atrage întreaga omenire la Hristos. După învățătura canonică a Bisericii Ortodoxe, preotul, într-un anumit sens, îl reprezintă pe episcop și cu care este asociat în toate cu suflet fidel și generos. Un preot își poate exercita slujirea numai în dependență de episcop și în comuniune cu el. Acest lucru este afirmat prin promisiunea de ascultare pe care preotul o face episcopului în momentul hirotonirii și prin sărutul păcii de la sfârșitul Sfintei Liturghii, ceea ce presupune că episcopul îl consideră pe preotul său ca pe coslujitorul său, fiul său, fratele său și prietenul său și că, la rândul său, îi datorează dragoste și ascultare. În acest sens, toți preoții, care sunt constituiți în tagma preoției prin Sfânta Taină a Preoției, sunt legați printr-o frăție intimă sacramentală, dar într-un mod special, formează un singur corp preoțesc în eparhia de care sunt atașați sub autoritatea episcopului lor[17].

Natura eclezială/pastorală a relației dintre episcop și preot

Sfintele canoane vorbesc adesea despre preoți ca și colaboratori ai episcopilor. Învățătura canonică a Bisericii Ortodoxe stipulează că preoții, colaboratori înțelepți ai episcopului și ajutoare și instrumente ale acestuia, chemați să slujească pe credincioși, constituie, împreună cu episcopul lor, un unic presbiterat, deși dedicat unei varietăți de îndatoriri. Preoții, care sub autoritatea episcopului, sfințesc și conduc acea parte din turma Domnului care le-a fost încredințată spre păstorire, fac să apară în mod visibil Biserica

[16] După învățătura canonică a Bisericii Ortodoxe, prin Sfânta Taină a Hirotoniei și prin misunea primită de la episcop, preoții sunt ridicați la slujirea lui Hristos Învățător, Arhiereu și Împărat. Preoții participă la slujirea Lui ca să zidească Biserica lui Hristos aici pe pământ.

[17] Sfânta Taină a Preoției constituie fundamentul unității relației episcop-preot. Atât episcopul cât și preotul se împărtășesc de aceeași preoție și misiune a lui Hristos, chiar dacă într-un sens ierarhic. Această unitate sacramentală intrinsecă este cea care constituie fundamentul drepturilor și obligațiilor implicate în relația episcop-preot.

universală în comunitatea lor locală și contribuie în mod eficient la zidirea întregului Trup al lui Hristos (Efeseni 4, 12). În fiecare comunitate locală de credincioși, aceștia îl fac, într-un fel, prezent pe episcop și sunt asociați cu el în încredere și generozitate; ei iau asupra lor partea ce le revine din îndatoririle și preocupările acestuia și le îndeplinesc în munca lor zilnică pentru nevoile credincioșilor. În săvârșirea Sfintelor Taine – după cum atestă, încă de la începuturile Bisericii, Sfântul Ignatie al Antiohiei[18] – preoții sunt uniți în mod ierarhic, sub diferite aspecte, cu episcopul lor și astfel îl fac, într-un fel prezent în fiecare comunitate a credincioșilor[19].

Relația preotului cu episcopul său într-o singură preoție, împărtășirea lui în preocuparea eclesială a episcopului și grija evanghelică a credincioșilor în condițiile istorice și contextuale specifice ale unei anumite Biserici sunt elemente care trebuie luate în considerare la schițarea configurării corecte a preotului și a vieții sale spirituale. În acest sens, instalarea preotului într-o parohie nu se poate limita numai la o legătură pur juridică, ci implică și un set de atitudini, precum și decizii spirituale și pastorale care ajută la completarea caracteristicilor specifice ale vocației preoțești[20]. În cadrul comuni-

[18] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni,* VIII, 1-2: „Urmați episcopului ca Hristos Iisus Tatălui, și prezbiterului ca apostolilor, iar pe diaconi respectați-i ca pe unii care slujesc porunca lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce țin de Biserică. Acea Euharistie să fie socotită validă care este sub episcop sau sub cel căruia îi va îngădui acela. Oriunde s-ar arăta episcopul, acolo să fie și mulțimea, așa cum oriunde Se arată Hristos, stă de față și oștirea cerească ca înaintea unui General [Arhistrateg] al puterii Domnului și un Guvernator al întregii firi inteligibile. Fără episcop nu e îngăduit nici a boteza, nici a aduce ofrande, nici a aduce jertfă, nici a săvârși o primire, ci să se facă ceea ce i se pare aceluia că e bineplăcut lui Dumnezeu, ca să fie sigur și valid tot ce se face", în Diac. Ioan I.Ică jr., *Canonul Ortodoxiei.* Vol I: *Canonul apostolic al primelor secole,* Editura Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 454-455.

[19] Preoții parohi sunt, într-un fel, colaboratori cu episcopul. Lor le este încredințată, într-o oarecare parte a eparhiei, îngrijirea sufletelor ca păstori sub autoritatea episcopului locului. Legislația canonică îndeamnă în mod special episcopii să fie atenți față de preoții lor, în calitate de colaboratori și ajutoare indispensabile în slujirea pastorală. Episcopul trebuie să trateze pe preoți ca pe niște ajutoare ale sale, ca fiii și prietenii săi, așa cum și Hristos nu îi mai numește pe ucenicii Săi slujitori, ci prieteni, astfel încât să poată exista o colaborare între episcop și ceilalți preoți pentru o mai bună îngrijire a sufletelor în parohie și în toată eparhia.

[20] Relația preotului sau comuniunea sa cu episcopul trebuie să fie spirituală și ierarhică și implică anumite atitudini, cum ar fi: recunoașterea în el a autorității lui Iisus Hristos, Păstorul Suprem; primirea cu respect și dragoste a rolului său de părinte al comunității eparhiale; colaborarea activă cu el, în ascultarea apostolică. Legislația Bisericii Ortodoxe subliniază că, din cauza acestei comuniuni în aceeași preoție și slujire, episcopul trebuie să-i considere pe preoți ca pe frații și prietenii săi. Cu alte cuvinte, episcopul din partea sa ar trebui să ia

tății ecleziale, iubirea pastorală a preotului impulsionează și cere într-un mod particular și specific relația sa personală cu presbiteratul, unită în și cu episcopul său, așa cum afirmă în mod explicit atât Sfinții Părinți, cât și sfintele canoane. Iubirea pastorală presupune ca un preot să lucreze întotdeauna în legătura comuniunii cu episcopul și cu frații săi preoți, ca nu cumva eforturile sale să fie în zadar[21]. Slujirea preoților este mai presus de orice comuniune și o cooperare responsabilă și necesară cu slujirea episcopului, atât pentru grija Bisericii universale cât și a Bisericilor particulare, pentru a căror slujire ei formează împreună cu episcopul o singură preoție[22].

Natura juridică a relației dintre episcop și preot

Relația dintre episcop și preotul său are, de asemenea, o natură juridică. Ambii au drepturi și îndatoriri corespunzătoare funcțiilor lor. Ambii trebuie să recunoască natura reciprocă a drepturilor și obligațiilor lor. Înainte de toate, drepturile și obligațiile din Biserică sunt în slujba mântuirii credincioșilor. În această situație, episcopul are responsabilitatea de a asigura conducerea în exercitarea corectă a acestor drepturi și obligații[23].

În primul rând, episcopul trebuie să-și arate dragoste mai mare și preocupare principală pentru preoții săi. El trebuie să încurajeze în preoți o autentică vocație preoțească, astfel încât să poată trăi o viață senină, să aducă bucurie în viața oamenilor pe care îi slujesc și să-și îndeplinească îndatoririle cu credință. Episcopul trebuie să fie bun, înțelegător, iertător față de preoții săi și să-i ajute în nevoile lor. O dragoste autentică a păstorului va încuraja și consolida spiritul ascultării în preoții săi. O astfel de ascultare, departe de a fi di-

în considerare pe toți preoții, fie ai clerului de mir, sau ai clerului monahal, ca frați și prieteni în Hristos; el trebuie să-i cunoască personal, să-i viziteze frecvent și să se îngrijească de bunăstarea lor materială și spirituală.

[21] Iubirea supranaturală și mântuirea sufletelor trebuie să fie baza pentru relația dintre episcop și preoții parohi, pentru ca misiunea Bisericii să fie îndeplinită activ și eficient.

[22] Dimensiunea eclezială a preoției sacramentale afirmă relația strânsă dintre episcop și preot. Preotul aparține imediat structurii Bisericii în contextul relației sale dinamice cu episcopul său. Identitatea ambilor derivată din relația lor cu Biserica. Această identitate este asigurată nu numai de relația lor cu Hristos, ci și de relația lor cu celelalte Biserici puse în grija lor. A se vedea, în acest sens, A. Mendonca, „The Bishop as a Father, a Brother and Friend to His Priests", pp. 86-87.

[23] Despre atribuțiile episcopului și ale preotului paroh, a se vedea *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române,* art. 88 (atribuțiile episcopului), pp. 163-171; și art. 50 (atribuțiile preotului paroh), pp. 119-121.

minuată, este mai atractivă dacă episcopul, păstrând dreptatea și iubirea, arată ori de câte ori este posibil motivele hotărârilor sale pentru cei în cauză[24].

În al doilea rând, relația dintre episcop și preoții săi trebuie să fie conformă cu iubirea lui Hristos. Episcopul și preoții trebuie să se alăture reciproc, „încât lumea să creadă" (Ioan 17, 21) în lucrarea lor evanghelică și să aducă multe roade (Ioan 15, 8, 16)[25].

În al treilea rând, este de datoria episcopului să favorizeze unitatea între preoții eparhiei sale, deoarece împreună cu episcopul lor, preoții eparhiei constituie o preoție. Pentru a realiza această comuniune, episcopul trebuie să ia inițiativa de a organiza programe care să conducă la formarea lor spirituală și teologică continuă[26].

În al patrulea rând, preocuparea principală a episcopului trebuie să fie îndreptată către viața spirituală și îndeplinirea cu credincioșie a slujirii lor[27].

---

[24] Este de datoria și obligația episcopului să protejeze exercitarea drepturilor preoților parohi și să se asigure că aceștia sunt capabili să îndeplinească obligațiile proprii statului lor, deoarece sunt înțelepții cooperatori, susținătorii și colaboratorii episcopilor pe care îi reprezintă în comunitate. Preotul paroh care își asumă îngrijirea pastorală a unei parohii, își asumă o parte din îndatoririle și preocupările episcopului eparhiot care are grijă pastorală a întregii eparhii și trebuie să fie obiectul afecțiunii deosebite a episcopului. Episcopilor li se cere să aibă un dialog frecvent cu preoții lor și trebuie să fie întotdeauna gata să-i asculte și să încurajeze o atmosferă de familiarizare ușoară cu aceștia, facilitând astfel activitatea pastorală a întregii eparhii. Episcopul ar trebui să fie solicitat pentru bunăstarea – spirituală, intelectuală și materială – a preoților lui pentru ca ei să poată trăi o viață sfântă și evlavioasă și să-și îndeplinească îndatoririle pastorale într-o manieră potrivită. Episcopul trebuie să vadă că există oportunități și circumstanțe suficiente pentru evoluția spirituală și intelectuală continuă și că noile metode și înțelegerea îngrijirilor pastorale sunt încredințate unei parohii sau comunități particulare. Și el trebuie să se asigure că sunt prevăzute dispoziții suficiente pentru un trai decent, în timp ce se ocupă de oficiul pastoral sau nu este responsabil, sau este pensionar.

[25] Relația dintre episcop și preoții săi trebuie să fie călăuzită de duhul iubirii pastorale.

[26] A se vedea *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române,* secțiunea a III-a: *Despre conferințele clerului,* art. 141-144, pp. 238-239. Cf și Hotărârea sinodală nr. 7050 din 12 ianuarie 1994 prin care s-a aprobat *Metodologia* de desfășurare a conferințelor pastoral-misionare semestriale, precum și Hotărârile sinodale nr. 381, pct. 1 din anul 2001 și nr. 4768 din anul 2007.

[27] Episcopul trebuie să fie foarte atent la numirea noilor preoților hitotoniți în parohiile încredințate lor spre păstorire care ar putea dăuna vieții lor preoțești. Prin urmare, atunci când îi numește în slujirea pastorală, episcopul trebuie să ia în considerare cu atenție starea fiecărui preot în parte, pentru a nu-i însărcina o lucrare care, prin natura sau valoarea ei, poate fi în detrimentul progresului său spiritual.

În al cincilea rând, episcopul trebuie să-și cunoască suficient de bine preoții pentru a-i putea ajuta în slujirea lor. El trebuie să facă tot ce îi stă în putere pentru a încuraja relații de prietenie între preoții săi. El trebuie să se pună la dispoziția lor și să-i viziteze în parohiile sau la locurile lor de muncă. Conversația sa cu ei trebuie să fie marcată de bunătatea părintească și de atitudinea frățească, astfel încât, ca urmare a relației sale intime cu ei, presbiteratul va avea un profund sentiment de răspundere comună și de comuniune unul cu altul sub conducerea episcopului lor.

În al șaselea rând, una dintre preocupările importante din punct de vedere pastoral pe care trebuie să o aibă episcopul pentru preoții săi este să dea dovadă de cea mai mare compasiune față de cei bolnavi, săraci și cei avansați în vârstă. Spre cei care s-ar putea îndepărta de angajamentele lor preoțești, el trebuie să fie calm, dar ferm, astfel încât orice scandal public să poată fi evitat și să fie salvată preoția. El trebuie să fie preocupat în special de starea de bine a preoților, mai ales de cei din zonele îndepărtate, unde există o posibilitate mică de interacțiune între preoții eparhiei. Chiar și pentru cei care și-au părăsit slujba preoțească, el trebuie să fie întotdeauna înțelegător și să încerce evitarea oricărui scandal și nemulțumire față de preoție.

În al șaptelea rând, ca părinte al preoților săi, episcopul trebuie să îi aprecieze pe toți cei care îi sunt mai apropiați de slujirea sa, adică propriii săi preoți. El trebuie să-i asiste în proiectele lor pastorale care sunt bune pentru credincioși. El trebuie să le respecte drepturile și să vadă că sunt respectați și de ceilalți[28].

În al optulea rând, este obligația episcopului de a promova cunoașterea și activitatea pastorală a preoților săi. Acest lucru implică în mod necesar că are mare interes în organizarea de programe adecvate pentru toate structurile presbiteratului său. El însuși trebuie să participe activ la toate aceste programe, arătându-și astfel sprijinul autentic pentru eforturile lor.

În al nouălea rând, cât privește numirea preoților săi în diferite oficii, el trebuie să ia în considerare binele credincioșilor, precum și talentele și abilitățile fiecărui preot.

În al zecelea rând, numirea preoților în diferite oficii trebuie să fie ghidată de cea mai mare prudență și obiectivitate. Aceasta înseamnă că trebuie evi-

[28] El trebuie să-i apere împotriva oricăror asupriri nedrepte și să nu asculte niciodată la bârfele despre ei. Dacă trebuie să participe la orice plângere împotriva preoților săi, el trebuie să acționeze totdeauna fiind bine informat.

tată orice suspiciune îndepărtată de favoritism, arbitrar sau necinste. Episcopul trebuie să caute sfaturi adecvate de la persoanele înțelepte și de la cei care, prin lege, au datoria de a da sfaturi.

În al unsprezecelea rând, una dintre cele mai urgente probleme în această privință pe care Sfântul Sinod a vrut să o abordeze a fost remunerația justă și echitabilă a preoților implicați în slujba pastorală. Sfântul Sinod îi îndeamnă pe episcopi să încerce sincer să respecte statutele și recomandările, precum și instrucțiunile luate în această privință[29].

Colaborarea și relația dintre preotul paroh și ceilalți preoți

În exercitarea slujirii pastorale, preoții parohi împreună cu ceilalți colaboratori ai lor trebuie să își îndeplinească misiunea de a învăța, de a sfinți și de a conduce în modul în care credincioșii și comunitățile parohiale se simt cu adevărat membri nu numai în eparhie, ci și ai întregii Biserici. Ei colaborează fie cu alți preoți parohi, fie cu preoții care exercită aceeași slujire pastorală pe teritoriul respectiv, astfel încât activității pastorale din eparhie să nu-i lipsească unitatea și eficacitatea. Motivul nu este numai unul cu caracter organizatoric, ci mai presus de toate de ordin teologic, întrucât se bazează în mod supranatural pe credință și pe încorporarea juridică și sacramentală la Biserică[30].

Toți preoții care sunt constituiți în rândul preoției prin Sfânta Taină a Hirotoniei, sunt legați printr-o frăție intimă sacerdotală iar preoții aparținând unei eparhii într-un mod special formează un corp special ca o familie a cărui părinte este episcopul. Ei trebuie să depună eforturi pentru cooperarea între ei în conformitate cu prescripțiile canonice. Sfintele canoane menționează în mod specific ca o datorie a preoților de a promova și coordona acțiunea pastorală comună în parohie[31]. Sfântul Sinod a îndemnat pe clerici să fie uniți

[29] Conform hotărârilor Sfântului Sinod, este clar că este datoria episcopului de a observa că aceeași remunerație este dată tuturor celor care se află în aceleași circumstanțe. Remunerația, în ceea ce privește spritul sărăciei evanghelice, ar trebui să fie suficientă pentru susținerea lor adecvată, să își mențină libertatea apostolică și, într-un fel, să le permită să-i ajute pe cei săraci. O astfel de remunerație justă și echitabilă este responsabilitatea tuturor credincioșilor eparhiei. Sfântul Sinod a cerut episcopilor să organizeze un fond comun pentru asistarea tuturor celor care sunt implicați în slujba pastorală în eparhie.

[30] L. Chiappetta, *Il Manuale del Parroco, Commento Giuridico-Pastorale,* Roma, 1997, p. 34.

[31] Obligațiile fraternității, coresponsabilitatea în sarcina comună și a cooperării reciproce între clerici, care sunt formalizate aici, răspund la învățătura canonică a Bisericii. Ele ac-

între ei ca o familie și să fie cu adevărat zeloși pentru bunăstarea spirituală a întregii eparhii, indiferent de diversitatea apostolatului în care lucrează, toți contribuie la același scop, și anume: zidirea trupului lui Hristos. Sfântul Sinod a mai spus: toți preoții sunt uniți cu frații lor preoții prin legătură de iubire, rugăciune și cooperare totală. Și preoții parohi sunt îndemnați în mod special să coopereze cu alți preoți în exercitarea puterii de învăța, sfinți și conduce, astfel încât să fie obținută o mai bună îngrijire pastorală în slujirea parohială[32].

Preoții parohi sunt îndrumați să coopereze cu alții dincolo de limitele teritoriului lor. Pentru că, conform doctrinei canonice, niciun preot nu-și poate îndeplini cum se cuvine misiunea în mod izolat și de unul singur, ci numai unindu-și forțele cu ceilalți preoți, sub conducerea acelora care se află în fruntea Bisericii. Este de datoria lor să colaboreze cu episcopii lor, cu alți preoți și cu acei preoți care exercită o funcție pastorală într-n Propopiat sau care se ocupă de lucrări cu caracter misionar. Doctrina canoniclă a Bisericii solicită chiar grupări speciale sau o colaborare între parohiile vecine

ționează ca baze sau sunt condiții *sine qua non* pentru o organizație pastorală eficientă. Ele au, de asemenea, o bază legală, care este instalarea în oficiu, considerată nu ca o legătură care supune pe clerici episcopului, ci ca o relație de slujire deplină. Legăturile juridice ale acestei relații sunt tridirecționale: episcopul, presbiteratul și credincioșii, iar cele trei mijloace de a zidi trupul lui Hristos au o importanță deosebită; fraternitatea între clerici, legăturile de rugăciune între clerici și spiritul de cooperare între clerici. Prima prioritate în dreptul universal este acordată rolului protopopului de a încuraja acțiunea pastorală comună în protopopiatul său. El trebuie să viziteze toate parohiile; frecvența acestor vizite sunt stabilite de *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, care în art. 71, alin. 2 precizează că „protopopul inspectează cel puțin o dată pe an, parohiile, filiile și așezămintele sociale din protopopiat, constatând calitatea vieții religioase, morale și sociale a parohienilor; verifică registrele contabile, arhiva și biblioteca, starea bisericii, a clădirilor bisericești, a cimitirelor, precum și a altor bunuri bisericești", în *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române,* p. 143. Doar având cunoștințe temeinice despre preoți și natura parohiilor, el își poate îndeplini responsabilitățile sale. El are un rol pozitiv de conducere și responsabilitate a clerului din Protopopiat. Asistența spirituală trebuie înțeleasă într-un sens larg de a încuraja un spirit de fraternitate prin adunări sociale.

[32] Preotul paroh promovează comuniunea eclezială când colaborează cu propriul său episcop și cu colegii preoți din eparhie, când lucrează astfel încât credincioșii să se îngrijească pentru comuniunea parohială, să realizeze că sunt membri ai eparhiei și să participe la susținerea eforturilor de promovare a acestei comuniuni ecleziale. Preotul paroh trebuie să facă totul pentru a ajuta și a susține comuniunea și cooperarea eclesială. A se vedea în acest sens, J. E. Lynch, „The obligations and rights of Clerics (cc. 273-289)", în J. A. Corident, T. J. Green, D. E. Heintschel (eds.), *The Code of Canon Law, A Text and Commentary,* The Canon Law Society of America, London, 1985, pp. 198-229, în special, p. 205.

pentru încurajarea fără probleme a slujirii pastorale. Unitatea și cooperarea frățească sunt recomandate nu numai pentru o mai bună îngrijire a sufletelor, ci și pentru viața personală a preoților parohi.

Preotul paroh, care este responsabil într-o parohie, inspirat de o iubire frățească și râvnă pentru misiunea universală încredințată Bisericii, trebuie să lucreze atât pentru binele comun al Bisericii, cât și al comunității încredințată lui spre păstorire. Înțelegerea și cooperarea mai strânsă cu alți preoți, bazată pe legătura de iubire și rugăciune și de împărtășirea înțelepciunii, a experienței și schimbului de opinii va fi de mare ajutor pentru fiecare preot paroh în misiunea sa pastorală. Însăși vocația lor trebuie să se manifeste într-un ajutor reciproc spontan și bucuros, spiritual sau temporal, pastoral sau personal, prin mijloacele de reuniune, viață comunitară, muncă și iubire frățească. Sfintele canoane consideră un preot paroh ca fiind un personaj central și coordonator pentru toată activitatea sa pastorală. El are obligația, datorită funcției pe care o deține, să utilizeze serviciile celorlalți preoți atașați parohiei, ale personalului monahal și ale credincioșilor pe care îi păstorește.

Colaborarea și relația dintre preotul paroh și preoții slujitori din parohie

La fel ca legislația canonică anterioară și legislația actuală recomandă, de asemenea, o viață comunitară în rândul preoților, în special a aceleiași parohii. Acest lucru este foarte lăudat și favorizat acolo unde există deja. Episcopul locului trebuie să vadă că, acolo unde este posibil, să încurajeze o anumită obișnuință de viață comunitară în casa parohială între preotul paroh și preoții slujitori[33]. Acest tip de viață comunitară le va fi de mare ajutor personal și ministerial. Trăind împreună și împărtășindu-se la o masă comună, participând la rugăciunile comune, la recreere, etc., toate sunt un ajutor pentru evlavie și ajută la promovarea bunăstării preotului, care are nevoie de sprijin frățesc în cadrul unui mediu conducător spre o creștere spirituală, diminuând povara grea a pastorației prin împărtășirea

[33] Doctrina canonică a Bisericii Ortodoxe încurajează cu tărie o formă comună de viață pentru clerici din cauza sprijinului reciproc asigurat. Episcopul locului are responsabilitatea de a încuraja preoții care trăiesc în aceeași parohie să împărtășească această formă de viață; aceasta trebuie încurajată în special între preotul paroh și preoții slujitori. Canoanele impun clericilor să fie uniți între ei printr-o legătură de frăție și rugăciune și să depună eforturi pentru cooperarea între ei.

și ajutorul reciproc și care constituie mai presus de toate un exemplu pentru enoriașii săi[34].

Atât canoanele, cât și hotărârile Sfântului Sinod recomandă o răspundere reciprocă și o înțelegere între preotul paroh și asistenții săi în unitatea de acțiune în slujirea pastorală. Preoții slujitori sunt împreună-lucrători cu preotul paroh și au obligația să coopereze și să completeze activitatea și efortul pastoral implementat de preotul paroh[35]. După Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, ei trebuie să locuiască împreună în aceeași parohie. Ei trebuie să se consulte cu preotul paroh în mod regulat pentru programele existente sau planificate, astfel încât să poată acționa cu forțe unite la slujirea pastorală a parohiei față de care sunt împreună responsabili[36]. Relația dintre preotul paroh și ceilalți preoți slujitori ai săi trebuie să fie frățească, bazându-se pe unire reciprocă, încredere, acceptare și respect. Asistența reciprocă prin sfaturi, înțelegere, ajutor practic și exemplu, înzestrată cu o voință armonioasă și o râvnă comună pentru nevoile parohiei este de așteptat în relația lor. Cei mai în vârstă ar trebui să-i întâmpine și să-i accepte pe cei mai mici, asistându-i și ajutându-i să se în-

[34] Pentru a permite preoților să găsească ajutor reciproc în cultivarea vieții intelectuale și spirituale, pentru a promova o mai bună cooperare între ei în slujire, pentru a-i proteja de eventualele pericole care apar din singurătate, este necesar să se încurajeze un fel de viață comunitară sau de relații sociale cu ei. Totuși, acesta poate lua diferite forme în funcție de nevoile personale și pastorale variate; de către preoți care locuiesc împreună acolo unde acest lucru este posibil, sau prin masa lor obișnuită, sau cel puțin prin întâlniri reciproce. Prin urmare, practica clericilor care trăiesc împreună este o salvgardare a iubirii frățești și un mijloc de încurajare a celorlalte virtuți.

[35] Prin hotărârile sale, Sfântul Sinod oferă principiile de bază pentru relația și slujirea armonioasă a preotului paroh cu preoții săislujitori. Aceste hotărâri stipulează că preoții slujitori, în calitate de colaboratori cu preotul paroh, trebuie să fie dornici și fevenți în exercitarea zilnică a slujirii lor pastorale sub autoritatea preotului paroh. Prin urmare, trebuie să existe o relație frățească între preotul paroh ceilalți preoți slujitori, iubire și respect reciproc și aceștia trebuie să se ajute reciproc prin sfaturi, ajutor practic și exemple, oferindu-se cu voință armonioasă și râvnă comună pentru nevoile parohiei încredințate lor spre slujire.

[36] *Statutul pentru organizarea și funcțioanrea Bisericii Ortodoxe Române,* în art. 52, alin. 1 și 2 stipulează următoarele: „La parohiile cu mai mulți preoți slujitori, aceștia sunt egali în drepturile și îndatoririle sacramentale, învățătorești și pastoral-misionare. Dintre aceștia, celor mai harnici și constiincioși li pe poate încredința, de către chiriarh, oficiul de paroh, pentru intensificarea activității parohiale. Fiecare preot slujitor are în cuprinsul parohiei un sector bine delimitat și aprobat de chiriarh, pe baza raportului întocmit de către delegații Centrului eparhial", în *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române,* p. 122. Cu alte cuvinte, toți sunt legați prin aceleași drepturi și obligații de păstor.

cadreze și să facă față misiunii lor. Experiența și îndrumarea generațiilor mai în vârstă trebuie apreciate cu precizie și respect; acceptarea, înțelegerea și cooperarea reciprocă vor rezolva decalajul generației și vor ajuta și vor prospera o lucrare fructuoasă[37]. Preoții slujitori, în calitate de colaboratori ai preotului paroh, trebuie să îndeplinească slujirea pastorală în mod fervent, după îndrumarea preotului paroh. Diferența dintre preotul paroh și preoții săi slujitori constă doar în puterile administrative ale parohului la care este supus[38]. Legislația veche bisericească a cerut supunere față de preotul paroh, care presupunea o anumită datorie de ascultare și docilitate în problemele slujirii parohiale. Aceștia erau supuși preotului paroh care îi instruia părintește și îi îndruma în activitatea de îngrijire a sufletelor, îi veghea și prezinta cel puțin o dată pe an un raport despre activitatea lor episcopului locului. Dar legislația actuală și-a schimbat tonul într-o manieră vastă. Reflectând la principiile colegialității și coresponsabilității, ea subliniază relația dintre preotul paroh și preoții slujitori ca fiind una de colaborare fraternă. Ambii au aceeași misiune și autoritate de păstorire și sunt coresponsabili pentru slujba pe care o oferă credincioșilor[39].

Colaborarea și relația dintre preotul paroh și clerul monahal

Clerul monahal, care este constituit prin hirotonie în starea preoțească, este, de asemenea, colaborator valid al episcopului și al preoților parohi pentru care poate fi un ajutor foarte prețios în necesitatea reală a Bisericii. Prin participarea lor la îngrijirea sufletelor și a lucrării apostolatului sub autoritatea păstorilor sacri, el trebuie considerat sub un anumit aspect ca făcând parte din clerul de mir[40]. Indiferent de apostolatul în care lucrează, toți contribuie la același scop, pentru mărirea lui Dumnezeu și întărirea Trupului Mistic al lui Hristos, Biserica. O cooperare organizată între clerul monahal

[37] A se vedea în acest sens, art. 50, privind atribuțiile preotului paroh, în *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii ortodoxe Române,* pp. 119-121. Cf și J. E. Lynch, „The obligations and rights of Clerics (cc.273-289", pp. 198-229, în special p. 205).

[38] De obicei, preoții asistenți își îndeplinesc funcția îndeplinind obligațiile pastorale pentru întreaga parohie. Obligația pastorală fundamentală este cuprinsă în art. 50 din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române.

[39] Preoții slujitori și preotul paroh sunt sfătuiți să se consulte și să lucreze împreună. O astfel de consultare poate fi informală; în parohiile mai mari ea are loc, în mod obișnuit, în ședințele Adunării parohiale, ale Consiliului și Comitetului parohial.

[40] L. Chiappetta, *Il Manuale del Parroco, Commento Giuridico-pastorale*, pp. 116-117.

și clerul de mir, în special cei care au grijă directă de suflete, va ajuta la o mai bună încurajare a grijii pastorale. O astfel de coordonare a întregii slujiri pastorale este posibilă numai atunci când există o relație bună între clerul de mir și cel monahal, bazându-se pe o atitudine supranaturală a sufletelor și a minților întemeiată pe iubire. Preoții de mir sunt îndemnați să țină cont de faptul că toți călugării, fiind un grup deosebit de important în casa Domnului, datorită vocației lor speciale și consacrării lui Dumnezeu, merită să aibă o grijă specială îndreptată spre progresul lor spiritual pentru binele întregii Biserici. Spiritul de încredere reciprocă, respect și cooperare mai bună în slujirea pastorală a parohiei va contribui la alinarea vieții pastorale și personale a preotului paroh.

Problema relației dintre clerul de mir și călugări a constituit una dintre problemele importante ale Sfântului Sinod. Sfântul Sinod a recunoscut că apostolatul călugărilor este de mare ajutor, având în vedere necesitățile eparhiei. Prin urmare, a recomandat ca relația dintre clerul de mir și călugări să fie una fraternă, întotdeauna având în vedere grija față de mântuirea sufletelor. După hotărârile Sfântului Sinod, toți călugării aparțin familiei aceleiași eparhii și pot fi de mare ajutor în grija sufletelor. Călugării, care formează comunitatea individuală, de asemenea, au dreptul și datoria de a ajuta în promovarea lucrării pastorale. Pentru binele Bisericii, ei trebuie să coopereze în exercitarea îndatoririlor pastorale ale Bisericii. Un preot paroh este responsabil pentru coordonarea activităților pastorale din parohie. În virtutea oficiului său și a recomandărilor Sfântului Sinod, preotul paroh trebuie să apeleze la serviciile celorlalți clerici, laici și mai ales al călugărilor. În virtutea consacrării lor către Dumnezeu și în concordanță cu vocația particulară a fiecăruia, călugării au obligația să lucreze cu zel și sârguință pentru zidirea și creșterea întregului Trup Mistic al lui Hristos[41]. Aceștia sunt îndemnați

[41] Membrii comunităților religioase, individual și prin mănăstirile pe care le-au organizat, au adus contribuții incalculabile la slujirea Cuvântului lui Dumnezeu de-a lungul istoriei. Dedicarea lor pentru învățătură, activitate misionară, formare catehetică, predică, educație superioară, instrucție seminarială, cercetare și publicații este o moștenire prețioasă și o binecuvântare continuă pentru credincioși. Călugării desfășoară ambele categorii de activități în virtutea consacrării lor lui Dumnezeu și prin voturile religioase. Aceasta se adaugă dreptului și datoriei lor de a participa la slujirea Cuvântului, atât ca laici, cât și ca slujitori sacrii. Episcopii pot solicita asistența călugărilor pentru a proclama Evanghelia cu condiția respectării rânduielilor canonice. Canoanele oferă criterii mai specifice pentru cooperarea dintre episcopi și călugări în răspândirea Evangheliei.

să-și îndeplinească îndatoririle cu promptitudine și credință în conformitate cu cererile și dorințele episcopilor, care sunt instituiți în mod legitim pentru a împărtăși o parte mai mare în lucrarea de mântuire a sufletelor.

Colaborarea și relația dintre preotul paroh și diaconi

În canoane vedem cooperarea cu diaconii. Canoanele menționează diaconatul doar în cel mai scurt mod, dar menționarea este făcută în legătură cu cele trei ramuri ale puterii bisericești. Descrierea diaconatului exprimă mai întâi sacramentalitatea sa, „întăriți de harul sacramental, ei slujesc pe credincioși prin diakonia – slujirea liturghiei, a cuvântului și a iubirii în comuniune cu episcopul și prezbiteriul lui". Diaconatul este descris ca o slujire de grad mai mic, deoarece nu este hirotonit pentru preoție, ci pentru slujire. Oficiul de diacon, precum cel al preoților într-un alt fel, este doar o participare restrânsă la cel, a cărui plenitudine se regăsește la episcop. Canoanele afirmă că toți slujitorii sacri sunt consacrați pentru păstorirea credincioșilor, în acord cu treapta în care au fost hirotoniți, îndeplinind în persoana lui Hristos, Capul Bisericii, autoritatea sau puterea de a învăța, de a sfinți și de a conduce. Astfel, diaconul, ca slujitor sacru, se bucură de propria sa competență particulară în proclamarea Cuvântului, sfințirea comunității și conducerea Bisericii. În virtutea hirotonirii sale, diaconul deține și puterea de jurisdicție care trebuie exercitată numai în conformitate cu normele stabilite de lege[42]. Din cauza funcției sale, i se acordă facultatea de a dispensa de la legile universale și particulare ale Bisericii, dar nu poate folosi această facultate decât atunci când este delegată expres de superiorul său legitim[43]. Rolul

[42] Potrivit doctrinei canonice a Bisericii, un act este invalid atunci când este săvârșit ca urmare a neștiinței sau a erorii care privește substanța actului sau care presupune o condiție sine qua non; în caz contrar, este valabil, cu excepția cazului în care legea prevede altfel, dar o faptă săvârșită ca urmare a necunoașterii sau a erorii poate da naștere la o acțiune anulantă în conformitate cu legea. Canoanele tratează factorii intrinseci care pot afecta validitatea unui act juridic, și anume ignoranța și eroarea. Acestea pot fi definite, respectiv, ca o lipsă de cunoștințe și o judecată falsă. Conform doctrinei canonice a Bisericii, diaconul poate deține puterea de jurisdicție, dar această putere de jurisdicție va fi limitată de normele legii. Dincolo de normele legii, toată acțiunea lui va fi invalidă.

[43] G. Damizia, *Il Diaconato Permanente,* Napoli, 1983, p. 202. Ca regulă generală de drept, niciun preot paroh sau alt preot sau diacon nu are puterea de a dispensa de la legile ecleziastice, fie ele universale sau particulare. Cu toate acestea, prin excepție, această putere le poate fi acordată fie prin lege însăși, fie printr-un act special de delegare. Canoanele cer ca puterea de a dispensa trebuie să fie dată "în mod expres".

diaconului este prevăzut ca o slujire de cooperare. În mod normal, slujirea diaconului trebuie să fie exercitată în colaborare cu preotul paroh care este păstorul *propius paroeciae sibi commissae*[44]. Dăruiți operelor de caritate și de asistență socială, diaconii să-și amintească de îndemnul Sfântului Policarp: „De asemenea, diaconii să fie fără prihană înaintea dreptății Lui ca diaconi ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos și nu ai oamenilor; să nu calomnieze, „să nu vorbească în două feluri" (I Timotei 3, 8), să nu fie iubitori de argint, să fie înfrânați în toate, milostivi, sârguincioși, umblând potrivit adevărului Domnului, Care a fost diaconul tuturor (Matei 20, 28)"[45].

8. Colaborarea și relația dintre preotul paroh și enoriașii lui

Un concept exagerat de demnitate și sfințenie a fost atribuit preoților, care i-au izolat de oamenii obișnuiți. Ca mijlocitor al mântuirii și iertător al păcatelor, el a stat deasupra oamenilor. El era singurul maestru în chestiuni de religie și lucruri aparținând lui Dumnezeu și sufletelor. Dar acum ideea despărțirii este împotriva spiritului Bisericii. Prin vocația și hirotonia lor, preoții Noului Testament sunt într-adevăr puși într-un anumit sens în mijlocul poporului lui Dumnezeu. Din acest motiv el trebuie să devină și mai puțin conform cu lumea decât ceilalți credincioși creștini, dar în același timp trebuie să trăiască printre oameni, să-i întâlnească ca frați ai săi și să se

[44] De-a lungul secolelor, funcția fundamentală a diaconului a fost și este aceea de a ajuta preotul Bisericii, adică pe episcopii și preoții, în lucrarea de slujire a Bisericii, în unele din această activitate, de exemplu, ca diacon la cerebrările liturgice solemne, el pur și simplu îl ajută pe preot; în unele domenii, de exemplu, botezul, distribuirea Trupului Euharistic al lui Hristos, el este capabil să ia locul preotului pentru a-l înlocui, a acționa în locul lui; în alte domenii, de exemplu, distribuirea potirului, el a fost considerat slujitorul obișnuit. Dar în această activitate variată, diaconul rămâne practic ajutorul preoților.

[45] Sfântul Policarp, *Epistola către Filipeni,* V, 2, în *Părinți și Scriitori Bisericești,* vol. I. *Scrierile Părinților Apostolici,* traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 210. A se vedea și *Didahia celor Doisprezece Apostoli,* XV, 1: „Alegeți-vă/hirotoniți-vă episcopi și diaconi vrednici de Domnul, bărbați blânzi și neiubitori de arginți, adevărați și puși la încercare, căci ei împlinesc pentru voi slujirea profeților și învățătorilor", în Diacon Ioan I.Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* I. *Canonul apostolic al primelor secole,* Editura Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 571; *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, VIII, XXVIII, 4: „Diaconul nu binecuvintează, nu dă binecuvântare, ci o primește de la episcop și de la prezbiter; nu botează, nu aduce Ofranda (euharistică), dar după ce a adus-o episcopul sau preotul, o dă poporului nu ca preot, ci ca slujitor al preoților", în Diacon Ioan I.Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 759.

împărtășească de soarta lor. Asemenea lui Hristos, el a fost trimis de Tatăl oamenilor și este reprezentantul desemnat al omului în prezența lui Dumnezeu. Deci, el trebuie să fie toate pentru toți oamenii, pentru ca pe toți să-i poată mântui[46].

Preotul este atât „părinte în Dumnezeu", cât și „frate în Hristos". Rolul său de slujitor al lui Hristos nu ar trebui să conducă niciodată la o distanță izolată, deoarece Iisus Hristos pe care îl reprezintă ca ambasador al său, a devenit frate între oameni. Adaptând un renumit vers din Fericitul Augustin, preotul poate spune credincioșilor: „Pentru voi sunt preot, cu voi sunt creștin"[47]. Preotul este într-adevăr un părinte și un învățător printre credincioși, dar este și un umil urmaș al lui Hristos, un frate păcătos din aceeași familie a omenirii; și are nevoie de Evanghelie și de Sfintele Taine ca oricine altcineva[48]. Preoții trebuie să recunoască și să susțină din toată inima demnitatea credincioșilor și să le dea partea cuvenită în slujirea lui Dumnezeu. De asemenea, ei trebuie să-și respecte dreptul la libertate de care trebuie să se bucure. Preoții ar trebui să fie întotdeauna gata să asculte ceea ce au de spus credincioșii și să le consulte dorințele într-un spirit fratern. Ei ar trebui să se întoarcă către ei și să se împărtășească cu ei în slujirea lui Dumnezeu și să fie lăsați liberi să-și facă lucrurile în felul lor, sub îndrumarea preotului ca și conducător. Ei ar trebui încurajați să dea dovadă de inițiativă și să nu aștepte să fie întrebați înainte de a întreprinde lucrarea apostolică care le este proprie. Ei vor lucra îndeaproape cu credincioșii, luând decizii cu ei și evitând orice idee de a fi dominatori. Sarcina omului înzestrat cu harul preoției este de a aduce „Preoția" în viața și lucrarea credincioșilor[49]. Datoria și dreptul de a colabora în parohie nu sunt rezervate doar clericilor și monahilor, ci și simplilor credincioși care fac parte din Biserică. Este o gravă eroare să-i considerăm pe credincioșii laici în grad inferior, aproape imaturi, cu sarcini eclesiale limitate și în general pur pasivi[50]. Potrivit învățăturii canonice,

[46] A se vedea în acest sens, J.A. Janicki, „Parishes, Pastors and Parochial Vicars (cc. 515-552)", în J.A. Coriden, T.J. Green și D.E. Heintschel (eds.), *The Code of Canon Law, A Text and Commentary,* The Canon Law Society of America, London, 1985, pp. 414-440, a se vedea și p. 420.

[47] Cf. M. Bura, *The Service of the Ministerial Priesthood toward the New Millenium,* Roma, 1997, p. 165.

[48] Cf. M. Evans, „Why Priests?", în *Catholic Truth Society Publications*, London, 1989, p. 15.

[49] Cf. M. Evans, „Why Priests?", în *Catholic Truth Society Publications*, p. 16.

[50] L. Chiappetta, *Il Manuale del Parroco, Commento Giuridico-Pastorale,* Romam 1997, pp. 121-123, și p. 124.

Biserica nu poate fi considerată constituită, nu trăiește în mod deplin, nu este un semn al prezenței desăvârșite a lui Hristos între oameni dacă ierarhia nu stă alături și colaborează cu laicii autentici. Credincioșii laici pot fi chemați în diverse moduri să colaboreze mai imediat cu ierarhia precum bărbații și femeile care l-au ajutat pe Sfântul Apostol Pavel la evanghelizare. Preotul are o responsabilitate specială de a păstra ortodoxia autentică a comunității sale. Aceasta înseamnă că preotul trebuie să mențină credința adevărată și reală a Bisericii noastre în toate locurile și de-a lungul veacurilor. El trebuie să fie capabil să iubească oamenii cu o inimă nouă, generoasă și curată, cu detașare de sine autentică, cu dăruire deplină, constantă și credincioasă pentru slujirea credincioșilor săi.

Biserica are în atenție grija pentru mireni și subliniază vocația lor la funcțiile sfințitoare, profetică și împărătească ale tuturor celor botezați. Preotul paroh trebuie să fie deschis și atent față de laici și să-i considere ca ucenici ai Domnului împreună cu ei. În exercitarea slujirii lor, ei nu trebuie să uite că, deși cu funcții diferite, ei sunt, împreună cu mirenii, ca mădulare ale unuia și aceluiași Trup al lui Hristos, a cărui zidire a fost încredințată tuturor[51]. Lucrarea pastorală pentru laici trebuie să țină seama în primul rând de natura lor lumească. Prin vocație, ei caută Împărăția lui Dumnezeu prin tratarea problemelor temporale. Ei trăiesc în lume, implicați în situațiile cotidiene ale vieții familiale și sociale, dar sunt chemați de Dumnezeu, pentru ca, conduși de spiritul Evangheliei, să sfințească lumea dinăuntru, ca o plămadă (cf. Efeseni 4, 7, 16).

8.1. Preotul paroh ca păstor și părinte al enoriașilor săi

Relația dintre preotul paroh și emoriașii săi poate fi exprimată ca între tată și fii sau ca între un păstor și oaie. Ca un părinte, păstor, conducător spiritual al parohiei, preotul paroh îl reprezintă cu adevărat pe Domnul nevăzut care este un Părinte, un Păstor, pentru fiecare persoană și este de datoria preotului paroh să unească pe credincioșii într-o comunitate întemeiată în și pentru Hristos. Preotul paroh trebuie să promoveze un spirit de comunitate creștină în parohia lor și să încredințeze enoriașilor săi responsabilități

[51] „Dar nici episcopul să nu se înalțe împotriva diaconilor sau prezbiterilor, nici prezbiterii împotriva poporului, căci alcătuirea adunării e și din unii și din alții", în *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement,* VIII, I, 20, în Diacon Ioan I.Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 736.

care să le permită să fie membri mai activi ai Bisericii[52]. Ei sunt rugați să manifeste și să aibă o preocupare deosebită pentru acei credincioși care, din cauza modului lor de viață, nu se îngrijesc în mod adecvat de slujirea pastorală obișnuită[53]. Toți creștinii au dreptul să primească ajutor din bunurile spirituale ale Bisericii. Acest drept este înrădăcinat în botez; nu este un privilegiu acordat de autoritățile Bisericii, ci o revendicare înrădăcinată în lucrarea lui Hristos, care dă putere creștinilor să caute serviciile păstorilor sacri. Păstorii au obligația de a se asigura că acest ajutor este pus la dispoziție.

Sfinții Părinți și scriitori bisericești, în scrierile lor, spun că păstorii ar trebui să fie alături de poporul său ca unii care slujesc, ca un păstor bun care își cunoaște oile și ale cărui oi îl cunosc, ca un adevărat părinte care excelează în dragostea și grija pentru toți. Biserica recomandă preoților parohi să aibă o grijă deosebită față de enoriașii lor[54]; canoanele prevăd că preotul

---

[52] Preotul paroh nu trebuie să ocupe niciodată locul sau rolul laicilor, ci să-i încurajeze să fie activi, în convingerea că de prezența dinamică a unui laic dedicat și bine pregătit depinde creșterea Bisericii, mai ales în lucrarea sa misionară. A se vedea,în acest sens, J. Tomko, *Attentive to the Identity of the Laity*, în *Pastoral Guide for Diocesan Priests in Churches Dependent on the Congregation for the Evangelization of Peoples,* nr. 14, Roma, 1989, p. 40

[53] Cf. A. D. Sousa Costa, „De Paroeciis, De Parochis et De Vicariis Parocialibus, cc. 515-552", în P.V. Pinto, *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano, 2001, pp. 313-334, și p. 316, pp. 320-322. Ca om al comunității, preotul paroh nu poate să-și exprime iubirea față de Domnul și față de comunitatea creștină, fără a o transmite într-o iubire reală și necondiționată față de toți creștinii, care este obiectul slujirii sale pastorale.

[54] Biserica nu poate exista fără apostolatul laicilor. Pentru a desfășura apostolatul în Biserică și pentru Biserică în mod eficient, preoții parohi sunt îndemnați să-i considere pe credincioșii săi ca frați și să aibă o grijă deosebită față de ei. Ei sunt îndemnați să folosească cele trei ramuri ale puterii bisericești, cea învățătorească, sfințitoare și conducătoare în așa fel încât credincioșii și comunitatea locală să simtă că aparțin comunității parohiale și, de asemenea, într-o comuniune mai largă la nivel eparhial. A se vedea și J.A. Janicki, „Parishes, Pastors and Parochial Vicars (cc. 515-552)", în J.A. Coriden, T.J. Green și D.E. Heintscel (eds.), *The Code of Canon Law, A Text and Commentary,* pp. 415-440, în special, p. 427. Mirenii, ca toți creștinii, sunt împuterniciți de Dumnezeu la apostolat prin botezul și mirungerea lor. Conform Statutului *pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, ei sunt, așadar, legați de obligațiile generale și se bucură de dreptul general de a lucra individual sau în comitetul parohial, în serviciile: social, misionar, cultural, pentru tineret și administrativ-gospodăresc, fiecare cu atribuțiile lor. Preoții parohi au o îndatorire serioasă care trebuie îndeplinită cu sinceritate în recunoașterea, aprecierea și promovarea locului laicilor în misiunea Bisericii și a lumii, sau după cuvintele *Epistolei către Diognet,* „ceea ce este sufletul în trup, aceasta să fie creștinii în lume", în *Epistola către Diognet,* VI, 1, în Diacon Ioan I.Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 384. Preotul paroh, în grija sa continuă pentru binele comun în Biserică, va încuraja adunările de credincioși și manifestările lor, îmbrățișându-le pe toate și ajutându-le să găsească între ele o unitate de scopuri,

paroh trebuie să se străduiască să cunoască credincioșii încredințați în grija lui pentru a-și îndeplini cu sârguință slujba pastorală. Prin urmare, el trebuie să viziteze familiile lor, împărtășindu-le grijile și îngrijorările și într-un mod special, durerile lor, mângâindu-i în Domnul. Dacă în anumite chestiuni se găsesc în lipsă, el trebuie să le corecteze cu prudență. El trebuie să-i ajute pe cei bolnavi și mai ales pe cei muribunzi cu o dragoste mare, restabilindu-i cu grijă cu Sfintele Taine și încredințându-le sufletele lui Dumnezeu. El trebuie să fie deosebit de sârguincios în a-i căuta și ajuta pe cei săraci, pe cei suferinzi, pe cei singuri, pe cei plecați din țara lor și pe cei împovărați cu greutăți deosebite, în timp ce aceștia poartă nevoile și cererile credincioșilor către Dumnezeu Tatăl[55]. El trebuie să promoveze implicarea enoriașilor săi în misiunea bisericii prin încurajarea asociațiilor religioase și încurajând datoria acestora de a stimula și promova creșterea vieții creștine în fiecare dintre credincioși, în familii, în comitetele parohiale, în special în acelea dedicate activității pastorale în parohie după starea de viață și aptitudinile lor. Ei trebuie să-i convingă pe toți să-și îndeplinească îndatoririle potrivite gustului său de viață și să-i aducă pe cei mai sfinți la exercitarea adecvată a sfaturilor evanghelice. Iar în celebrarea tuturor Tainelor – după cum atestă, încă de la începuturile Bisericii, Sfântul Ignatie din Antiohia – preoții sunt în legătură ierarhică, sub diferite aspecte, cu episcopul și astfel îl fac, într-un fel prezent în fiecare comunitate a credincioșilor: „Urmați episcopului ca Hristos Iisus Tatălui, și prezbiteriului ca apostolilor, iar pe diaconi respectați-i ca pe unii care slujesc porunca lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce țin de Biserică. Acea Euharistie să fie socotită validă care este sub episcop sau sub cel căruia îi va îngădui acela. Oriunde s-ar arăta episcopul, acolo să fie și mulțimea, așa cum oriunde Se arată Hristos,

rugăciune și lucrare apostolică. A se vedea în acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia* 46, 2 *la Matei,* în *Părinți și Scriitori Bisericești,* vol. XXIII *Sfântul Ioan Gură de Aur,* Scriei partea a III-a, *Omilii la Matei,* traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, pp. 538-541.

[55] Cf. Tertulian, *De Baptismo,* 14, 2; Sfântul Atanasie cel Mare, *Adversus Arianos,* II, 42, în J.P. Migne, *Patrologia Greacă,* t. 26, col. 237 A-B; Fericitul Ieronim, *In Matth.,* 28, 19, în J.P. Migne, *Patrologia Latină,* t. 26, col. 226 D: „Întâi învață toate neamurile, apoi îi cufundă în apă pe cei pe care i-au învățat. Căci nu e cu putință ca trupul să primească Taina Botezului dacă sufletul nu a primit mai înainte adevărul credinței". Cf. și J.A. Janicki, „Parishes, Pastors and Parochial Vicars (cc.515-552)", în J.A. Coriden, T.J. Green și D.E. Heintschel (eds.), *The Code of Canon Law, A Text and Commentary,* p. 415-440, în special, p. 427.

stă de față și oștirea cerească ca înaintea unui General (Arhistrateg) al puterii Domnului și un Guvernator al întregii firi inteligibile. Fără episcop nu e îngăduit nici a boteza, nici a aduce ofrande, nici a aduce jertfă, nici a săvârși o primire, ci să se facă ceea ce i se pare aceluia că e bine plăcut lui Dumnezeu, ca să fie sigur și valid tot ce se face"[56].

Ca părinte sau păstor, toată grija și atenția părintească trebuie acordată credincioșilor pentru a-i întări în credința și viața creștină, în care au născut prin botez și învățătură. Ei ar trebui să prezideze și să slujească comunitatea locală în așa fel încât aceasta să fie unită în adevăratul spirit al lui Hristos și să poată fi încurajată să fie numită cu numele de Biserica lui Dumnezeu. Ei sunt îndemnați să fie modele și dătători de viață comunității. Ei trebuie să fie foarte atenți la modul lor de viață și de comportament pentru că sunt conducătorii spirituali ai comunității și responsabili pentru bunăstarea spirituală a comunității. Modul lor de viață îi influențează pe credincioși mai mult decât învățătura și pregătirea lor. Preoții sunt în primul rând membrii comunității creștine și se comportă ca frați între frați, pentru că ei sunt mai presus de toate un exemplu al acelor calități umane și divine care sunt atât de importante în toate relațiile umane. Trebuie să aibă în vedere că prin modul lor de viață și comportament ei afișează realitatea unei slujiri cu adevărat preoțești și pastorale atât credincioșilor cât și necredincioșilor deopotrivă, ortodocșilor și neortodocșilor, că ei sunt obligați să depună mărturie înaintea tuturor oamenilor despre adevăr și viață și ca buni păstori îi caută și pe cei care, în timp ce au fost botezați în Biserica Ortodoxă, au renunțat la primirea Sfintelor Taine sau chiar s-au îndepărtat de credință, pentru că responsabilitatea imediată a îngrijirii pastorale a unei comunități este datoria lor. După cum spune Sfâmtul Ciprian al Cartaginei: "ei sunt aceia care adună

[56] Sfântul Ignatie, *Epistola către Smirneni,* VIII, 1-2, în Diacon Ioan I.Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, pp. 454-455. A se vedea și *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, VIII, XII, 3, în Diacon Ioan I.Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 746. Participarea laicilor este atât de necesară, încât fără ea activitățile pastorale în parohie vor fi foarte dificile și inadecvate pentru a-și obține efectul deplin. Interacțiunea reciprocă între slujitori și credincioși este necesară pentru ca Biserica să-și îndeplinească misiunea ei, pentru că toți participă în felul lor la salvarea misiunii lui Hristos încredințate Bisericii. Sfântul Sinod al Bisericii noastre apreciază în mod specific participarea lor activă la instruirea parohială, liturgică și catehetică și la administrarea temporală prin care sporesc eficacitatea îngrijirii sufletelor. Cf. și J. Provost, „The Christian Faithful (cc. 204-329)", în J.A. Coriden, T.J. Green și D.E. Heintschel (eds.), *The Code of Canon Law, A Text and Commentary*, pp. 415-440, în special, p. 420.

familia lui Dumnezeu într-o fraternitate însuflețită de un singur scop”[57]. În zidirea Bisericii, preoții parohi trebuie să trateze pe toți cu cea mai mare bunătate după modelul Domnului nostru și să acționeze față de oameni nu după ceea ce poate plăcea oamenilor, ci după cerințele învățăturii și vieții creștine, pentru că ei îl reprezintă pe episcop în comunitate[58]. Păstorii de suflete sunt, de asemenea, obligați să facă în felul care se va forma în rugăciune exersând și în familie. În ceea ce privește viața de rugăciune a credincioșilor putem cita următoarele canoane precum canoanele: 9 și 70 apostolice, 2 Ancira, 38 și 48 Laodiceea, 13 Neocezareea, 2 Antiohia, 13 Sinodul I Ecumenic, 80 și 101 Trulan, 16 Timotei al Alexandriei, 47 Nichifor Mărturisitorul, etc. Preoții parohi sunt îndemnați în mod special să păstreze vigilenta și să-i ajute pe credincioși să folosească diferitele harisme și daruri speciale din Biserică și din lume pentru binele oamenilor și dezvoltarea Bisericii. Rămâne la latitudinea păstorilor să judece autenticitatea și buna folosire a harismelor și darurilor credincioșilor. De asemenea, el trebuie să formeze credincioșii pentru a îndeplini activitățile din parohie și pentru a îndeplini relațiile dintre diversele activități ale diverșilor credincioși. În acest fel, toată lumea va fi în parohie cu adevărat activă într-un mod corect. Fiindcă trebuie ca toți „ținând adevărul, în iubire, să creștem întru toate pentru El, Care este capul – Hristos – din El, tot trupul bine alcătuit și bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare, și se zidește întru dragoste” (Efeseni 4, 15-16).

8. 2. Credincioșii în cooptararea exercitării puterii conducătoare, învățătorească și sfințitoare

Canoanele consideră că distincția nu este menită să separe creștinii, ci să conducă la o cooperare și o unitate mai strânsă în cadrul Bisericii. Acum necesitatea unei mai mari apropieri și cooperarea între ei este foarte recomandată și este o necesitate pentru edificarea Trupului lui Hristos. Toți credincioșii, atât cei hirotoniți, cât și cei nehirotoniți, în virtutea părtășirii lor

[57] Sfântul Ciprian, *Epistola* 11, 3, în Sfântul Ciprian, Episcopul Cartaginei, *Scrisori*, traducere din limba latină de: prof. Ion Diaconescu și prof. Dr. Ovidiu Pop, prefață de prof. Ion Diaconescu, Editura Sophia, București, 2011, pp. 59-60. A se vedea și J.P. Migne, *Patrologia Latină*, t. 4, col. 242 B.

[58] Sfântul Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, IV, în Diacon Ioan I.Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, pp. 448-449. A se vedea și *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement,* VIII, XXIX, 2, în Diacon Ioan I.Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 759.

la viața lui Hristos, Capul, preot, profet și împărat, se împărtășesc de singura preoție a lui Hristos și de aceeași misiune încredințată Bisericii, care îi unește împreună ca frați într-un efort comun[59]. Preotul paroh trebuie să se străduiască să păstreze vie, în conștiința credincioșilor lor, datoria mare de a fi propovăduitori ai Vestei celei Bune și animatori ai ordinii temporale, în solidaritate cu concetățenii lor, în duhul iubirii și în forța Evangheliei[60]. Preoții parohi trebuie să se convingă de valoarea lucrării apostolice a credincioşilor, să o promoveze, să-i formeze şi să-i însuflețească, pentru ca ei să se dedice ei cu entuziasm, bazându-se pe o viață creștină autentică[61].

În canonul 58 apostolic, vedem colaborarea cu mirenii. Luate de la sine, canoanele nu oferă o imagine adecvată a relației dintre preotul paroh și comunitatea care i-a fost încredințată, întrucât ele se concentrează mai mult pe drepturile și îndatoririle preotului. Aceste canoane pot fi citite împreună cu alte canoane în care sunt stabilite drepturile și responsabilitățile credincioșilor. Relația este una de susținere reciprocă în construirea comunității parohiei și atragerea celor care sunt în afara ei. Cooperarea cu diaconii și alți preoți și colaborarea cu credincioșii sunt obligații pozitive[62]. Întrucât am prezentat canonul 58, să precizăm sau să limităm colaborarea credincioșilor în canoanele paralele care vorbesc despre cele trei funcții ale credincioșilor.

Înainte de a explica colaborarea dintre preotl paroh și mireni, este bine să știm cine este mirenul. Dintre credincioși se disting slujitorii sau clericii sacri și alți credincioși, numiți și mireni. Învățătura canonică a Bisericii definește mirenii ca fiind toți credincioșii, cu excepția membrilor treptelor preoției sacramentale și călugării recunoscuți de Biserică.

---

[59] Cf. J. Provost, „The Christian Faithful (cc. 204-329)", în J.A. Coriden, T.J. Green și D.E. Heintschel (eds.), *The Code of Canon Law, A Text and Commentary*, pp. 119-238, în special, p. 132.

[60] Sfântul Ambrozie, *De virginitate,* cap. VIII, nr. 48, în J.P. Migne, *Patrologia Latină,* t. 16, col. 278.

[61] Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *Poziția laicilor în Biserica Ortodoxă*, în „Studii Teologice", anul XX (1968), nr. 3-4, pp. 195-203.

[62] A se vedea V. Gordon, „Parishes, Parish Priests and Assistant Priests (cc. 5215-552)", în G. Sheehy, R. Brown, D. Kelly și A. Mc Grath (eds.), *The Canon Law, Letter and Spirit., A Practical Guide to the Code of Canon Law,* The Canon Law Society of Great Britain and Ireland, London, 1995, pp. 285-306, în special, p. 228.

8.2.1. Funcția conducătoare

Despre participarea sau colaborarea laicilor la funcția conducătoare (*in munus regendi*), vedem în Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române. Capacitatea laicilor de a obține oficiile și sarcinile bisericești și de a primi necesitatea puterii de jurisdicție pentru a le îndeplini este înrădăcinată în participarea la funcția lui Hristos pe care o primește fiecare credincios în virtutea botezului. Cu toate acestea, deși nu este permisă confundarea funcțiilor și sarcinilor laicilor cu cele ale clericilor, deoarece preoția universală a laicilor diferă esențial de preoția sacramentală sau ierarhică, sunt totuși rânduite una pentru alta, căci și una și alta participă în modul cel mai specific la preoția unică a lui Hristos. Prin puterea saxcramentală de care se bucură, preotul hirotonit formează și conduce poporul sacerdotal, celebrează Jertfa euharistică și o oferă lui Dumnezeu în numele întregii comunități; iar caredincioșii, în puterea preoției lor împărătești, participă la Jertfa euharistică, și își exercită preoția împărătească prin primirea Sfintelor Taine, prin rugăciune și mulțumire, prin mărturia unei vieți sfinte, prin abnegație și dragoste activă[63]. Strict vorbind, oficiul clericilor poate fi conferit celor care se disting prin calități pentru preoție, se pregătesc pentru a deveni preoți ca o *condicio sine qua non* iar puterea de guvernare pentru a le îndeplini trebuie să fie transmisă de la autoritatea legitimă. În schimb, funcțiile pe care le îndeplinesc laicii sunt cele care nu cer preoția[64]. Mirenul poate coopera la exercitarea puterii care se distinge de preoție conform normelor canonice. În cazuri particulare, laicii pot coopera în exercitarea aceleiași puteri[65], iar cei capabili sau pricepuți pentru aceste oficii bisericești le

[63] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateh.* 17 *De Spiritu Sanctu*, II, 35-37, în J.P. Migne, *Patrologia reacă*, t. 33, col. 1009-1012; Nicolae Cabasila, *De vita in Christo,* III, *De utilitate christatis,* în J.P. Migne, *Patrologia Greacă,* t. 150, col. 569-580.

[64] Activitatea preotului paroh constă nu numai să dea credincioșilor bunurile mântuirii, ci și să facă în felul în care credincioșii vor fi dătători de bunurile mântuirii. Activitatea credincioșilor constă nu numai în a primi de la paroh bunurile mântuirii, ci și în a da bunurile mântuirii. Preotul paroh nu trebuie să facă toate lucrurile în exercitarea slujirii pastorale. El trebuie să părăsească lucrările pe care credincioșii le pot face. Evident, el trebuie să vadă și să distingă între activitatea care are nevoie sau cere și activitatea care nu are nevoie sau nu cere Sfânta Taină a Preoției. Cf. F. Coccopalmerio, *La Parrocchia tra Concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonică,* Milano, 2000, p. 46.

[65] Laicii ar fi descalificati de la exercitarea puterii de guvernare numai dacă canoanele ar preciza acest lucru în mod expres, dar nu o fac. În schimb, ele spun că pot coopera în exercitarea acestei puteri în conformitate cu normele în vigoare. Laicii cooperează în exercitarea puterii

pot îndeplini. Și deci este necesar să spunem că laicii înșiși au dreptul de a-și asuma funcțiile în general conform definiției canoanelor, nu au neapărat nevoie de exercitarea puterii conducătoare. Canoanele stabilesc capacitatea laicilor la funcția de expert și de consilier[66] în care nu exercită puterea conducătoare. De exemplu, laicii care participă ca membri ai adunării, consiliului sau comitetului fie eparhial sau parohial[67], sau unii laici sunt numiți să coopereze ca membri, experți sau consilieri la nivel central[68].

8.2.2. Funcția învățătorească

Cât privește participarea sau colaborarea laicilor la *munus docendi* (funcția învățătorească), sfintele canoane prescriu obligația și dreptul de a dobândi cunoștințele adecvate privind învățătura creștină. Ele tratează despre cunoștințele fundamentale ale doctrinei creștine, necesare tuturor mirenilor pentru a duce o viață creștină, pentru a vesti și apăra doctrina creștină și

de guvernare în virtutea unei funcții pe care o dețin. Până acum, vedem ce nu spun canoanele, și anume că nu descalifică laicii din toate funcțiile și actele puterii de guvernare.

[66] Preoții parohi, respectând libertatea fiecăruia, trebuie să recunoască și să promoveze demnitatea și responsabilitatea laicilor în Biserică. Ei ar trebui, cu dragoste paternă, să ia în considerare cu atenție în Hristos sfaturile lor prudente, sugestiile și dorințele propuse de laici, pentru care au dreptul. Sfântul Sinod a prevăzut multe beneficii pentru Biserică din relația familiară dintre laici și preoții parohi. Prin această relație cordială, atât păstorii, cât și laicii sunt ajutați și întăriți în datoria lor de a îndeplini eficient misiunea Bisericii. A se vedea Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Philadelfieni,* IV, în Diac. Ioan I.Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, pp. 448-449; Sfântul Ciprian, *Scrisoarea* 48, 2, în Sfântul Ciprian, Episcopul Cartaginei, *Scrisori,* p. 177. Din partea laicilor, ei sunt îndemnați să dezvolte obiceiul de a lucra în parohie în strânsă unire cu preoții lor parohi. Ei ar trebui să fie deschiși și generoși nu numai față de propriile probleme, ci și față de problemele comunității și ale lumii și problemele referitoare la mântuirea omului, etc., pentru a examina și discuta împreună sub îndrumarea preoților lor parohi. Ei sunt obligați prin ascultarea creștină să urmeze ceea ce păstorii consideră ca învățători ai credinței sau determină ca și conducători ai Bisericii.

[67] Preoții parohi vor promova colaborarea efectivă a consiliului parohial cu laicii, cerând și ascultând cu atenție și având interes pentru opiniile și sugestiile lor. Preoții parohi trebuie să-i aducă în consiliiși și comitetele parohiale și în grupuri de lucru, încredințându-le sarcini în comunitate, în conformitate cu propia lor vocație. Cf. L. Chiappetta, *Il Manuale del Parroco, Commento Giuridico-Pastorale,* Roma, 1997, p. 39.

[68] Mirenii pot fi cel puțin asumați de către păstori să exercite unele funcții și să îndeplinească lucrări de caritate. Această privire rapidă arată cu suficientă claritate că credincioșii nu primesc numai în mod deschis, ci și dau bunurile mântuirii. Ei pot participa la exercitarea îngrijirii pastorale a unei parohii sau a unei comunități de persoane. Ajutorul mirenilor este apreciat și recomandat în toate structurile organismelor bisericești.

pentru a exercita activitatea misionară de care sunt responsabili toți credincioșii creștini[69]. Canoanele tratează doar dreptul și nu obligația de a dobândi mai pe deplin cunoștințele doctrinei creștine, ca, de exemplu, în cazul misiunii specifice în vestirea Evangheliei sau în predarea disciplinelor teologice. Pot primi binecuvântarea (acordul scris) de a preda disciplinele teologice numai acei credincioși care au urmat studiile unei Facultăți de teologie și dețin o diplomă în acest sens.

8.2.3. Funcția sfințitoare

De fapt, funcția sfințitoare a laicilor este din punct de vedere teologic o participare la lucrarea Duhului Sfânt pentru a face operativă activitatea transformatoare și răscumpărătoare a lui Iisus Hristos. Participarea lor la activitatea de sfințire a Duhului Sfânt este evidentă din faptul că viața și acțiunile lor sunt o consacrare sau o întruchipare a activității de sfințire a lui Hristos, așa cum a fost făcută lucrătoare de Duhul Sfânt. Mai mult, întrucât toate lucrările Duhului Sfânt sunt orientate spre deplinătatea lor în misterul pascal al lui Hristos, tot așa este și funcția sfințitoare a credincioșilor.

Concluzii

Episcopul eparhiot are autoritatea de a lua decizii care vor facilita colaborarea și relațiile bune dintre subordonații săi. Printre opțiunile sale se numără: 1) aranjarea și mandatarea programelor de sensibilizare și instruire a tuturor slujitorilor din eparhie pentru colaborare și bună relație; 2) stabilirea priorităților în buget care să răsplătească acele departamente care funcționează cel mai colaborativ și relațional, 3) asigurarea că colaborarea și buna relație sunt parte integrantă a tuturor programelor de formare din eparhie; și 5) crearea de metode de responsabilitate.

[69] Pentru ca laicii să exercite rolul care le este propriu în Biserică, ei trebuie să fie pregătiți corespunzător. Cunoașterea trebuie să fie adaptată la capacitatea și condiția fiecăruia. Ea nu poate fi pur teoretică, trebuie să fie și de natură practică înrădăcinată în experiență, întrucât scopurile către care se îndreaptă sunt practice, adică trăirea după învățătura creștină, proclamarea și apărarea ei și exercitarea misiunii creștine a Bisericii. Concluzia logică a admiterii laicilor pentru studiul disciplinelor teologice este că ei le pot preda și în școlile și facultățile de teologie. Sunt prescrise două condiții: a) cei în cauză trebuie să aibă aptitudinea necesară, adică să fi obținut calificarea academică necesară, etc.; și b) trebuie să li se dea binecuvântare de către autoritatea bisericească competentă de a preda în învățământul preuniversitar și universitar.

Preoții, în special *preoții parohi*, se află într-o poziție unică de a facilita sau împiedica dezvoltarea slujirii de colaborare, în special la nivel parohial. A deveni mai colaborativ va aduce nu numai rezultate ministeriale, ci și beneficii pentru cler. În primul rând, o mare parte a stresului și a epuizării cu care se confruntă clerul ar putea fi atenuate printr-o abordare mai colaborativă la slujire. În al doilea rând, după hotărârea conform căreia preoții devin mai colaboratori, ei sunt liberi să fie preoții care doresc să fie. Pe măsură ce alții își asumă roluri ministeriale, preoții își pot îndrepta atenția și energia către rolul lor de lider spiritual, de slujitor al Cuvântului și al tainelor. Ei pot fi eliberați pentru a renunța la multe dintre slujirile și responsabilitățile care pot fi îndeplinite în mod adecvat de către alții. Când clerul încurajează dezvoltarea slujirii de colaborare și împuternicește darurile altora, membrii parohiei vor deveni mai plini de viață, iar parohia va deveni mai dătătoare de viață. Este o situație cu toate câștigurile, fără pierderi. Această împuternicire a darurilor laicilor este adevărata esență preoției.

Diaconii și diaconatul au un rol specific și vital de jucat în Biserică. Unul dintre motivele principale pentru a face acest lucru a fost acela de a crea un grup de slujitori a căror responsabilitate principală este să însuflețească restul comunității lui Hristos pentru slujire. Diaconul poate fi descris ca un instimulator cu responsabilitate ministerială de a fi aninator și promotor al serviciului bisericesc în comunitatea locală.

Succesul viitor al slujirii în lucrarea de colaborare depinde mai mult de *laici* decât de orice alt grup din Biserică. Printre locurile pentru slujirea laicilor se numără locul de muncă, casa și cartierul. În acele locuri, laicii se află într-o poziție unică de a transforma lumea și de a aduce prezența lui Hristos în orice activitate aparent mondenă. Colaborarea este posibilă numai atunci când folosim toate darurile prezentate în cadrul comunității creștine. Anemia și oboseala prezente în Biserică se vor diminua atunci când mai mulți laici își vor recunoaște darurile și vor răspunde chemării la misiune. În concluzie, colaborarea și buna relație între episcopi, preoți, diaconi și mireni sunt indispensabile pentru a îndeplini cu rod și eficient misiunea lui Hristos care este mântuirea tuturor oamenilor din lume.

OBSERVAȚII TEOLOGICE ASUPRA ORIGINII ȘI STRUCTURII CONȘTIINȚEI MORALE

Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”
Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Abstract:

Moral conscience is, from a Christian perspective, the voice of God in man and the boundary between humanity and animality. Whereas medical and philosophical explanations cannot account for the presence of the unconditioned in the space of conscience, although many theories have been formulated concerning the origin and nature of conscience, Christian teaching remains the only one capable of capturing the imperatives of the conditioned (i.e., the social, historical, and geographical elements) and the imperatives of the unconditioned (i.e., those “commandments” that are imposed regardless of the demands of the immediate) in its content.

Keywords:

Individual moral conscience, collective moral conscience, biological reality, attribute of matter, realism, naturalism, relativism, relativism, absoluteness, absolute, transcendence, imperatives of the conditional, imperatives of the unconditioned

De-a lungul vremii s-au formulat diverse teorii privind originea și natura conștiinței morale. În studiul de față amintim doar acele teze care au confruntat nemijlocit gândirea și convingerile creștine și care au adus modificări majore la nivel comportamental și deci im-

plicit la nivelul mentalităților. Tezele propuse de *Realism, Naturalism, Subiectivism, Relativism, Prescriptivism, Psihologie, Sociologie, Feminism, Marxism* sunt completate în zilele noastre cu perspectivele *medicale* și *neuroștiințifice* care se întreabă dacă mai trebuie sau nu să mai atribuim *conștiinței* o realitate de sine, transcendentă – așa cum afirmă învățătura creștină – sau dacă nu cumva ar trebui să considerăm *conștiința o realitate exclusiv biologică și un atribut al materiei*[1].

Teze pozitiviste asupra originii și naturii conștiinței morale

Grupul teoriilor empirist-pozitiviste afirmă că *conștiința morală individuală* este o achiziție târzie a omului pe care a dobândit-o prin viețuirea în cadrul speciei. Ea nu are nimic nativ în ea ci întregul ei conținut este rezultatul educației și al influenței mediului și al viețuirii omului în societate[2]. Altfel zis *conștiința morală* este, ca geneză, în afara naturii umane fiind generată în om de societate și, prin urmare, conținutul ei se va schimba în funcție de istorie și geografie. Din cadrul acestor teorii pot fi amintite *evoluționismul și sociologismul.*

Teza *evoluționismului* afirmă că nimic din conștiința morală individuală nu aparține glasului lui Dumnezeu, ci totul este natură umană prinsă în devenirea evoluției (Charles Darwin, Herbert Spencer). În *Originea speciilor* din 1859, Darwin susținea că omul este produsul final al unui lent și lung proces de dezvoltare (evoluție) prin selecția naturală, adaptare și lupta pentru existență. Cel mai puternic din specia primatelor și-a impus dominația și modul de a fi până când a rezultat omul așa cum îl cunoaștem astăzi[3]. „Oamenii-animale" și-au pus în comun forța și din împreuna-viețuire și-au dezvoltat zona morală a minții pe care au numit-o mai târziu *conștiință morală* prin considerarea că modul lor de comportament era cel mai corect și mai adecvat[4]. Prin urmare, *conștiința morală* nu este transcendentă (divină), ci este cu totul imanentă (aparține evoluției speciei în condițiile ambientale).

[1] G. G. Constandache (coord.), *Există oare conștiința?*, argument, selecție și traducere G. G. Constandache, Editura Bic All, București, 2000, 102 p.

[2] Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, Orest Bucevschi, Constantin Pavel, Ioan Zăgrean, *Teologia Morală pentru Institutele teologice*, vol. I Morala Generală, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 237.

[3] Michel Ruse, *Semnificația evoluției,* în vol. Peter Singer (editor), *Tratat de etică,* traducere Vasile Boari și Raluca Mărincean, Editura Polirom, București, 2006, pp. 530-538.

[4] M. Ruse, *Semnificația evoluției,* în vol. Peter Singer (editor), *Tratat de etică*, p. 534.

Mai mult, evoluționiștii moderni susțin că zona morală a conștiinței *„nu are nici un fundament (...) iar morala nu reprezintă altceva decât o iluzie colectivă care ne este indusă genetic în scop reproducător”*[5].

Toate aceste observații ale evoluționiștilor au o anumită corespondență în modul de manifestare a necreștinilor, însă datele ce le oferă faptele necondiționate ale creștinilor (bunăoară martirii) arată că teza evoluționistă suferă de reducționism.

O altă teză privind natura și originea *conștiinței morale* este cea a *sociologismului.* Susținătorii ei, care privesc conștiința morală drept rezultatul presiunii sociale, al sugestiei societății în individ, afirmă că moralitatea se epuizează cu totul în relațiile sociale. Descifrarea acestora duce la înțelegerea conținutului conștiinței umane (Emil Durkheim, Lévy Brühl). *Conștiința morală*, după aceștia, ar fi un fel de conglomerat, o stratificare și o conservare de practici, de prescripții rezultate din experiența viețuirii în specie a omului, de îndatoriri sociale și religioase a căror origine trebuie căutată în relațiile sociale de existentă. Și această teorie are o parte de adevăr, pentru că în conștiința morală sunt prezente determinări și experiență socială, însă datele necondiționatului sunt cele care vin cel mai adesea să nege și să transgreseze toate condiționările sociale. Spre exemplu, ce i-a determinat pe Brâncoveni să-și depășească conservarea biologică și socială?

Există apoi o grupă de teorii numite *raționaliste* care consideră *conștiința morală* ca o specializare a rațiunii omului în domeniul moral. Rațiunea ar culege din datele existenței aspecte morale ale vieții, iar vocea conștiinței morale n-ar fi decât vocea rațiunii morale[6]. Acest grup de teze privind originea și natura *conștiinței morale* reduc fenomenul conștiinței la elementele intelectuale ale acesteia. Ele văd în predispoziția morală a omului prezența unor idei morale înnăscute, apriorice orișicărei experiențe de viață. Față de această perspectivă ar fi de observat că teologii ortodocși nu atribuie conștiinței morale din omul nou născut prezența unor concepte bine definite ale binelui și răului ci doar de înclinațiile sau predispozițiile naturii omului spre moralitate.

Immanuel Kant (1724-1804), unul dintre cei mai importanți filozofi europeni, vedea în *rațiunea umană* sursa întregii existențe morale a omului. Conform acestui gânditor nu revendicările lui Dumnezeu constituie miezul

[5] M. Ruse, *Semnificația evoluției,* în vol. Peter Singer (editor), *Tratat de etică*, p. 536.
[6] Mitropolit Dr. N. Mladin, O. Bucevschi, C. Pavel, I. Zăgrean, *Teologia Morală ...,* p. 239.

eticii, ci cerințele (imperativele) categorice[7] (absolute) ale rațiunii practice[8]. Rațiunea, afirmă Kant, este teoretică (care se aplică exclusiv în domeniul cunoașterii științifice) și practică (pe aceasta se întemeiază rațiunea morală). Rațiunea practică (morală) generează în mintea omului principii apriorice morale (adică idei înaintea oricărei experiențe concrete) în vederea realizării *binelui moral*. Conținutul rațiunii practice este reprezentat de două concepte: *datoria morală* și *imperativul categoric* sau *obligația morală.* Orice făptuire umană trebuie să fie în consonanță cu *datoria morală* singura care poate oferi girul *moralității faptelor.* Teza rațiunii practice a lui Kant suferă de reducționism[9] întrucât atribuie rațiunii un rol doar în domeniul moral în vreme ce ea are domeniu de acțiune acolo unde se manifestă spiritul și existența omului; apoi viața morală este mai largă decât noțiunea de *datorie morală* pentru că viața cuprinde deopotrivă și elemente ale iubirii și ale dreptății necondiționate; și, în al treilea rând, pe lângă aspectul practic, rațiunea umană îl are nedespărțit și pe cel teoretic și pe cel critic. Prin urmare, rațiunea reprezintă doar *o parte* din *conștiința morală*, iar elementele ei intelectuale (raționale) oricât de importante ar fi nu o epuizează.

Originea și conținutul conștiinței morale au fost abordate și de o altă teză: cea *intuiționistă*. Între 1860-1920 termenul *intuiționism* era o altă denumire pentru pluralismul moral, conform căruia există mai multe principii morale care nu pot fi ierarhizate potrivit importanței fiecăruia (ele fiind astfel într-un permanent conflict), iar sistemul intuiționist ajută la corecta lor ierarhizare. Intuiționiștii pretind că *intuiția morală* este cea care sesizează principiile morale de bază și că ea poate ierarhiza valorile morale motiv pentru care intuiției trebuie să-i dăm crezare fără a cerceta celelalte posibile principii morale[10].

Părintele intuiționismului modern este socotit Richard Price care afirma că principiile morale sunt evidente prin ele însele și că pot fi recunoscute de către intuiție care este o capacitate intrinsecă a spiritului[11]. Intuiția este

---

[7] *Imperativ Categoric* la Kant însemnează *Legea Morală* care este redată prin formularea: *„acționează numai conform acelei maxime prin care să poți totodată ce ea să devină o lege universală"*, Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor,* în vol. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice,* traducere Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972, p. 39.

[8] Onora O´Neill, *Etica lui Kant,* în vol. P. Singer (editor), *Tratat de etică*, pp. 205-214.

[9] Mitropolit Dr. N. Mladin, O. Bucevschi, C. Pavel, I. Zăgrean, *Teologia Morală...*, p. 239.

[10] Jonathan Dancy, *Intuiționismul*, în vol. P. Singer (editor), *Tratat de etică*, p. 441.

[11] *„Principiile morale fac parte din categoria lucrurilor care pot fi adevărate și cunoscute (...) într-un mod special și nefamiliar, prin intermediul unei facultăți deosebite numită intuiție morală",* J. Dancy, *Intuiționismul,* în vol. Peter Singer (editor), *Tratat de etică*, p. 441.

asemenea celorlalte simțuri ale omului (ex. precum văzul) iar ea este o capacitate de sine a spiritului fără nici o raportare la celelalte capacități ale omului. Teoreticienii tezei intuiționismului modern sunt Schaftesbury, Hutcheson, Theodor Reid și Jean Jaques Rousseau[12]. Acesta din urmă numea conștiința morală *instinct divin* un fel de echivalent al conceptului de *rațiune practică* a lui Immanuel Kant. Intuiționiștii spun că în om ar exista o facultate nativă care împinge pe om spre cer (Dumnezeu), dar nerecunoscând pe om drept *chip* al lui Dumnezeu nu văd în această capacitate un dar de sus ci o simplă capacitate a naturii umane, un „instinct" al acesteia. *Conștiința morală*, susțin intuiționiștii, este alcătuită exclusiv din elemente native; ori este o evidență că în vreme ce *instinctele* firii omenești sunt într-un fel desăvârșite/perfecte, conștiința morală este perfectibilă și educabilă. Aceasta înseamnă că nu putem reduce *conștiința morală* la *instinctul divin* de care vorbește J. J. Rousseau. Aceasta cu atât mai mult cu cât este ușor de constatat că istoric și geografic conținutul conștiinței morale este foarte diferit.

Mai amintim o ultimă teză umanistă privind originea și conținutul *conștiinței morale* numită *relativismul. Relativismul moral*[13] susține că în conștiința morală a omului nu există nimic transcendent (divin) și că totul se reduce la experiența istorică a omului din diverse spații geografice, experiență ce se acumulează și mai apoi se exprimă prin coduri morale diverse. Prin urmare, în conștiința umană nu există *adevăr moral universal* care să tensioneze pe om înspre Binele absolut și, ca atare, orice judecare a modului moral a celuilalt este lovită de nulitate. Trebuie acceptată perspectiva lipsei de adevăr moral absolut și considerarea că valorile morale ale celuilalt sunt la fel de valide ca și valorile morale proprii. Istoric, relativismul moral este vechi; încă Protagoras, primul mare sofist, se pare că afirma inexistența unui adevăr moral universal și că totul trebuie înțeles pe coordonata *obiceiului colectiv* care stabilește aprioric ce este bine și ce este rău, noțiunile de frumos și urât, corect și incorect. Prin intermediul călătoriilor prilejuite de comerț și de războaie, grecii au conștientizat marea varietate de obiceiuri și au ajuns la concluzia *relativității moralei.* Ei au constatat că credințele etice – stabilirea din partea comunității a ceea ce era bine și rău – erau cele care asigurau funcționalitatea și stabilitatea societăților. Prin urmare acele credințe etice erau adevărate pentru acele societăți. Bunăoară pentru lacedemonieni erau

[12] Mitropolit Dr. N. Mladin, O. Bucevschi, C. Pavel, I. Zăgrean, *Teologia Morală...*, p. 236.
[13] David Wong, *Relativismul*, în vol. P. Singer (editor), *Tratat de etică*, pp. 472-480.

considerate valori morale obiceiurile ca fetele să facă sport fără tunici și copiii să *nu* învețe muzica și scrierea, iar pentru ionieni aceleași lucruri să fie crezute imorale. Sau prostituția masculină, canibalismul, femeile războinice, uciderea tatălui în vârstă sau părăsirea acestuia în junglă ca act de cult, constituiau obligații religioase deplin morale, găsite în conștiința morală colectivă și pe care conștiința morală individuală trebuia să le însușească întrucât reprezintă binele desăvârșit[14]. Toate acestea împlinite cu rigurozitate morală asigurau stabilitatea și funcționalitatea unor comunități. Ca atare *relativismul* este metaetic și normativ. Societatea modernă și postmodernă preia această perspectivă și mutând adevărul moral de pe colectivitate pe individ și declarând *relativismul moral* drept dogmă sau fundament: doar nevoile abstractizate și absolutizate ale individului pot defini universul moral. Acest pas înseamnă *prăbușirea definitivă a moralei.* La aceasta au contribuit din plin începuturile *psihanalizei* prin cele statornicite de Sigmund Freud. El afirma că esența umanului constă în pulsiunile sexuale; un eveniment sexual din copilărie este „refulat" în subconștient (termen introdus de Freud); dar aici el nu este suprimat ci de acolo el va „țâșni" sub forma unor simptome („mlădițe ale subconștientului") care sunt de fapt „satisfaceri ale dorinței sexuale neîmplinite"[15]; esența conștiinței morale constă în prezența acestor „libidouri"[16]. Freud numește esența conștiinței morale „eu" și vorbește de libidoul eului. El este acea energie care stă la baza proceselor psihice ale persoanei și nu „eul duhovnicesc" (chipul lui Dumnezeu cu darurile lui) întrucât omul este un animal evoluat. Conștiința morală apare ca un for restrictiv ce impune normele morale societății și individului iar depășirea acestora dezvăluie adevărata natură umană. De aceea, în ședințele psihanalitice inițiate de Freud persoana umană este învățată cum trebuie să depășească inhibițiile unei morale cu totul străine de libidoul somatic erotic, firesc și atotputernic, care guvernează toate acțiunile omului.

[14] David Wong, *Relativismul,* în vol. P. Singer (editor), *Tratat de etică*, p. 273.

[15] Roger Perron, *Istoria psihanalizei,* traducere Liana Ștefan, Editura de Vest, Timișoara, 1997, p. 47.

[16] Sigmund Freud, *Psihanaliză și sexualitate,* traducere Leonard Gavriliu, Editura Științifică, București, 1994, pp. 137-139. Freud numește esența conștiinței morale „eu" și vorbește de libidoul eului. El este acea energie care stă la baza proceselor psihice ale persoanei și nu „eul duhovnicesc" (chipul lui Dumnezeu) întrucât omul este un animal evoluat. Conștiința morală apare ca o restricție impusă de normele morale ale societății iar depășirea acestora dezvăluie adevărata natură umană. De aceea în ședințele psihanalitice inițiate de Freud persoana umană este învățată cum trebuie să depășească inhibițiile unei morale cu totul străine de libidoul erotic atotputernic.

Structura conștiinței morale din punct de vedere ortodox

Analizând esența conștiinței morale observăm că în structura ei întâlnim elemente ale *condiționatului* și ale *necondiționatului.* Acestea din urmă revendică pe om indiferent de contextul condiționărilor social-istorice în care acesta își desfășoară existența. Mai mult, se poate constata că omul, ca făptură relativ liberă, poate să urmeze o vreme *imperativele necondiționate* după care să treacă de partea celorlalte. Bunăoară în cazul *fenomenului Pitești*. Între cei închiși acolo unii au ales să trăiască potrivit solicitărilor imperativelor *necondiționatului*, adică potrivit *principiilor morale ale credinței*, în timp ce alții datorită insuportabilității schingiuirilor, după o vreme, au cedat instinctului de conservare fizică și au devenit torționari trădându-și *crezul și necondiționările conștiinței*. Ar fi de observat că *necondiționările dumnezeiești* (adică solicitările lui Dumnezeu adresate omului) rămân valabile și trebuie împlinite indiferent de contextul exterior (zile favorabile sau nefavorabile) la care este supusă viața omenească. *Conștiința morală ține de necondiționat*.

Elementele *condiționatului din cadrul conștiinței morale* cuprind toate determinismele fizice, psihice, explicațiile raționale, sociale, culturale și istorice care solicită pe om la anumite decizii pentru a supraviețui istoric.

Când analizăm structura *conștiinței morale,* (deci imperativele necondiționate) spunem că din ea fac parte: glasul lui Dumnezeu și intuiția directă a adevărului și a binelui.

Glasul lui Dumnezeu în conștiința omului nu-l regăsim într-o formă clară și lămurită ci doar ca stare generală prin care făptura „aude" și „înțelege" care este voia lui Dumnezeu într-o situație dată. În interiorul omului „vorbește" *un cineva personal* care transcende ființa umană și care se impune acestuia ca o solicitare necondiționată. Iar această *voce* solicită pe om la o perspectivă a unei moralități *minime* indiferent de timpul istoric sau de contextul geografic căruia îi aparține. Și în eticile filozofice se vorbește despre *imperativele categorice ale necondiționatului*, numai că nefiind identificate cu glasul lui Dumnezeu cu prezența Lui revendicatoare *personală*, acestea nu pot fi susținute. Ele se definesc mai degrabă drept concepte ale rațiunii și ale experienței de viață ale omului și sunt rezultate ale sublimării și ale analizei datelor condiționatului. În schimb, când vorbim de *glasul lui Dumnezeu în om*, despre *absolutul divin personal*, acesta este transcendent omu-

lui și condițiilor lui existențiale și care, deși se manifestă concret în spațiul conștiinței umane, rămâne totuși în transcendența sa, susținându-se prin sine însuși, nefiind o rezultantă a ceva din creație ori un concept uman. Glasul lui Dumnezeu deși este prezent în om, întotdeauna este mai mult decât omul, pe care îl transcende la modul absolut și cu toate că pare o calitate intrinsecă a chipului dumnezeiesc al omului este mai mult decât acesta. Prin *glasul lui Dumnezeu* conștiința morală devine ea însăși *transcendentă*[17]. Aceasta presupune a raporta comportamentul și gândirea omului la o realitate ce depășește lumea sensibilă, o realitate ce se instituie ca un „dincolo" care în mod conștient și voit întemeiază *conștiința morală* în om și așază în ea o tendință spirituală de „înălțare"[18]. Filozofia morală vorbește și ea despre *transcendența* conștiinței morale în om chiar dacă nu pe coordonatele Revelației creștine. Astfel, filozoful Socrate afirma că atunci când este pus într-o situație de a alege între două alternative era sfătuit de *daimonul* său interior, de o *voce misterioasă*, intimă și imperativă care-l oprea de la săvârșirea a ceea ce era rău[19]. *Daimonul* lui Socrate era pe de o parte vocea interioară a filozofului și pe de altă parte *vocea zeului* distinct de Socrate. Teologii creștini au văzut în acel *daimon* o prefigurare a *glasului lui Dumnezeu* care vorbește în conștiința omului[20].

În ce privește *intuiția directă a adevărului și a binelui* aceasta e o aptitudine a conștiinței umane de a simți binele în mod nemijlocit și de a-l urma în mod spontan fără nici o explicație din partea rațiunii justificatoare, ceea ce arată că în noi, în structura noastră, este prezentă ordinea divină. Prin conștiința morală, revendicările lui Dumnezeu sunt transferate în viața imediată/pământească. Atât *glasul lui Dumnezeu* în om cât și *intuiția nemijlocită a binelui*, definesc conștiința morală drept *templul* în care vorbește Dumnezeu. Ca *templu* al Acestuia conștiința este spațiul în care Dumnezeu vorbește și lucrează în mod real, dar omul Îl aude și simte lămurit doar în stadiu edenic și în cel al răscumpărării în Iisus Hristos. În stadiul căderii în păcat în conștiință s-a născut un nou dialog: cel dintre om și diavol. Urmează firesc, ca atunci când prin conștiință omul nu mai vorbește cu Dumnezeu, prin refuzul

[17] Adina Todea, *Elemente de hristoterapie. Implicațiile conștiinței morale personale și comunitare în vindecarea fărădelegilor lumii contemporane,* Editura „Noul Scrib", Arad, 2014, p. 82.

[18] Constantin Enăchescu, *Tratat de psihologie morală. Dimensiunea medico-psihologică a umanului*, Editura Tehnică, București, 2002, p. 101.

[19] Tudor Cătineanu, *Elemente de etică*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 235.

[20] T. Cătineanu, *Elemente de etică*, vol. I, p. 236.

existențial din partea omului al dialogului cu El, conștiința morală să devină templul în care vorbește demonul iar omul îl aude și-i urmează îndemnurile.

Conștiința în cadrul căderii sau a înstrăinării omului de Dumnezeu

Prin căderea în păcat, adică prin refuzul omului de „a fi" în Dumnezeu, puterea pnevmaticității a conștiinței slăbește, iar funcția ei fundamentală (de a ține pe om în legătură intimă și nemijlocită cu Dumnezeu) cunoaște o dezbinare. Din momentul căderii în păcat, conștiința nu e doar purtătoarea luminii și a necondiționatului divin, ci și a întunericului. Pe de o parte conștiința împinge pe om spre Dumnezeu pe de altă parte tot conștiința îl îndepărtează pe om de Dumnezeu, îl situează în întuneric, pentru că dezbinarea adusă de păcat în conștiință înseamnă împărțirea ipseității/identității omului în două: *ipseitatea (identitatea) luminoasă* și *ipseitatea întunecoasă*. *Ipseitatea întunecoasă* se formează la periferia conștiinței și ea nu a existat înaintea căderii în păcat.

Comparând învățătura creștină cu teza lui Sigmund Freud observăm că afirmațiile sunt ireductibil contrare. Freud spune că în străfundurile structurii ființei umane rezidă senzualitatea; conform psihanalistului omul este un pachet de instincte concretizate în libidoul erotic, în tensiunea sexuală. Acestea reprezintă miezul sau centrul naturii omenești. La periferia eului senzual/libidinal, ar exista forța coercitivă a normelor morale ce vor să pună hotar manifestării acestui libidoului sexual. Psiho și psihanaliza freudiniane sunt cele care explică pacientului cum trebuie „scăpat" de constrângerile morale pentru ca omul să-și manifeste nerestrictiv senzualitatea primară. În creștinism omul și manifestările sale sunt privite cu totul altfel/invers. În esența sa, omul este făptură duhovnicească sau pnevmatică. Lucrul acesta este relatat de Scriptură în Cartea Facerii unde Adam cel creat viețuiește în condițiile pământești și trupești într-o relație și dialog firesc cu Creatorul. Omul trăiește în mod primar pe coordonatele duhovnicești ale conștiinței. Prin „chipul" său dumnezeiesc *omul este deiform în însăși natura sa*, natură ce *nu* se poate realiza pe sine autentic decât în procesul de *asemănare* cu Prototipul său, ceea ce înseamnă îndumnezeirea omului. Altfel zis omul este „predestinat" ontologic la îndumnezeire, la comuniunea cea mai intimă cu Dumnezeu. Dar nu o predestinare mecanică, ci una asumată în modul cel mai liber și suveran de către om. *Chipul* – care presupune părtășia la *toate* bunătățile dumnezeiești – este constitutiv omului nu în sensul că el ar fi

depus înlăuntru sau peste firea omenească, ca un adaus la o realitate deja dată, ci în sensul identității depline, adică *omul este chipul* și *chipul este omul*. Chipul nu este redus la calitățile sufletului, chiar dacă unii din Părinți par a accentua această perspectivă[21], ci la omul întreg trup și suflet: „numele de

[21] Încercarea de a găsi în scrierile Sfinților Părinți o definiție clară pentru ceea ce însemnează omul *chip al lui Dumnezeu* este deosebit de dificilă. Dificultatea provine din interferența și ineficienta distincție pe care Părinții o fac între etapa edenică (omul creat, chip al lui Dumnezeu dinaintea căderii în păcat) și etapa adamică (starea de după căderea în păcat și până la momentul restaurării în Mântuitorul Iisus Hristos). Sfântul Grigorie de Nyssa avertiza în acest sens că nu putem cunoaște autentic sensul cuvintelor „omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu" dacă le vom analiza cercetând *omul căderii*. „Câtă vreme Dumnezeirea se scaldă în fericire iar omenirea zace în nenorocire, cum poate spune Scriptura că una a fost făcută *după chipul celeilalte*? Dar să cercetăm mai amănunțit cuvintele. *Vom afla că ceea ce a fost făcut „după chip" și ceea ce e azi în stare de plâns sunt două lucruri cu totul deosebite*. Scriptura spune că „Dumnezeu a făcut pe om. După chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el" (Facerea 1, 27). *Crearea celui ce a fost făcut „după chip" și-a atins din acel moment desăvârșirea*", Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului, XVI*, în vol. *Scrieri exegetice dogmatico-polemice și morale*, traducere Pr. prof. Dr. Teodor Bodogae, în P.S.B., vol. 30, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, p. 48; Păcatul a însemnat eșecul existențial al omului; modul adamic (starea căderii) presupune mutații ontologice atât la nivelul trupului, cât și la cel al sufletului. Sfinții Părinți, analizând omul *chip* al lui Dumnezeu din starea adamică, nu mai aplică noțiunea de *chip* decât unor facultăți ale sufletului care manifestă poziția superioară a omului în cadrul creației și nu se referă strict la omul din ziua creației pentru care și trupul și sufletul în unitate deplină erau *chipul* dumnezeiesc. Astfel trăsăturile chipului lui Dumnezeu în omul căderii sunt atribuite fie caracterului suveran (de stăpân) al omului, fie dominației sale peste cosmosul material, fie doar sufletului ca parte principală, conducătoare (hegemonicon) a ființei sale, respectiv minții, capacității de auto-determinare lăuntrică. Alteori, chipul lui Dumnezeu este asemuit uneia dintre calitățile sufletului, cum ar fi simplitatea și nemurirea sa, sau puterii de cunoaștere a lui Dumnezeu și celei de trăi în comuniune cu El. Iată câteva afirmații patristice în acest sens: „Dar noi credem că Dumnezeu a făcut pe cel după chipul Său nepătimitor (nepătimaș). Iar *după chip* înțeleg că nu e după trup, ci după suflet, care este nevăzut", Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință, cuvântul 82,* traducere Pr. prof. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia X*, Institutul Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 407; „A zis *după chipul*, pentru că Dumnezeu a făcut sufletul nestricăcios și liber...", Avva Dorotei, *Diferite învățături folositoare de suflet*, traducere Pr. prof. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia IX*, Institutul Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 605; „Nu este îngăduit cuiva să spună, stăpânit de neștiință, că *omul este după chipul lui Dumnezeu* în temeiul alcătuirii sale trupești, ci *în temeiul firii înțelegătoare a minții*, care nu e hotărnicită de trupul care trage în jos. Căci precum firea dumnezeiască, fiind în afară de toată zidirea și grosimea, nu e hotărnicită, ci e fără hotar, netrupească, mai presus de toată ființa și cuvântul, fără calitate, de neatins, fără cantitate, nevăzută, nemuritoare, necuprinsă, neputând să fie cuprinsă nicidecum de noi, așa și *firea înțelegătoare dată nouă de El* fiind nehotărnicită și în afară de toată grosimea este netrupească, nevăzută, neatinsă, necuprinsă și *e chip al slavei nemuritoare și veșnice al Lui*", Cu-

om, scrie Sfântul Grigorie Palama, nu se aplică separat sufletului sau trupului, ci la amândouă împreună, pentru că împreună au fost făcute după chipul lui Dumnezeu"[22]. Prin aceasta omul creat este o ființă *participativă* la Dumnezeu în trupul și sufletul său atât prin obârșie (chipul), cât și prin destin (asemănarea)[23]. Fără raportarea la Dumnezeu, omul nu poate fi nici cugetat și nici cunoscut. Așadar, perspectiva creștină răsăriteană (biblică și patristică) afirmă că-n esența sa omul este un „eu" spiritual, o pnevmaticitate/ipseitate luminoasă, senzualitatea însăși fiind străbătută de duh până-n ultima cută a sa, iar ipseitatea și senzualitatea întunecoasă se formează la periferia eului cenzurând manifestările duhovnicești ale omului. Pe baza asemănării cu Dumnezeu, omul a posedat capacitatea libertății din clipa în care a fost

viosul Nichita Stithatul, *Cele trei sute de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință, Suta a treia, cap IV,* traducere Pr. prof. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia VI*, Editura Humanitas, București, 2009, p. 265; „precum Dumnezeu e închinat în trei ipostasuri, în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt, așa și chipul zidit de El, adică *omul, e văzut în trei părți: în suflet, în minte și în cuvânt,* dar ca cel ce se închină lui Dumnezeu, care a făcut toate din cele ce nu sunt. Deci cele ce sunt dimpreună veșnice și de-o ființă cu Dumnezeu (Tatăl) după fire, *acelea sunt de-o fire și de-o ființă și cu chipul Lui. Din acestea se vede în noi chipul* și prin ele suntem icoana lui Dumnezeu, deși sunt amestecate cu lutul", Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele trei sute de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință, Suta a treia, cap VII*, pp. 266-267; „după ce Dumnezeu a spus: *să facem om după chipul nostru și după asemănare,* nu s-a oprit aici, ci, prin cuvintele ce le-a adăugat, ne arată ce înțeles trebuie să dăm cuvântului *chip. Și să stăpânească peste peștii mării și păsările cerului și peste toate târâtoarele care se târăsc pe pământ* (Facerea 1, 26). Deci prin cuvântul *chip* trebuie înțeles *stăpânire* și nimic altceva, că Dumnezeu l-a creat pe om ca să fie stăpân peste toate cele de pe pământ; și nimic nu este pe pământ mai mare decât el, ci toate sunt sub stăpânirea lui", Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere, Omilia VIII, IV,* traducere Pr. Dumitru Fecioru, în PSB 21, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 192; *„În ziua în care l-a făcut pe Adam, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el.* Aceste cuvinte sunt în loc de: *L-a pus stăpân peste toate cele văzute*; căci acest lucru înseamnă: *după chipul lui Dumnezeu*. După cum Dumnezeul universului are stăpânire peste toate cele văzute și cele nevăzute fiind Creatorul tuturora, tot așa a voit Dumnezeu ca și această ființă cugetătoare pe care a creat-o să aibă stăpânire peste toate cele văzute", Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere, Omilia XXI, II*, p. 246.

[22] Sfântul Grigorie Palama, *Prosopopeia*, P.G. 150, 1361 C, cf. Vl. Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, p. 171.

[23] Sfântul Atanasie cel Mare insistă asupra caracterului ontologic al participării chipului la ceea ce este dumnezeiesc. Chipul este constitutiv în așa măsură încât *crearea* înseamnă *participare*. Tocmai de aceea *după chip* nu înseamnă numai o copie morală, o oglindă a însușirilor dumnezeiești, ci orientarea ontologică a naturii umane spre Dumnezeu, cf. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere Irineu Popa, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 86-87.

creat și din această pricină ispitirea lui a fost posibilă. Adam s-a ispitit cu propriile-i daruri. Folosindu-se de libertatea omului, diavolul i-a propus o abordare pervertită a realității *(„nu veți muri, dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el (pomul oprit n. n.) vi se vor deschide ochii și veți fi ca niște Dumnezei cunoscând binele și răul",* Facerea 3, 4-5) și l-a dus pe om la înstrăinarea de Dumnezeu respectiv la căderea în păcatul inițial. Consecința *căderii* nu a fost doar înstrăinarea de Dumnezeu ci și *pervertirea sinelui* omului: la nivelul conștiinței apare o scindare, respectiv la suprafața conștiinței se formează polul/ipseitatea întunecoasă însă miezul umanului rămâne *chipul* dumnezeiesc *căderea nefiind radicală.*

Căderea aduce dezbinare în sfera pnevmaticității și pe lângă polul luminos apare principiul întunecat, al îndepărtării de Dumnezeu, al autonomizării omului, al ieșirii lui din sfera divină. Pentru noi, acest principiu e demonic. Acest demonic constă în falsitatea și aspectul de impostor, în devierea valorilor pozitive, în devierea de la adevărata înțelegere, prezentând negrul alb și invers, binele ca rău, într-o confuzie subtilă și vicioasă. Așa ajunge conștiința să nu mai perceapă valorile și lumea ca dar al lui Dumnezeu. Sensul primar al lumii, al valorilor, *bune foarte*, e modificat iar lumea e idolatrizată. Mărturie stau atâtea exemple de demonizare.

Demonismul nu este o ficțiune ci o realitate adâncă, dinamică, întunecată, perversă și personală! În diverse orientări filozofice umaniste răul este explicat ca fiind inexistent sau în cel mai bun caz ca o absență a binelui. Ceva asemănător cu întunericul care nu are ipostas de sine ci este doar absența luminii. Această teorie a prins teren mai ales în modernitate și conform susținătorilor ei orice neajuns uman se poate depăși și completa prin iluminare și educație. Teza aceasta are mare trecere în lumea modernă care crede că întreaga creației și omul sunt un tărâm al nimănui, realități neutre. Dacă ar fi așa, atunci am putea spune că, bunăoară, dacă se explică îndeajuns prin procesul educativ despre ceva anume, răul ar fi exclus. Spre exemplu armele chimice, bombele nucleare care amenință viața pe pământ ar fi inexistente dacă decidenții politici ar fi suficient de educați și informați; sau explicând mecanismul fiziologic al relațiilor dintre sexe, ar trebui ca toți tinerii să se transforme în sfinți, pentru că explicând și luminând, orice neajuns moral

s-ar putea îndrepta. Ori rezultatele stau exact invers. Aceasta pentru că răul nu e simplă absență[24].

Ipseitatea întunecoasă nu e doar absența luminii care s-ar putea depăși doar prin educație, ci se datorează unei prezențe întunecate, irațională, foarte reale. Spre exemplu: ura față de Dumnezeu nu apare în conștiință ca o simplă absență a iubirii, ci e prezența unei puteri întunecate, extrem de active, deosebit de inteligente și uneori cu aparențe de creație, creatoare. Bunăoară, așa numita teorie sau teologie a pilulei contraceptive nu e produsul absenței binelui, ci e produsul unei inteligențe demonice care urăște viața. Ateismul n-a fost o simplă lipsă a iubirii față de Dumnezeu ci o ură fantastică împotriva iubitorilor de Dumnezeu, iar acest lucru s-a văzut concret în mașinăriile de chin psihologic sau fizic din închisori. Prezența demonică nu e doar rezultatul ignoranței. Nu ajunge să rostești un adevăr pentru ca cineva să-l înregistreze și să-l urmeze imediat! Există situații când oamenii cu cât simt mai mult bunătatea lui Dumnezeu, cu atât îl urăsc mai mult, ori cu cât aud de cele sfinte mai mult, cu atât le urăsc mai cu tărie și în chip gratuit. Puterea răului, ca putere irațională, lucrează eficient în conștiință pentru că demonicul pune stăpânire pe om și îl conduce. În spatele *ipseității întunecate* stă deci o persoană, căci doar persoana e capabilă de ură[25]. Tot ce ține de *ipseitatea întunecată*, ce atrage satisfacerea poftelor, nu țâșnește din trup, din sfera senzualității, ci, prin acestea, dintr-un substrat al conștiinței demonizate.

Căderea aduce cu sine, prin urmare, apariția unui pol întunecos în noi, provocând o despicătură până în adâncul ființei oglindită în conștiință. Dar dezbinarea aceasta nu a nimicit chipul lui Dumnezeu în om. Sfântul Pavel zice: *„După omul cel dinlăuntru, mă bucur de legea lui Dumnezeu, dar văd in mine, în mădularele mele, o altă lege luptându-se împotriva legii minții mele”* (Romani 7, 22). Căderea primordială ca și căderile de mai târziu, nu pot distruge

[24] În acest context ceea ce definește o viață umană este demnitatea, dar aceasta nu este dată de prezența lui Dumnezeu ci de tipologii idolatre, A. Todea, *Elemente de hristoterapie...*, p. 317.

[25] Diavolul, prin subtilități și sofisme „raționale” îl convinge pe om că nu există degradare morală și că totul se datorează conflictelor „artificiale” generate în conștiința individuală de barierele morale ale societății. Singura cale de ieșire constă în negarea acestora și satisfacerea pornirilor libidinoase., Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, Editura Anastasia, București 1996, p. 50; Totul devine controlabil prin coborârea în subconștient, sub stricta supraveghere a psihanalistului, care de fapt este o demono-cunoaștere de sine a omului., A. Todea, *Elemente de hristoterapie...*, p. 318.

în totalitate nucleul metafizic primar al personalității umane. Rezultă că în intimitatea sa cea mai profundă, omul nu e un pachet de instincte așa cum afirmă psihanaliza freudiniană, însă există polul întunecos care umbrește și falsifică posibilitățile de manifestare a ipseității luminoase din noi.

Faptul că în ciuda stării de păcătoșenie nucleul metafizic primar, chipul lui Dumnezeu din noi, nu se stinge în totalitate dă posibilitate omului de a se trezi din „realitatea" căderii lui (fiul risipitor). După ce cunoaște decepția lăsată de rău, omul se mai poate trezi și deschide la Adevăr. Nimic din ceea ce poate nimici viața omului (tot ceea ce este legat de ipseitatea întunecoasă) nu poate satisface și împlini adâncul luminos al conștiinței care rămâne esența sau sâmburele existențial al făpturii umane. Indiferent cât de ispititor ar putea părea răul într-un moment istoric dat, el n-are consistență să plinească și să mulțumească adâncul conștiinței noastre. Adâncul acesta mărturisește că omul este creația lui Dumnezeu și că doar El îl poate odihni cu adevărat. Conștiința oricât de întunecată ar fi nu se pierde în totalitate! În cadrul căderii, conștiința acționează pe două linii: mai întâi, după ce se consumă tragedia căderii, omul încearcă sentimentul decepției, al rușinii iar în starea aceasta poate ușor mijloci convertirea; apoi, în al doilea rând, conștiința îl face pe omul căzut să se simtă vinovat. În același timp ființa umană simte că nu se poate ridica prin sine însuși, că este necesară o intervenție din afară, că este de trebuință o nouă creare a puterilor omului. Refacerea conștiinței și a omului se face de către Dumnezeu prin Întruparea Fiului Său.

Restaurarea în Hristos înseamnă zidirea din nou! Omul e reconstruit ontologic în Taina Botezului unde primește o nouă conștiință – conștiința creștină. Creștinul e omul în care *chipul* lui Dumnezeu (*chipul lui Hristos)* strălucește deplin și-n care *conștiința morală* e rezidită după cuvintele Apostolului Pavel: *„nici o osândă nu este acum pentru cei care sunt în Hristos Iisus. Fiindcă Legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a eliberat de legea păcatului și a morții ..."* (Romani 8, 1-2). În Hristos distanța dintre Dumnezeu și om a fost suprimată și depășită. Conștiința primește din nou funcția primară de a face unirea cu Dumnezeu. Unirea omului cu Dumnezeu s-a făcut mai întâi în ipostasul lui Hristos. Unirea noastră cu Dumnezeu se face prin umanitatea restaurată a lui Hristos prin care noi primim o nouă identitate și *o nouă conștiință – cea creștină*. Conștiința creștină va fi altarul în care și pe care Hristos aduce sacrificiul răscumpărător. Ea se construiește în chip ecleziologic și sacramental. În chip liturgic Hristos se întoarce și se întru-

pează „iarăși" pentru a salva conștiința de cădere, pentru a suprima distanța în care poate fi așezat omul față de Dumnezeu prin păcat. Conștiința creștinului refăcută de Hristos prin Sfintele Taine are un caracter ecleziologic și sobornicesc în același timp. Hristos, coborând în noi în chip sacramental, transformă conștiința în sanctuarul cel mai adânc al interiorității noastre, în Sfânta Sfintelor[26].

E mare diferență între învățătura creștină și teza lui Freud. Pentru el elementul definitoriu al omului e senzualitatea. Aceasta își ascunde caracterele ei explicite în sfera așa numitului subconștient[27]. Sinteza tuturor elementelor senzuale – libidoul erotic – ar constitui chintesența eu-lui uman. Pentru noi, esența firii umane e pnevmaticitatea determinată de chipul lui Dumnezeu în om, e adâncul spiritual ca ultimă expresie a adâncului eu-lui uman. Freud vede în acest adânc *libidoul* și numește acest *eu* cu termenul de *sine,* iar manifestarea lui e făcută de un *al doilea eu* pe care-l numește *supra-eu* (supra-sine). Toată psihanaliza lui Freud constă în relatarea conflictului dintre tendințele primare ale eu-lui și supra-eul care-l cenzurează. Cenzurile acestea ar trebui să înceteze pentru împlinirea plenară a omului. Așa cum am încercat să arătăm pentru spațiul creștin lucrurile stau pe dos. Respectiv căderea de la Dumnezeu aduce în om așa numita ipseitate întunecată, sau un pseudo-eu, un eu mincinos. Căderea nu e doar cădere de la Dumnezeu ci și de la propriul nostru eu metafizic (cădere din darul lui Dumnezeu care suntem noi înșine). Acest *pseudo-eu* îl numim *eu empiric*, iar el se află sub influența nefastă a demonicului și cu care subjugă senzualitatea naturii noastre creând așa numita *lege a trupului,* care intră adesea în conflict cu *eu-l primordial* creat de Dumnezeu. Conflictul acesta nu se rezolvă prin cunoaștere sau analiză psihică, prin psihiatrii sau maeștrii spirituali, ci prin Iisus Hristos.

[26] Biserica este cea care determină conștiința morală individuală prin încadrarea insului pe coordonatele Tradiției care presupune legătura vie cu Hristos Cel euharistic. Euharistia creează ecclesia, ecclesia se întrupează etnic, iar conștiința morală a persoanei este dimensionată astfel de către Liturghie. A. Todea, *Elemente de hristoterapie...*, p. 457u.

[27] Pe linia psihanalizei lui Freud, păcatul devine o fantezie a subconștientului, o condiționare a socialului colectiv, o stare a ignoranței, a educației insuficiente. Diavolul și acțiunea lui malefică asupra neamului omenesc sunt dizolvate în apele tulburi ale inconștientului personal sau colectiv. Pentru Freud și pentru cei care-i urmează linia ideologică, credința în diavol și afirmația existenței păcatului nu reprezintă decât proiecții ale unui sentiment de culpabilitate, o imagine a nevrozei care se tratează și se vindecă prin analiză la psihanalist. Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, p. 83.

Cei atinși de așa-numitele psihoze n-ar trebui să caute rezolvarea în psihanaliza lui Freud, ci în exorcizarea oferită de Iisus Hristos.

Conștiința creștină, personală și comunitară, primește prin Sfintele Taine ritmul divino-uman în existența zilnică astfel încât elementele intelectuale, afective și volitive prezente în conștiința morală trebuie permanent hrănite cu valorile Revelației creștine. Vindecarea *conștiinței creștine* necesită Taina Spovedaniei care presupune reconstruirea ontologică a creștinului și Taina Euharistiei care înseamnează intrarea în viața și itinerarul pământesc și ceresc liturgic al plinătății lui Hristos[28].

[28] A se vedea pe larg: A. Todea, *Elemente de hristoterapie...*, pp. 482-487.

LA CENTENARUL NAȘTERII LUI AVRAM IANCU (ȚEBEA, 1924)*

Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei
Universitatea „Aurel Vlaicu" Arad
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea"

Abstract

Every year, in the first part of September, our national hero Avram Iancu is commemorated in Țebea, in the framework of large-scale events, two centuries after his birth in 2024. But what did the 1924 commemoration ceremony commemorating the centenary of his birth consist of? To answer this question, we are helped by some articles that appeared in three of the secular and ecclesiastical periodicals of the time: "Transilvania" (Sibiu), "Biserica și Școala" (Arad) and "Telegraful Român" (Sibiu).

Keywords

Avram Iancu, centenary – 1924, Țebea, "Transilvania" (Sibiu), "Biserica și Școala" (Arad), "Telegraful Român" (Sibiu)

An de an, în prima parte a lunii septembrie, la Țebea, în „Panteonul Moților", este comemorat – în cadrul unor manifestări ample cu caracter național, cuprinzând o slujbă de pomenire, rostiri de alocuțiuni, depuneri de coroane, un ceremonial militar și un spectacol folcloric – „Crăișorul Munților", eroul nostru Avram Iancu, de la a cărui naștere

* Închin această prezentare a bicentenarului nașterii marelui nostru erou național, Avram Iancu, Preacucernicului Părinte Profesor universitar doctor Ioan Tulcan, dascăl și fost decan al bicentenarei instituții de învățământ teologic universitar din Arad, autor al unor prețioase volume și studii de Teologie Sistematică și vrednic slujitor al Bisericii lui Hristos. Întru mulți și binecuvântați ani, Părinte Profesor!

s-au împlinit, în 2024, două secole. Dacă în prezent, grație mijloacelor de deplasare facile, respectiv a posibilităților de transmitere „live" a întregului program de către diferitele televiziuni locale și naționale, avem posibilitatea să participăm, fizic sau de la distanță, la întregul eveniment, întrebarea care – poate – ni s-ar ivi în minte este aceasta: Cum arăta o astfel de manifestare în trecut? Sau detaliind: În ce a constat festivitatea de comemorare a eroului național Avram Iancu în anul 1924, la centenarul nașterii sale, într-o lume recent ieșită din Marele Război, o lume care vedea împlinit visul celui comemorat: o „națiune fericită" între granițele unei Românii Mari?

Spre a răspunde la aceste întrebări ne vom folosi de câteva articole apărute în presa laică și bisericească a vremii. Pentru început, se cuvine să coborâm cu ochii gândului în timp, la finele verii anului 1924, atunci când, pe adresa „Onoratului Oficiu Protopopesc Băița" era primit, cu data de 22 august, următorul convocator: „Cu ocazia serbărilor naționale în memoria eroului național Avram Iancu, vom face, în ziua de 31 august, Sfânta Liturghie în biserica din Țebea, urmată de un parastas la mormânt. Aceste slujbe religioase doresc a le face înconjurat de 36 de preoți, câți au slujit la înmormântarea lui Avram Iancu în anul 1872. Spre acest scop, Vă poftim a Vă prezenta cu preoții din tract la biserica din Țebea în ziua de 31 august, la ora 7 dimineața, aducând orantele necesare. Aceste orante vor fi de culoare deschisă, pentru serbare și bucurie; prin urmare nu vor fi nici negre, nici roșii. Așteptăm ca, la ora fixată, toți să fie prezenți la biserică"[1]. Cel care semna această circulară era arhiepiscopul și mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului (1920-1955), iar destinatarul, protopopul Pompiliu Piso al Zarandului, cu reședința în orașul Brad.

La scurt timp, în paginile oficiosului arhidiecezan *Telegraful Român* de la Sibiu se edita, sub semnătura aceluiași înalt ierarh ardelean conținutul circularei nr. 7.614/1924:

„În anul trecut am prăznuit amintirea alor doi mari bărbați ai Bisericii și Neamului nostru. Unul a fost fericitul întru pomenire arhiepiscopul și mitropolitul Andrei Șaguna, la mormântul căruia din Rășinari Biserica și toți fiii ei, în frunte cu glorioasă noastră Dinastie, ne-am înfățișat simțemintele de profundă pietate și recunoștință. Al doilea a fost marele dascăl al neamului Gheorghe Lazăr, care, înainte de a fi așezat spre odihnă în mormântul

[1] Ioachim Lazăr, *Comuna Băița. Monografie*, Editura Emia, Deva, 2007, p. 206.

său din parohia noastră Avrig, a strălucit ca un luceafăr prin lumina învățăturii de carte și prin dragostea sa către limba și legea noastră strămoșească. Zicem și astăzi: Vecinică să fie pomenirea lor!

În anul acesta, împlinindu-se o sută de ani de la nașterea lui Avram Iancu, toată suflarea românească se pregătește să facă pomenirea cu laudă a acestui neînfrânt erou al națiunii noastre. Așa se cuvine ca un popor, când a ajuns să scape din robia și apăsarea străinului, să nu uite pe aceia care i-au arătat drumul către libertate și care s-au jertfit pentru izbânda ei. Avram Iancu, în Revoluția din anii 1848-1849, cu arma în mână a ridicat cuvânt puternic ca să ceară drepturi și slobozenie pe seama poporului românesc. În fruntea vitejilor săi moți a înfrânt trufia ungurească și, ca un «Crai al Munților», a rămas nebiruit în cuibul Munților Apuseni. După revoluție, când împăratul cel viclean de la Viena îi îmbie lui Iancu decorațiuni, el nu le-a primit, spunând că a luptat pentru drepturile poporului și el pe acestea le cere. Amărât până-n adâncul sufletului că nu s-au dat poporului drepturile pentru care a luptat, Iancu, pribegind dintr-un loc într-altul prin munții lui, și-a cântat durerea în fluier până ce, în ziua de 29 August din anul 1872, și-a dat obștescul sfârșit. Trupul lui a fost înmormântat în cimiterul bisericii noastre din parohia Țebea, sub stejarul lui Horea, celălalt luptător pentru libertatea poporului românesc din Ardeal.

Pentru a prăznui amintirea eroului Avram Iancu, la o sută de ani de la nașterea lui, «Asociațiunea pentru Literatura și Cultura Poporului Român» și cu ajutorul larg al înaltului guvern al țării noastre vor întocmi, pe zilele de 31 August, 1 și 2 Septemvrie a[nul] c[urent], un șir de serbări, cari se vor începe cu un parastas sărbătoresc la mormântul din Țebea, apoi se vor continua la Vidra, locul nașterii lui Iancu, în orașul Câmpeni, pe Muntele Găina și în Cluj. La aceste mărețe serbări va lua parte Majestatea Sa, Regele nostru, împreună cu toată familia domnitoare; tot asemenea vor fi de față mitropolitii și episcopii țării, membrii înaltului guvern și popor mult din toate părțile țării noastre. În toate bisericile țării se vor face parastase, se vor înălța rugăciuni pentru sufletul lui Iancu și se vor ținea cuvântări pentru a tălmăci faptele lui vitejești și dragostea lui de neam și de lege.

Sfătuim și îndemnăm onorata noastră preoțime și pe iubitul nostru popor – ca după – putință să ia parte în număr cât mai mare la acele frumoase serbări naționale. Îndeosebi dispunem următoarele:

1. În ziua de 15/28 August – Adormirea Născătoarei de Dumnezeu –, ziua în care se împlinesc și 8 ani de la intrarea României în război, se va sluji, îndată după Sfânta Liturghie, parastas în fiecare biserică pentru odihna sufletului adormitului în Domnul Avram și a celorlalți eroi naționali din 1848-1849. La parastas vor fi invitate și autoritățile locale.
2. On[orații] preoți vor ținea, cu ocazia parastasului, câte o vorbire comemorativă, pe înțelesul poporului, despre viața și faptele lui Avram Iancu, arătând cu câte jertfe mari a fost câștigată libertatea la care am ajuns noi astăzi și, prin urmare, cum trebuie să o folosim spre binele nostru și să o apărăm în caz de nevoie.
3. Cu concursul autorităților locale, în acea zi se vor aranja serbări educative pentru tineret și pentru popor, împreunate cu cântări, declamări și cu vorbiri potrivite cu praznicul.

Așa să fie de folos această zi de sărbătoare pentru tot sufletul românesc și creștinesc, învățând din pildele mari ale trecutului iubirea de țară și de neam. Sibiu, la 9/22 August 1924. Al vostru, al tuturor, de tot binele voitor, Nicolae Bălan, arhiepiscop și mitropolit”[2].

Un prim program – succint – al preconizatelor manifestări, „consacrate pentru slăvirea celui mai popular erou al Ardealului din anii 1848-1849, Avram Iancu, de la a cărui naștere se împlinesc acum o sută de ani”[3], a apărut în paginile periodicului diecezan *Biserica și Școala* din Arad; de menționat faptul că, până la 31 decembrie 1950, grație apartenenței administrativ-canonice a 20 de localități hunedorene din actualele comune Baia de Criș, Tomești și Vața de Jos la Protopopiatul Hălmagiu[4], granița dintre istoricele centre eparhiale ortodoxe românești cu reședințele la Arad și Sibiu se afla la mică distanță de Țebea, locul unde își doarme somnul de veci eroul pașoptist Avram Iancu. Îl prezentăm ca atare:

---

[2] † Nicolae Bălan, *Circulară către iubitul cler și popor din Arhidieceza noastră ortodoxă română de Alba Iulia și Sibiu*, în: „Telegraful Român”, Sibiu, an LXXII, 1924, nr. 58-59, p. 1.

[3] [Redacția], *Întru pomenirea eroului*, în: „Telegraful Român”, Sibiu, an LXXII, 1924, nr. 58-59, p. 1.

[4] Pavel Vesa, *Protopopiatele arădene. Istoric și evoluție (1701-1918)*, în: „Teologia”, Arad, an VII, 2003, nr. 1, pp. 147-148 (n. 41), 151; Florin Dobrei, *Protopopiatele hunedorene – scurte considerații istorice*, în: Daniel Buda, Dragoș Boicu (coord.), *Fides et Sapientia. Studii în onoarea Părintelui nostru Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr*, Editura Andreiana, Sibiu, 2021, pp. 653-681.

„În 2 l[una] c[urentă: iulie 1924 n.n.] s-a întrunit, la Palatul Regal, comitetul serbărilor pentru aniversarea a o sută de ani de la naşterea eroului naţional Avram Iancu. Cum am anunţat, «Asociaţiunea [Asociaţiunea Transilvană pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român: ASTRA n.n.]» a luat hotărârea de a se prăznui, cu mare fast, centenarul naşterii lui Avram Iancu. Şedinţa s-a ţinut în sala bibliotecii Palatului şi a fost prezidată de rege. Comitetul a fixat programul serbărilor, care se vor începe la 30 August şi vor dura patru zile. La toate solemnităţile vor participa suveranii, membrii familiei princiare, întreg guvernul, reprezentanţii corpurilor legiuitoare şi ai corpurilor constituite. De asemenea, vor lua parte numeroase delegaţiuni de săteni din fiecare judeţ al Munteniei, Moldovei, Olteniei, Bucovinei, Ardealului şi Basarabiei.

În ziua de 30 August serbările vor începe cu desvelirea monumentului ridicat lui Avram Iancu la Cluj. După aceasta, suveranii, guvernul şi invitaţii vor pleca la Ţebea, lângă Baia de Criş, unde e îngropat Avram Iancu. Aici se va oficia slujba religioasă şi se va da o masă săracilor. După-ameazi va defila un convoi etnografic, aranjat de locuitorii din Valea Crişului.

Suveranii şi invitaţii vor pleca apoi la Vidra de Sus, la casa lui Avram Iancu. Aici, prin îngrijirea «Asociaţiunii», s-a construit, alături de casa lui Avram Iancu, un muzeu cu obiectele rămase de la marele erou naţional, o casă culturală naţională pentru ţăranii din Vidra de Sus şi Vidra de Jos. În faţa casei lui Avram Iancu s-a construit un mic hotel pentru vizitatorii acestui centru al moţilor. Înaltul cler va oficia parastas la casa lui Avram şi va sfinţi muzeul şi casa culturală. După terminarea serbărilor de la Vidra de Sus toţi oaspeţii vor pleca la Câmpeni, la Adunarea generală. Prima şedinţă va fi prezidată de rege. Pe unul din platouri se va construi o mare sală pentru serbări populare, concerte şi reprezentaţii de teatru cu artiştii Teatrului Naţional din Bucureşti. După terminarea serbărilor suveranii şi oaspeţii vor face o excursiune pe Muntele Găina, unde, pe piscul cel mai înalt, se va ridica o troiţă de peatră în amintirea lui Avram Iancu.

Cu această excursiune serbările iau sfârşit. În vederea acestei comemorări, «Asociaţiunea» din Ardeal a îngrijit să se tipărească biografia lui Avram Iancu. Această carte, care va fi scrisă de dl. Silviu Dragomir[5], va cuprinde

[5] Silviu Dragomir, *Avram Iancu*, Institutul de Arte Grafice „România Nouă", Bucureşti, 1924, 135 p.

datele culese în Biblioteca din Viena şi Budapesta şi se tipăreşte de Casa Şcoalelor”[6].

Două săptămâni mai târziu, în paginile aceleiaşi gazete ecleziastice arădene era tipărit programul detaliat al manifestărilor, precedat de o motivaţie a organizării acestora:

„Se împlinesc acum o sută de ani de la naşterea lui Avram Iancu, bărbatul care a organizat şi a condus, cu incomparabilă glorie, revoluţia noastră naţională din anii 1848-1849. Faptul acesta oferă naţiunei române prilejul să-şi manifeste gratitudinea faţă de eroul neînvins al sbuciumărilor pentru libertatea naţională, legendarul «Crai al Munţilor», care de două ori a murit, grăbind învierea neamului nostru. În temeiul hotărârii din 28 Septemvrie 1923, Nr. 526, a comitetului său central, «Asociaţiunea pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român» (Astra) din Sibiiu, sub înaltul patronaj al Majestăţii Sale Regelui şi cu largul concurs al guvernului ţării, aranjează această centenară comemorare în regiunea istorică unde s-a petrecut revoluţiunea victorioasă şi vieaţa prea dureroasă de apoi a lui Avram Iancu, la Baia de Criş (locul morţii), la Ţebea (mormântul lui Iancu), pe muntele Găina, în preajma căruia trăeşte neamul viteaz al moţilor, la Vidra de Sus (casa de naştere a lui Iancu), la Câmpeni, centrul revoluţiunii, şi la Cluj, capitala Ardealului şi oraşul unde se va ridica cea dintâi statuie a gloriosului erou. Programul acestor serbări este următorul:

Ziua I: Joi, în 28 August, Adormirea Născătoarei de Dumnezeu (Sf[ânta]ta Maria). În toate bisericile ortodoxe şi unite române din România întreagă se oficiază parastas pentru odihna sufletului răposatului în Domnul Avram Iancu. Se vor rosti atunci pretutindeni cuvântări potrivite şi se vor aranja festivale creştineşti întru pomenirea eroului nostru naţional.

Ziua a II-a: Sâmbătă, în 30 August. La Baia de Criş şi Ţebea.

1. Ora 13.10. Sosirea la Baia de Criş şi primirea aci a Comitetului Central al «Asociaţiunii».
2. Ora 14. Masă comună.
3. Ora 17. Comitetul Central al «Asociaţiunii» vizitează mormintele de la Ţebea şi încununează aci mormântul lui Avram Iancu, al prefectului Ioan Buteanu, al tribunului Simion Groza şi ale eroilor căzuţi în războiul cu ungurii la 1919, cari au fost înhumaţi acum, în zilele din urmă, în preajma

[6] [Redacţia], *Centenarul lui Avram Iancu*, în: „Biserica şi Şcoala”, Arad, an XLVIII, 1924, nr. 28, pp. 5-6.

mormântului lui Avram Iancu. Discurs comemorativ de către delegatul «Asociațiunii».
4. Ora 20. Conferință despre Avram Iancu în sala mare a hotelului de la Baia de Criș. Cină comună a oaspeților sosiți.
Ziua a III-a: Duminecă, în 31 August.
a) La Baia de Criș:
1. Ora 8-9 dimineața. Desvălirea bustului lui Avram Iancu şi a plăcii comemorative de la casa unde a murit, în prezența Ministrului Cultelor și Artelor și a Prezidentului «Asociațiunii».
2. Ora $9^{1/2}$. Primirea la gara din Baia de Criș a Suveranului și a Familiei Regale.
b) La Țebea:
1. Ora $10^{1/2}$-12. Serviciul divin (parastas) la mormântul lui Avram Iancu, oficiat de Mitropolitul Ardealului, Nicolae. Discursuri: Mitropolitul Ardealului Dr. Nicolae Bălan, Ministrul Cultelor și Artelor, d-1 Alex[andru] Lăpedatu, și un delegat al tinerimei universitare din Transilvania.
2. [Ora] 12-1. Masa oficială. Cuvântarea d-lui preşedinte al Consiliului de Miniștri și răspunsul Maiestății Sale Regelui. Pe câmpul dinaintea cimitirului se dă pomană și se țin cuvântări ocazionale pe grupuri, de un ardelean, un bucovinean, un basarabean, muntean și un moldovean.
3. Ora $1^{1/2}$-$4^{1/2}$. Drumul de la Țebea la Câmpeni, cu scurte opriri la Brad și Abrud.
c) La Câmpeni:
1. Ora $4^{1/2}$. Primirea Majestății Sale Regelui și a Familiei Regale.
2. Ora $5^{1/2}$-7. Ședința festivă a «Asociațiunii» pentru comemorarea lui Avram Iancu, prezidată de Rege, cu următorul program: Salutul prezidentului «Asociațiunii». Răspunsul Suveranului. Conferința d-lui Dr. Silviu Dragomir, profesor la Universitatea din Cluj, despre Avram Iancu. Cuvântările omagiale ale Mitropolitului Primat Dr. Miron Cristea, Mitropolitul[ui] Blajului, Dr. Vasile Suciu, și delegatul[ui] Academiei Române. Cuvântul de încheiere și mulțumire al prezidentului «Asociațiunii».
3. Ora 9-11. Reprezentarea piesei «Doamna Munților» (episod din revoluția de la 1848 în Munții Apuseni) de I[on] U. Soricu, prin artiștii Teatrului Național de la București.
Ziua IV-a: Luni, în 1 Septemvrie. Pe Muntele Găina și la Vidra.

1. Ora 8. Plecarea de la Câmpeni la Vidra.
2. Ora 9-11. Urcarea (călare şi pe jos) pe vârful Muntelui Găina.
3. Ora 11$^{1/2}$-2. Sfinţirea crucii comemorative prin protopopul locului, părintele Iosif Gomboş. Conferirea numelui de «Avram Iancu» Batalionului de Munte din Abrud, cetirea decretului regal şi cuvântarea Ministrului de Războiu, General [Gheorghe] Mărdărescu, şi răspunsul Regelui. Masă câmpenească şi serbare populară.
4. Orele 2-4. Coborârea la Vidra, la casa Iancului.
5. Ora 4-5. Inaugurarea muzeului «Avram Iancu». Serviciul divin oficiat de Episcopul Clujului, Nicolae Ivan. Cuvântarea Episcopului şi a Prezidentului «Asociaţiunii».
6. Ora 5-6 întoarcerea la Câmpeni.
7. Ora 6-8. Drumul de la Câmpeni la Turda.

Ziua a V-a: Marţi, în 2 Septemvrie. La Cluj.

1. Ora 10$^{1/2}$. Recepţia Regelui şi a familiei regale.
2. Ora 11-12. Omagiile reprezentanţilor autorităţilor, confesiunilor şi diferitelor corporaţiuni în localul Prefecturei.
3. Ora 12-12$^{1/2}$. Serviciul divin oficiat de Episcopul Clujului la locul rezervat pentru ridicarea statuei lui Avram Iancu.
4. Ora 12$^{1/2}$. Revista militară.
5. Ora 1$^{1/2}$. Masă oficială.
6. Ora 3. Plecarea Majestăţii Sale Regelui şi a Familiei Regale"[7].

La final se dădeau viitorilor participanţi câteva sfaturi utile: „Pentru orientarea onoratului public ţinem să observăm că între Baia de Criş (Ţebea) şi Abrud-Câmpeni nu există legătură cu calea ferată, ci transportarea se poate face numai prin vehicule, în cazul de faţă numai cu automobile, fiindcă trăsuri nici nu se află decât numai în număr minimal şi apoi cu trăsura ar necesita călătoria 6 oare. Deci cei ce nu pot uza de automobile nu vor putea lua parte şi la serbările de la Ţebea şi la cele din Câmpeni şi Vidra. Publicul va trebui deci să aleagă. Unii vor lua parte la serbările din Baia de Criş şi Ţebea, alţii la acelea din Câmpeni şi iarăşi alţii la acelea din Cluj. Comitetul va încerca tot posibilul pentru angajarea de autobuse între Ţebea, Câmpeni

[7] Vasile Goldiş, *Programul comemorării lui Avram Iancu*, în: „Biserica şi Şcoala", Arad, an XLVIII, 1924, nr. 33, pp. 3-4. Acelaşi succint program s-a editat şi în paginile periodicului arhidiecezan sibian: [Redacţia], *Comemorarea naşterii lui Avram Iancu. Programul serbărilor*, în: „Telegraful Român", Sibiu, an LXXII, 1924, nr. 56-57, p. 2.

și Vidra, cu prețuri moderate. Și în acest caz însă numărul persoanelor cari vor putea fi transportate va fi foarte redus. Aviz va urma mai târziu. Muntele Găina nu se poate urca decât călare ori pe jos, iară comunicația între Câmpeni și Vidra, de unde se urcă Muntele, iarăși nu se poate face decât cu automobile ori cu trăsuri.

La Baia de Criș (Țebea și Brad) se poate călători cu trenul, prin Arad. Recomandăm ca doritorii de a participa să fie în Arad sâmbătă (în 30 August) dimineața, la orele 7, de unde pleacă spre Baia de Criș mai multe trenuri, începând cu orele 7-9 dimineața. La gările din Baia de Criș și Brad oaspeții vor fi așteptați de către delegații comitetelor de aranjare și vor fi încartiruiți în Baia de Criș, Țebea, Brad și Rișca. Toate aceste localități au locuitori puțini și astfel confortul va lăsa mult de dorit. Duminecă, în 31 August, des de dimineață, va pleca din Arad și unul ori două trenuri speciale. Itinerarul acestor trenuri se va publica mai târziu. Cu automobilul calea cea mai apropiată la Țebea este prin Deva – Brad ori prin Alba Iulia, Zlatna și Abrud. Tot pe aici este accesul cel mai ușor cu automobilul și la Câmpeni – Vidra. La Câmpeni se poate călători cu trenul de la Câmpia Turzii (Ghiriș), care zace pe linia principală București – Cluj. De la Câmpia Turzii comunică de la fiecare tren al liniei principale un alt tren la Turda, de unde se face călătoria la Câmpeni – Abrud cu un tren îngust. Acest tren pleacă de la Turda spre Abrud zilnic la orele 6.30 și 11.45 înainte de amiazi. În ziua de Duminecă, probabil, vor pleca des de dimineață de la Turda la Abrud și alte trenuri speciale. Avizul despre aceste trenuri se va da mai târziu.

În zilele din 28 August până în 3 Septemvrie, toți călătorii cari merg la serbări vor beneficia, fără nici o altă legitimație, de o reducere de 75% a prețurilor. Doritorii, cari vor să participe, se vor anunța cât mai curând posibil comitetelor de încartiruire și anume pentru Baia de Criș și Țebea la adresa Dr. Nerva Oncu, advocat în Baia de Criș, și pentru Câmpeni – Vidra la protopopul Iosif Gomboș, președinții comitetelor de aranjare. Mulțimea, căreia nu i s-ar putea rezerva locuințe în Câmpeni și Abrud, va fi adăpostită în corturile militare, dislocate în preajma Câmpenilor. Din ședința comitetului central al «Asociațiunii», ținută la Sibiiu, în 18 August 1924”[8].

Conform programului, „serbările pentru comemorarea lui Avram Iancu s-au început în ziua de S[fân]ta Maria (Adormirea Maicei Domnului)”, când

[8] V. Goldiș, *Programul comemorării lui Avram Iancu...*, pp. 4-5.

„în toate bisericile ortodoxe și unite române din întreagă România s-a oficiat un parastas pentru odihna sufletului lui Avram Iancu. N-a fost localitate românească unde să nu se fi rostit cu toată pietatea, la slujba bisericească, numele eroului. Cuvântări ocazionale, de pe amvon și în casele naționale, au completat momentele de reculegere sufletească”[9]. În Ardeal, „aceste parastase au luat caracterul unor manifestări naționale, preoții ținând cuvântări comemorative despre viața și faptele Craiului Munților. Reprezentanții autorităților civile și militare au luat parte pretutindeni la aceste parastase, organizându-se totodată serbări educative pentru tineret și popor”[10]. Și la Arad, „în 15/28 l[una] c[urentă: august 1924 n.n.], la finea Sfintei Liturghii, s-a oficiat, în biserica catedrală, parastas în memoria eroului Iancu, de 6 preoți. A fost de față P. S. Sa D. Episcop [Ioan Ignatie Papp (1903-1925) n.n.], D. Prefect [Ioan] Georgescu și alte notabilități. A vorbit însuflețit D. D. Dr. T[eodor] Botiș, director la Seminar, și Tudor Popescu, secretar la «Societatea Ortodoxă a Femeilor Române»”[11].

Festivitățile propriu-zise sunt redate apoi, pe larg, în presa vremii; vom zăbovi doar asupra evenimentelor organizate în spațiul hunedorean, la Baia de Criș și Țebea. Astfel, încă de „vineri seara, în 29 August, Î. P. S. Sa Mitropolitul nostru Nicolae a plecat din Sibiu cu trenul, peste Arad, însoțit de D-nii Mateiu Voileanu, Dr. George Proca, Dr. Andreiu Gâlea, Pompeiu Morușca, Virgil Nistor și Vasile Bucur. Tot cu acest tren au plecat și membrii Comitetului central al «Asociațiunii», Dr. Gheorghe Preda, Dr. I[oan] Lupaș, Dr. Vasile Bologa și Romul Simu”. În ziua următoare, sâmbătă, 30 august 1924, „la marginea Protopopiatului Zarand, în Vața [de Jos], Î. P. S. Sa a fost salutat, în numele Zarandului, de preoți Iosif Comșa, Al[exandru] Fugătă și D-nul Dr. Ioan Radu, directorul Liceului «Avram Iancu» din Brad”. La „ora 2 d[upă-]a[miază] au sosit la gara Baia de Criș. Pe peronul gării, frumos decorată, înaltul prelat și comitetul «Asociațiunei» erau așteptați de presidentul «Asociațiunei», Vasile Goldiș, de clerul îmbrăcat în ornate din Protopopiatul Zarandului, în drunte cu protopopii Pompiliu Piso [al Zarandului] și Constantin Moldovan [al Hălmagiului], de prefectul județean Dr.

[9] [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu. 100 de ani de la nașterea lui*, în: „Transilvania”, Sibiu, an LV, 1924, nr. 8-9, p. 283.

[10] [Redacția], *Parastasele pentru Avram Iancu*, în: „Telegraful Român”, Sibiu, an LXII, 1924, nr. 60-61, p. 6.

[11] [Redacția], *Parastas pentru Avram Iancu*, în: „Biserica și Școala”, Arad, an XLVIII, 1924, nr. 34, p. 6.

Gheorghe Dubleș, de presidentul despărțământului «Asociațiunei», Dr. N[erva] Oncu, și de numeros public”[12].

După ce „le-a cântat o fanfară militară”[13], înaltul ierarh ardelean „a fost bineventat în numele clerului și poporului de protopopul [Pompiliu] Piso, în numele «Asociațiunii» de Dr. N[erva] Oncu, iar în numele administrației, de G[heorghe] Dubleș. [...] Tuturor oratorilor le-a răspuns Î. P. S. Sa prin frumoase cuvinte, accentuând că, cu sufletul plin de adâncă emoție, și-a îndreptat pașii către acest pământ, care păstrează scumpele osăminte ale marelui nostru erou național Avram Iancu: «Ne vom pleca sufletul înaintea acestui mormânt, pentru ca să aducem toată admirația pe care întreg poporul românesc, de la o margine până la cealaltă a țării astăzi întregită, i-o păstrează și-i vom arăta profunda noastră recunoștință pentru devotamentul cu care s-a făcut una cu soarta întregului neam, pentru jertfa adusă de dânsul și pentru toată dragostea nețărmurită a lui, prin care ne-a scos la libertate. Deasupra mormântului lui plutește atmosfera libertății de care a fost însuflețit, arătând, prin măreția sufletului său, că dacă stăpânii lumii pot să omoare trupul și ce este material în noi, sufletul nu-l pot nimici și nu îl pot împiedeca în avânturile și aspirațiile către idealuri, cari au făcut să vibreze sufletul său. Am venit și ca să mă plec înaintea Celui Atotputernic, să mă smeresc în rugăciuni către Dumnezeu, mulțumindu-i că, în vremile grele din 1848, S-a milostivit să ne trimită un suflet atât de mare și neprihănit ca Avram Iancu, carele să fie exponentul întregului nostru popor. Dați-mi voie ca, în numele meu, în numele Bisericii, ca și în numele Comitetului central al «Asociațiunii» să vă mulțumesc din toată inima pentru primirea pe care ne-ați făcut-o și rog pe bunul Dumnezeu ca în sufletele întreg poporului nostru, de la o graniță până la cealaltă, să pogoare iubire, pentru că iubirea de neam este pârghia și garanția cea mai sigură pentru dezvoltarea și prosperarea neamului nostru în lume. Dumnezeu să vă binecuvânteze!»”. Apoi mitropolitul ardelean „a mers cu automobilul la Țebea, descindând în casa parohului local, [Ioan] Indreiu, în nemijlocita apropiere de biserică și de mormântul eroului nostru național, Avram Iancu”[14].

[12] [Redacția], *Centenarul nașterii lui Avram Iancu*, în: „Telegraful Român”, Sibiu, an LXII, 1924, nr. 60-61, p. 1.

[13] [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, pp. 284.

[14] [Redacția], *Centenarul nașterii lui Avram Iancu...*, p. 1.

În aceeași zi, „la orele 17 (5), au întreprins membrii Comitetului central, împreună cu ceilalți oaspeți și cu localnicii, un pelerinaj la mormântul de la Țebea (distanța e de 2 km)”[15]. Cu acest prilej, „președintele «Asociațiunii», V[asile] Goldiș, a depus din partea acestei instituții de cultură o frumoasă coroană din frunze de stejar cu panglici tricolore pe crucea de piatră a marelui erou, însoțind gestul acesta pios de o frumoasă cuvântare, în care arată dorința ce o are poporul nostru de pretutindeni să cinstească memoria morților lui mari: «Un popor nepăsător față de mormintele carii reamintesc falnica glorie străbună nu are dreptul la viață!». S-a urcat apoi la tribună profesorul [Ioan] Lupaș, ale cărui cuvinte duioase pentru amintirea memoriei a acelora care s-au jertfit pentru libertatea poporului au stors lacrămi auditorului [...]. În urmă, dl. președinte al «Asociațiunii», [Vasile Goldiș], ține să învie în inima auditorului memoria Eroilor tovarăși de luptă ai lui Iancu și schițează faptele săvârșite de prefectii Ion Buteanu și Simion Groza, care se odihnesc alături de marele lor căpitan”. Seara, „la ora 8, profesorul S[abin] Oprean de la Cluj, un distins fiu al Zărandului, a ținut în sala hotelului local [din Baia de Criș n.n.] o conferință instructivă în fața unui public numeros de intelectuali și popor, tratând despre începutul evenimentelor din 1848, despre luptele românilor din munți și priceperea militară a lui Iancu, cu care a înfrânt armate regulate puternice”[16].

Tot în Baia de Criș, „duminecă, în 31 August, la ora 8 dimineața (...), în apropierea gării, într-o piațetă, așteaptă, învălit în pânză, bustul lui Iancu, desvelirea”. După slujba parastasului, săvârșită de protopopii Pompiliu Piso și Constantin Moldovan, la care „au luat parte comitetul «Astrei», în frunte cu președintele ei, dl. V[asile] Goldiș, vreo câțiva membri ai guvernului, lume oficială și mulți oaspeți sosiți din mari depărtări, a rostit președintele «Astrei» o cuvântare, în care a adus prinos de laudă, în numele Comitetului central al «Asociațiunii», marelui dispărut. A urmat dl. [Alexandru] Lapedatu, ministrul Artelor, care, în numele guvernului, a ținut să ia parte la această primă manifestație din șirul de manifestații în onoarea lui Avram Iancu. În mijlocul uralelor generale a căzut mai apoi pânza de pe bustul lui Iancu, o operă a sculptorului bănățean [Romulus] Ladea”. Mulțimea a pornit apoi spre „locul unde a murit Iancu”[17]. Acolo s-a desfășurat o altă festivitate,

[15] [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, pp. 284-285.
[16] [Redacția], *Centenarul nașterii lui Avram Iancu...*, pp. 1-2.
[17] [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, pp. 285-286.

anume „desvelirea unei plăci comemorative, făcută de Ministerul Cultelor. Placa are următoarea inscripție: «În proprietatea acestei case s-a stins din viață, la 10 Septemvrie 1872, gloriosul conducător militar al românilor ardeleni în revoluția anilor 1848-49, Avram Iancu. S-a așezat această placă comemorativă în anul 1924, cu prilejul serbării centenarului nașterii sale, de către populația românească pioasă și recunoscătoare din Baia de Criș»"[18].

În continuare, „publicul a trecut în halta Țebea, spre a lua parte la primirea membrilor guvernului. Această haltă va primi pe viitor numele de halta «Avram Iancu». În împrejurimile gării și pe tot parcursul spre cimitirul din Țebea, care se găsește la vreo 400 metri de gară, stau mii de oameni, veniți chiar din depărtate părți ale Ardealului să primească pe regele lor, care vine să cinstească memoria Iancului. Sătenii sunt toți în haine de sărbătoare: costume naționale de o varietate care farmecă ochiul. La 9 și un sfert trenul ministerial sosește în gară. Din el coboară d-nii Ioan I. C. Brătianu, președintele Consiliului [de Miniștri], dr. [Constantin] Angelescu, G[heorghe] Mârzescu, general [Arthur] Văitoianu, general [Gheorghe] Mărdărescu, N[icolae] N. Săveanu, N[icolae] D. Chirculescu, general [Traian] Moșoiu, Richard Franasovici, G[heorghe] Tătărăscu și G[heorghe] Cipăianu. Tot cu trenul ministerial au sosit și Î. P. S. Arhiepiscopul Gurie [Grosu al Chișinăului] și Episcopul [Lucian] Triteanu [al Romanului], d-nii M[ihail] Ferechide, președintele Senatului, și M[ihail] Orleanu, președintele Camerii [Deputaților]. Înaintea trenului ministerial a sosit în gara Țebea trenul special, care a plecat din București sâmbătă, la 8 dimineața. Cu trenul special a sosit un mare număr de senatori și deputați, ofițeri generali și toate persoanele oficial invitate. Ataşatul militar al Franței, d'Huturéres, a ținut să ia parte la aceste sărbătoriri. Tot cu trenul special a sosit și dl. general [Constantin] Presan"[19].

La scurt timp, anume „la ora 10 dimineața, a sosit trenul regal, aducând Familia Regală cu suita și o mulțime de oaspeți, la gara din fața cimiterului Țebea, gară căreia i se va zice, de aici înainte, «Avram Iancu». Onorurile au fost date de o companie a Regimentului 31 de Inf[anterie], cu muzica. M. S. Regele a primit raportul dlui. general [Dănilă] Papp, comandantul corpului VI de Armată, și a trecut în revistă generală compania de onoare. În suită se aflau: M. Sa Regina, A. A. L. L. R. R. Principele Moștenitor [Carol] și Prin-

[18] [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni și Vidra*, în: „Biserica și Școala", Arad, an XLVIII, 1924, nr. 35, p. 1.

[19] [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni și Vidra*, p. 1.

cipesa Ileana, A. S. Principele de Hohenlohe, A. S. Principesa Maria a Rusiei, cu Mareşalul Curții, Maiestrul Vânătorilor Regale, dl. Antoniu Mocsony, Doamna de onoare și adjutanții de serviciu. În fruntea celor ce au primit pe Suverani au fost: Î. P. S. S. Mitropolitul Primat [Miron Cristea], Î. P. S. S. Arhiepiscopul Chișinăului, Gurie [Grosu], Preşedintele Consiliului de Miniștri [Ioan I. C. Brătianu], membrii guvernului, Preşedintele «Astrei» [Vasile Goldiș] cu membrii din Comitetul central, dl. General [Alexandru] Averescu, dl. gen. adj. [Constantin] Presan, dnii. generali inspectori de armată, dl. Octavian Ooga, ca reprezentant al «Academiei Române» etc. etc. Dl. prefect al județului Hunedoara [George Dubleș n.n.] a bineventat pe Suverani. M. S. Regele l-a asigurat de sentimentele de dragoste ce păstrează pe seama vechei și totuși tinerei populațiuni a moților. Cu toții au pornit mai apoi, pe jos, spre mormântul lui Avram Iancu. Mulțimea, adunată în număr neobișnuit de mare, a aclamat frenetic pe Suverani, aruncându-le flori în cale. În fața mormintelor au fost întâmpinate Majestățile Lor și Altețele Lor Regale de Î. P. S. Sa Mitropolitul Dr. Nicolae Bălan al Ardealului, cu crucea și cu Evanghelia. M. M. L. L. au luat loc pe o tribună specială, construită lângă mormânt, la dreapta cu membrii guvernului și persoanele oficiale, la stânga cu dnii. generali inspectori și comandanți de corpuri de armată”[20].

Urmează alte descrieri: „Cimitirul în care-și doarme somnul de veci eroul Munților este împrejmuit cu ziduri puternice. Mormântul eroului este cum nu se poate mai simplu. O cruce înaltă la cap. Este mormântul eroului de la 1848, locul unde zac osemintele celui care, în marele registru de la Soc[ietatea] «Mormintele Eroilor», trecut primul, este însemnat: «Avram Iancu, comandant suprem al legiunilor române din Transilvania la 1848». La stânga bisericei este gorunul lui Horia, martirul primei revolte românești din Ardeal. În gorunul secular s-a făcut, cu decenii în urmă, o scorbură, care a fost umplută cu beton anul trecut. Pe o tăbliță albă, în formă de elipsă, este scris: «Gorunul lui Horia». În dreapta și în stânga mormântului eroului sunt mormintele a doi tribuni ai lui, Buteanu și Groza, și mormintele unui ofițer și unui soldat, morți în războiul întregirei neamului. Tot în cimitir s-au adunat și așezat într-o minunată terasă, în amfiteatru, rămășițele soldaților noștri căzuți în război în această regiune. Cimitirul întreg e o mare de flori”[21]. Este „închis cu un zid de piatră și cărămidă, având două porți. De la poarta prin-

[20] [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, p. 286.
[21] [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni și Vidra...*, p. 1.

cipală duce un drum nou, de 291 metri linie dreaptă, peste şoseaua naţională Brad – Arad, până la linia ferată Brad – Arad, unde s-a ridicat halta cea nouă: «Avram Iancu». Nu departe de cimitir s-a ridicat un pavilion durabil, unde să se adune poporul de serbători, în zi de joc”[22].

Referitor la acelaşi cimitir, dintr-un articol tipărit în aceeaşi perioadă în paginile *Telegrafului Român* de la Sibiu aflăm următoarele: „Împlinindu-se o sută de ani de la naşterea lui Avram Iancu, s-au luat măsuri ca cimitirul modest de la Ţebea să fie schimbat într-un cimitir de onoare ale eroilor, purtând numele de «Avram Iancu». În acest scop s-au făcut următoarele lucrări. În 15 August 1924 au scos din groapă, din cimitirul comunei Rovina, pe tribunul [Simeon] Groza, fost preot în acea comună, şi osămintele lui le-au dus la Ţebea. Urmează să se facă acelaşi lucru cu osămintele lui [Ioan] Buteanu, fost soţ de arme al lui Iancu, prefect al Zarandului, pe care ungurii l-au prins mişeleşte în Abrud şi l-au spânzurat, iar corpul lui se află în Gurahonţ. Tot la Ţebea a fost adus şi un însemnat număr de eroi, căzuţi în luptele mai nouă pentru unirea neamului. Despre aducerea eroilor acestora la Ţebea, «Libertatea» din Orăştie ne comunică câteva amănunte, şi anume, pentru ca Iancu să nu mai fie singur şi departe de cei de un suflet cu el, comitetul de prefacere a cimitirului a hotărât să aducă lângă el, de-a dreapta şi de-a stânga lui, pe doi din tribunii sau generalii lui, iar în jurul lor, în cimitirul lărgit, 72 eroi de dată mai nouă, care au murit în luptele războiului din urmă. La anul 1872 a murit Iancu, 72 de eroi ai războiului din urmă au să-i încongioare mormântul scump de la Ţebea. În acest scop s-a dat însărcinare Societăţii «Mormintele Eroilor» să caute pe cei 72 de eroi şi Societatea a găsit printre eroii români căzuţi la întâia intrare a României în Ardeal, în luptele de la Petroşeni, Petros, Vulcan, dintre care mulţi erau îngropaţi în cimitirul român ortodox din Orăştie, căci fuseseră aduşi ca greu răniţi în spitalul de aici, unde au murit. Un trimis al Societăţii «Mormintele Eroilor», dl. căpitan Ioan Iorga, a venit la Orăştie şi a aflat aici 70 de soldaţi români căzuţi în acele lupte, avându-şi aci numele pe crucile de la capetele lor şi numărul regimentului din care făceau parte şi scrişi în protocoalele parohiei ortodoxe, care a îngrijit de înmormântarea lor. Acum s-a început desgroparea lor, pentru a fi duşi şi aşezaţi lângă marele lor înaintaş în luptele cu acelaşi scop sfânt, dezrobirea acestui neam, lângă Avram Iancu, la Ţebea. Desgroparea s-a făcut în zilele de 14 şi 15 Au-

[22] [Redacţia], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, p. 288.

gust, cu ajutorul soldaților din Regimentul 92 Infanterie din Orăștie, sub supravegherea Dlui. căpitan [Ioan] Iorga, trimisul Societății «Mormintele Eroilor». Rămășițele pământești ale fiecărui erou au fost cu grijă adunate și așezate în sicrioare mai mici, de 25 cm late și 75 cm lungi. Nu s-au aflat din 70 eroi morți decât 5-6 cari păreau întregi; toți ceilalți erau cumplit ciungăriți: unii îi lipsea o mână, altuia un picior ori amândouă picioarele, altuia capul crepat. Erau semnele groaznicei încăierări prin care au trecut ei în lupta cu dușmanul. În ziua de 16 August, la ora 9, s-a făcut o slujbă dumnezeească asupra tuturor sicrielor gata de plecare din acest loc prea ferit spre cimitirul de la Țebea, atrăgător prin strălucirea sufletului mare a lui Iancu, care are acum alături de sine și pe doi din tribunii săi mucenici, pe [Simeon] Groza și [Ioan] Buteanu, unul de-a dreapta, altul de-a stânga lui. Îndată lângă tribuni se află așezați cei doi ofițeri români ardeleni, căzuți în luptele cu ungurii la Tisa. Urmează, în laturi: Plut[onier] Popescu Nic[olae], Regimentul 58 Infanterie, din Vlădeni (Gorj); Sergent Miria Marin, Regimentul 41 Infanterie, din Maieș de Sus [recte: Măceșu de Sus (Dolj) n.n.]; Sergent Roiban Marin, Regimentul 41 Infanterie, din Plenița (Dolj); Caporal Chiriță Constantin, Regimentul 81 Infanterie, din Breasta (Dolj). După aceștia vin soldații. Dumnezeu să-i odihnească între aleșii Săi!"[23].

În ceea ce privește lăcașul de cult, închinat praznicului „Adormirii Maicii Domnului", edificat – potrivit pisaniei exterioare – „[...] la anul 1893-1896, în zilele [împăratului Franz Joseph I], a Î[nalt] P[rea] S[finției] Sale Arhiepiscopului și Metropolit[ului] Miron Romanul, din dania poporului credincios, fiind protopresbiter tractual Vasilie Damian, parohi locali Ioan Tisu și Ioan Jurca, epitropi Ioan Indreiu, Nicolae Ievuța și Ioan Ilieș, meșteri zidari Nicolae Sâr și Ioan Drâmborean din Alba Iulie" și sfințit „în 8 September și 9, 1896, prin metropolitul sus-numit"[24], acesta a fost „renovat pe dinafară, din prilejul serbărilor. Pe dinlăuntru se va ridica un iconostas nou, în primăvara anului 1925"[25].

La ora 11, la mormântul „Crăișorului Munților" din fața bisericii amintite se oficiază parastasul, de „o solemnitate într-adevăr de o rară emoțiune. Î. P. S. S. Mitropolitul Nicolae Bălan, înconjurat de 36 preoți, slujesc. Ni se arată că și la moartea Iancului au slujit tot 36 de preoți. Răspunsurile le dau un

[23] [Redacția], *În cimitirul de la Țebea. În jurul mormântului, lângă Iancu*, în: „Telegraful Român", Sibiu, an LXXII, 1924, nr. 58-59, pp. 3-4.
[24] Florin Dobrei, *Bisericile ortodoxe hunedorene*, Editura Eftimie Murgu, Reșița, 2011, p. 328.
[25] [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, p. 288.

cor impunător: corul Societăți studențești «Crișana» din Cluj. Tot acest cor execută apoi câteva melodii populare, între care «Marșul lui Iancu». După slujbă ia cel dintâi cuvântul Î. P. S. S. Mitropolitul Ardealului Nicolae Bălan"[26]. Pentru frumusețea mesajului transmis, inserăm aici, în întregime, discursul marelui ierarh transilvănean, oaspete al hunedorenilor în mai multe rânduri[27]:

„Sire,
Mărită Doamnă,
Altețe Regale,
Prea Sfințiile Voastre,
Domnilor Miniştri,
Iubită preoțime și iubit popor,

Ne-am adunat în jurul acestui mormânt, pentru ca să aducem prinosul de admirație, al nostru şi al întregului nostru popor, eroului național Avram Iancu. Ne plecăm frunțile înaintea mărimei sufleteşti a bărbatului care, sintetizând în ființa sa aspirațiile după libertate ale poporului său, s-a făcut într-un mod atât de strălucit, cu jertfa vieții sale, purtătorul lor. Răsărit din pătura vânjoasă a țărănimii noastre din munți, Avram Iancu a rămas în contact neîntrerupt cu bătăile inimii acesteia.

În sufletul lui, vibrând de durere la vederea suferinții fraților săi, s-a trezit, cu putere irezistibilă, strigătul după libertate al strămoşilor. Căci acest, strigăt isvorât din sentimentul superiorității noastre de rasă, care-şi reclama dreptul şi locul sub soare, n-a putut fi copleşit cu totul nici chiar în mijlocul celor mai apăsătoare asupriri din sufletele înaintaşilor noştri. Şi de câte ori Iancu, ieşind din casa părinților săi din Vidra de Sus, își rotea privirile pe culmile munților împrejmuitori, sufletul lui de vultur îşi lua sborul către acele înălțimi ale idealului poporului său, cari n-au putut fi strivite în obezile nedreptăților pământeşti. Astfel pregătit prin toată predestinația moşteniri-

[26] [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni și Vidra...*, pp. 1-2.

[27] A se vedea: Florin Dobrei, *Istoria vieții bisericești a românilor hunedoreni*, Editura Eftimie Murgu, Reșița, 2010, p. 392; Idem, *Bisericile ortodoxe hunedorene...*, passim; Idem, *O vizită canonică de acum un secol în Zarandul hunedorean*, în: „Dacia Creştină", Deva, an XII, 2022, nr. 3, pp. 58-63; Idem, *O vizită a mitropolitului Nicolae Bălan în părțile Hunedoarei*, în: „Dacia Creştină", Deva, an XIII, 2023, nr. 3, pp. 44-51.

lor seculare, n-a trebuit să sosească decât momentul potrivit pentru ca eroul nostru să intre în gloriosul său rol.

Și momentul sosi. Suflul ideilor de libertate din anul 1848, pornit din generoasele avânturi ale Franței, s-a abătut și asupra poporului de iobagi a românilor din Ardeal. Un aer proaspăt de primăvară făcu să încolțească din nou nădejdea vie în îndreptarea sorții lor. În asemenea clipe hotărâtoare, poporul nostru a avut totdeauna înțelepciunea de lipsă ca să se întoarcă în adâncurile conștiinții sale, să se mărturisească înaintea destinului său și, regăsindu-se în întregimea aspirațiilor sale, să-și croiască drumul de urmat în viitor. Așa a fost și atunci. Programul vestit în auzul lumii întregi pe Câmpia Libertății de lângă Blaj n-a fost numai o creațiune a purtătorilor de cuvânt din memorabila zi de 3/15 Mai, ci a fost plămădit din suferințele și frământările, din aspirațiile și revendicările celor 40.000 de țărani cari erau prezenți acolo și ale tuturor fraților lor, pe cari îi reprezentau în impunătoarea adunare.

Iancu eră de față, în fruntea moților săi, împrăștiind, prin cuvântul său hotărât și prin puterea cuceritoare a personalității sale, entuziasm și încredere. El vedea limpede că numai prin luptă și jertfă putea fi dusă la izbândă marea cauză a neamului. Și n-a stat un moment la îndoială cu privire la ceea ce era de făcut. Întors în munți, el chemă în jurul său poporul și-l organiză. La sunetul de alarmă al tulnicelor de prin toate satele și ascunzișurile munților se adunară roiuri de țărani împrejurul viteazului lor căpitan, sub ordinele lui se formă «loagărul» și se trezi vitejia străbună. Uneltele de lucru – aceste nedespărțite tovarășe de robie ale țăranului – se prefăcură dintr-odată în arme de luptă, ca să-și apere «sărăcia și nevoile și neamul».

De aici înainte și până la înfrângerea vrășmașului viața lui Iancu n-a fost decât un șir neîntrerupt de lupte și biruințe glorioase. Nici sfârșitul tragic al lui Horia, nici mulțimea dușmanului, nici lipsurile și mizeriile de tot felul n-au fost în stare să-i înfrângă curajul și să abată din calea biruințelor sale pe acest mare suflet de viteaz. Atunci s-a dovedit că dragostea de neam e cea mai înaltă școală a strategiei, iar spiritul de jertfă și devotamentul către dreptatea cauzei apărate sunt arme mai puternice decât plumbul puștilor și decât oțelul tunurilor. Hatvani, Kemény, Vasváry și toți cari au încercat ori au reușit chiar să pătrundă pentru o clipă în cetatea munților s-au izbit de vitejia dârză a lui Iancu.

Ca și în vremile cele grele ale trecutului, așa și de data aceasta munții au fost adăpostul sigur și cuibul din care șoimii moților lui Iancu n-au putut fi

scoşi. Iar tovarăşii lui de luptă – ca şi de altfel ai tuturor eroilor noştri naţionali – au fost cu deosebire preoţii. Cu crucea şi cu spada deopotrivă îşi apărau păstorii turma cu ale cărei nevoi s-au ştiut face una în toată bună vremea. Această împrejurare a stors de pe buzele poporului versul:

«Sus pe vârful dealului,
În tabăra Iancului,
De trei zile, de trei nopţi
Cânt-o sută de preoţi
Şi se roagă şi se-nchină
Pentru tabăra română».

Numele lui popa Balint, popa Groza, popa Vlăduţ, Fodorean, Gomboş şi a celorlalţi slujitori la altarul neamului din vremea aceea vor rămânea nedespărţite de a lui Iancu şi de luptele lui. Desigur şi anturajul acesta de «preoţi cu crucea în frunte» îi va fi inspirat încrederea neînduplecată în izbânda finală a cauzei pentru care lupta. Câtă revărsare de avânt era în această luptă o dovedeşte şi faptul că duşmanii lui Iancu nu odată au ajuns la acel punct de groază şi desnădejde, care li-a stors admiraţia pentru «popii» luptători în tabăra erpului nostru.

El însuşi a fost un luptător creştin, cu credinţă în dreptatea cea sfântă a lui Dumnezeu, pe care a voit să o coboare în mijlocul poporului său. La realizarea acestui ideal al său Iancu nu s-a pus la adăpost pe sine, jertfind numai pe alţii, ci a purtat el însuşi mai mult decât oricine povara sufletească şi trupească a marelui gând ce-l însufleţea. Iancu nu era omul care să se oprească la jumătatea drumului, când era vorba de fericirea neamului său. Astfel, el nu s-a ocupat numai de soartea românilor ardeleni, ci în sufletul lui a existat concepţia independenţii naţiunii întregi şi idealul unităţii naţionale, pe care o avem astăzi. În tabăra lui din munţi venise boierul Golescu şi înflăcăratul istoric Bălcescu, care purta în mintea sa planul istoriei lui Mihai Viteazul şi credinţa în reînvierea unităţii tuturor românilor. Cum îşi vor fi destăinuit unul altuia sufletele aceşti mari români, arzând de dragoste pentru binele neamului lor!

Dar, cu cât mai mare-i era avântul cu care s-a aruncat în luptă şi cu cât mai sinceră-i era încrederea în dreptatea cauzei pe care o apără, cu atât mai amară a fost desamăgirea ce a îndurat-o pe urmă nobilul suflet al lui Iancu.

Se pare că așa este întocmită rânduiala morală în lumea aceasta, ca jertfa nu prin răsplată omenească să triumfe, ci prin sămânța pe care ea o aruncă și o face să rodească în suflete. Și jertfa lui Iancu rodi. Dintr-însa se alimentă, ca dintr-un izvor cu apă întăritoare, conștiința națională, care avu să reziste împotriva ingratitudinei împăratului de la Viena și a năpăstuirii ungurești până în ceasul în care sosi și pentru noi dreptatea izbăvitoare a lui Dumnezeu. Minunată este arătarea aceasta a dreptății în istorie: Cum răsplătește ea suferința și face să rodească jertfa!

Iată, la o sută de ani de la nașterea marelui erou, în triumfătoarele accente ale marelui «Astăzi cu bucurie, românilor, veniți!», ne-am adunat din toate unghiurile patriei să-i aducem, la mormântul lui, vestea cea bună a libertății și a întregirii neamului! Și iată gloriosul nostru Rege liberator, care a prezidat marea jertfă a izbânzii, îi aduce prinosul recunoștinții, care i-a fost refuzat în viață. Pătrunși de emoția acestei clipe înălțătoare, Vă rugăm, Majestate, să primiți omagiul dragostei și al profundului nostru devotament ce Vi-l păstrăm ca împăratului dreptății noastre! Duhul lui Iancu rămână de-a pururi in inima poporului nostru, ca o întărire pentru cei șovăielnici, ca o neînfricată împintenare spre jertfă a tuturora și ca o călăuză bună în vremile grele de cari nu este scutită soartea niciunui popor. Cu el să ne umplem inimile și, închinându-ne înaintea umbrei marelui erou, să-i zicem:

«Iancule mare,
Bravule, tare,
Cu noi să fii!»"[28].

Festivitatea a continuat. I s-a dat cuvântul academicianului Alexandru Lapedatu, ministrul Cultelor și Artelor, cuvânt din care spicuim: „Abea a trecut o jumătate de veac de când s-a stins, în pământul pe care stăm azi cu respect și admirație, sufletul zdrobit prin decepții și suferințe al celui mai de seamă reprezentant al generațiunii de revoluționari români ardeleni de la 1848, al lui Avram Iancu, și iată idealul pentru care el a luptat cu eroism fără de seamă, libertatea națională și independența politică a românilor din Transilvania, a fost ajuns. Și a fost ajuns așa cum îl afirmau chiar și conducătorii poporului nostru de la jumătatea secolului trecut, adecă pentru tot ne-

[28] [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, pp. 288-291; [Redacția], *Centenarul nașterii lui Avram Iancu...*, pp. 2-3.

amul, de la Nistru până la Tisa. Ce mari şi epocale evenimente şi prefaceri într-un timp relativ atât de scurt, săvârşite numai prin opera priceputǎ şi continuă a trei generaţiuni succesive de luminaţi şi inimoşi patrioţi, cari, deşi despărţiţi prin graniţe politice, au lucrat totuşi într-un cuget şi-o simţire, cu devotament şi încredere, pentru dobândirea aceloraşi bunuri comune şi aceloraşi năzuinţe ideale, operă la care s-a adăugat apoi jertfa de sânge pe care neamul întreg a adus-o pe altarul patriei mume, atunci când ceasul acţiunii războinice pentru realizarea unităţii noastre naţionale a sunat. Azi idealul pe care legionarii dârji şi viteji ai lui Avram Iancu îl coborâseră neîmplinit în mormântul amarniciei lor decepţiuni şi pe care l-au râvnit cu pasiune toţi cei ce s-au pus în slujba lui de atunci încoace este o realitate, o măreaţă şi definitivă realitate, iar vremea prorocită a apoteozei de recunoştinţă pentru nemuritorul Erou al luptelor pentru libertatea naţională ale poporului român ardelean a sosit”[29].

Vorbeşte apoi, „în numele tinerimei universitare, dl. Nicolae Bută, licenţiat al Universităţei din Cluj şi autor al unei monografii asupra lui Avram Iancu[30], premiată si publicată de institutul de istorie naţională de sub conducerea profesorilor universitari Al[exandru] Lapedatu şi I[oan] Lupaş”. Acesta „aduce prinosul de admiraţie a tinerimei universitare, care înţelege să ia drept pildă viaţa de adâncă dragoste de ţară a marelui erou naţional”. Spicuim din nou: „Românimea de pretutindeni, setoasă de cât mai multe acte de dreptate, întârziate de vitregia vremilor trecute, a alergat azi la monumentul aceluia care, fără zăbavă prea multă, poate fi numit temperamentul revoluţiei noastre de la mijlocul veacului trecut, la mormântul neuitatului erou naţional Avram Iancu. Închinarea naţiunei întregi la mormântul celui dispărut are, fără îndoială, o îndoită semnificaţie. Se săvârşeşte prin aceasta un act de recunoştinţă naţională, pe care-l datoram de mult unui mucenic al ideii naţionale, iar acest act e, în acelaşi timp, şi un prilej de fericite îndemnuri pentru timpurile de faţă [...]. Şi acum mă întorc cătră tine, Slăvite Erou! Tinerimea universitară de azi se simte datoare în faţa mormântului tău cu o profesie de credinţă. Noua cotitură a vremilor te-a răzbunat. Împăratul, care descinse odinioară în leagănul popularităţii tale cu intenţia, poate, de a-ţi acorda un preagraţios

[29] [Redacţia], *Serbarea de la Ţebea, Câmpeni şi Vidra...*, p. 2. A se vedea, pe larg: [Redacţia], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, pp. 291-293; [Redacţia], *Centenarul naşterii lui Avram Iancu...*, p. 3.

[30] Nicolae Bută, *Avram Iancu şi epoca sa*, Imprimeria Dr. Bornemisa, Cluj, 1924, 112 p.

zâmbet imperial, nu mai este. În locul lui împăratul nostru se închină azi la mormântul tău şi aduce laudă mărimii tale. Cel vechiu a dispărut, a dispărut de mult, căci dintele harnic al vremii i-a ros coaja împărăției pe mai multe locuri. Pe cel nou ni l-a dăruit Dumnezeul dreptății şi vitejia noastră şi ni-l va păstra iubirea noastră nemărginită. Alături de dânsul, care a scris în pravila vremilor mai noui o altă epopee măreață, vom sparge, la nevoe, şi porțile iadului. Cu sufletul disciplinat de forța idealului care te-a covârşit în viață vom porni o ofensivă culturală împotriva întunerecului care sapă, iar legăturile noastre cu pământul strămoşesc ne vor desemna direcția luptelor, ne vor semnala la timp primejdiile mari. Dacă vom simți că «aerul din case e stricat, vom veni, ca un uragan, să le curățim». Încheiu cu cuvintele generației de la sfârşitul veacului trecut: «Dormi în pace, smeritule mucenic al ideii naționale! Cununa pângărită de alții ți-o reaşezăm pe mormânt! Tinerimea română de azi îți cinsteşte memoria şi veghiază...»"[31].

Toți cei prezenți au ascultat, „cu răsuflarea reținută, toate discursurile acestea. N-au rămas mulți ochi fără de lacrămi când M. Sa Regina a împodobit cu flori mormântul lui Iancu şi al celor doi tribuni, precum şi cele 72 morminte proaspete. M. S. Regele s-a apropiat de un contimporan al lui Iancu, de unul care luptase în rândurile lui, de bătrânul, de 98 de ani, George Simion din comuna Dupăpiatră şi i-a aninat de piept, *proprio motu*, ordinul «Coroana României» în gradul de cavaler, între aclamările generale"[32]. Apoi, „în pioasă linişte de asistență, miile de oameni cari se găsesc în cimitir au defilat, într-o ordine desăvârşită şi într-o tăcere mişcătoare, înaintea mormântului lui Avram Iancu. În timpul solemnității nenumărate aeroplane au virat deasupra mormântului, aruncând flori"[33].

Membrii familiei regale „au plecat apoi, în automobil, la Baia de Criş, unde s-au oprit în fața bustului lui Iancu şi a casei pe care s-a pus placa comemorativă. După vizitarea comunei MM. LL. s-au înapoiat la Țebea, unde, în pavilionul ce s-a construit lângă cimitir, a avut loc prânzul. Sătenii au luat masa pe pajiştea din jurul pavilionului"[34]. La masa oficială s-au aflat „Majestățile Lor şi Altețele Lor Regale cu suitele, membrii Guvernului, II. PP. SS.

[31] [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni şi Vidra...*, p. 2. Tot pe larg: [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, pp. 294-297.
[32] [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, p. 297.
[33] [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni şi Vidra...*, p. 2.
[34] [Redacția], *Centenarul nașterii lui Avram Iancu...*, p. 3.

LL. Mitropoliții și Episcopii, foștii președinți ai Consiliului, foștii miniștri, președintele și membrii «Astrei», președinții, vice-președinții și membrii Camerei și Senatului, șeful Marelui Stat Major, generalii inspectori și comandanți de corpuri de Armată, secretarii generali ai Ministerelor, prefecții județelor din Transilvania, reprezentanții presei etc."[35].

La sfârșitul mesei Ioan I. C. Brătianu, președintele Consiliului de Miniștri, a rostit următoarea cuvântare: „Neamurile, ca și indivizii, făuresc rostul vieței lor și lasă urmă în lume prin energia cu care sunt în stare să-și manifeste însușirile. Bărbați, care în cursul vremurilor au reprezentat, au deșteptat, au îndrumat energia națională de tot felul, au dreptul la recunoștința noastră. Slăvind amintirea lor ne îndeplinind o datorie de pietate, dar totdeodată punem în lumină și sporim astfel comoara tradițiunilor din care se alcătuiește pentru un popor cel mai bogat isvor de puteri ale viitorului. Conștiința națională răsare mai vie la lumina solidarității neclintite care leagă românii din toate vremurile și din toate locurile. De aceia, pomenim cu mândrie și evlavie numele marilor voevozi cari, ca Basarabii și Huniade, au fost scut creștinătății, dar dinaintea lungului șir al celor cari au cinstit vitejia română din orice vreme și din orice țară ne închinăm, cu o deosebită emoțiune, în fața lui Ștefan și a lui Mihai, care au reprezentat independența neamului și integritatea lui și, mai ales, în fața eroilor martiri într-a căror jertfă se slăvește împreună dragostea de țară și de libertate și zorile apropietei înfăptuiri. Horea, Tudor și Iancu, în vremuri de amorțeală, au redeșteptat străbunele virtuți și au vestit, pentru cei care i-au înțeles și le-au rodit jertfa, vremurile nuoi ale celor de la Grivița și Mărășești. În preajma munților care ne stau în față s-au desfășurat cele mai strălucite lupte ale lui Iancu și era firesc ca conștiința națională să vibreze cu o deosebită intensitate în ținutul moților, cetate neștirbită a românismului, în care poporul și-a păstrat vlaga strămoșească. Dintr-acești eroici munteni s-au sculat Horia, Cloșca și Crișan. Dintr-înșii s-au adunat, bărbați și femei, cei mai valoroși tovarăși ai lui Iancu. Și de aceea, Majestățile Voastre, totdeauna expresiunea supremă și credincioasă a simțirilor și a puterilor poporului român, ați adus prinosul lui acelui care a întrupat mai deplin patriotismul moților. Înălțătoarea serbare de azi la mormântul lui Iancu, sub falnicul stejar al lui Horia, ne-a înfățișat, într-o simbolică imagine, pe Suverani înconjurați de poporul lor,

[35] [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, p. 297.

închinându-se la altarul patriotismului, la adăpostul vânjos şi mândru al străvechiului eroism național. Au stat astfel înaintea ochilor noştri Suveranii în jurul cărora s-a desfăşurat în războiu vrednicia neamului pentru realizarea supremelor aspirațiuni şi ni s-a înfățişat stăpânitoare datoria de a strânge în orice împrejurare, în jurul Regelui, puterile obşteşti prin care România îşi va îndeplini misiunea în lume. Astăzi, când trebue să se încordeze aceste puteri obşteşti, pentru ca să se consolideze şi să se organizeze unitatea națională atât de scump plătită, resimțim mai viu ca oricând tot ce datorăm Regelui care ne-a condus la isbândă şi ne asigură roadele ei De aceea, din adâncul inimei, urăm: Să trăiască Regele! Să trăiască augusta şi vrednica Sa Soție, M. Sa Regina! Trăiască Dinastia Română"[36].

După intonarea imnului regal a venit rândul regelui Ferdinand I ca să-şi rostească discursul din timp pregătit: „Cu înaltă însuflețire am venit împreună cu familia mea, spre a ne închina împrejurul legendarului gorun a lui Horia, la mormântul lui Avram Iancu, marele luptător pentru drepturile naționale. Mi-a fost dat, întâiul Rege al României întregite, să viu aici să consfințesc încheerea unui lung şi dureros proces istoric, în care era vorba de revendicarea celor mai elementare drepturi de viață națională și de unitate omenească a celui mai vechi şi numeros popor din țara aceasta, care, pe lângă o muncă cinstită, dăduse din sânul său stăpânitorilor de pe vremuri atâția viteji, atâția generali vestiți și încă un mare rege. Ai murit chinuit pe roată tu, nefericitule Horia, cu ai tăi! Iar tu, viteazule între viteji Avram Iancu, închis-ai ochii rătăcitori pe drumuri, singur numai cu fluerul tău, cu sufletul întunecat şi nemângăiat, pentru că îți vedeai zădărnicită ținta luptelor tale. Și, totuşi, jertfa voastră era sfântă, căci dreptatea s-a făcut îndeplinindu-se înțeleapta vorbă a poporului: «Apa trece, pietrile rămân». Credința în suflete, răbdarea în muncă şi cinstea în viață au adus această biruință a voastră, iubit popor al Munților Apuseni. Păstrați cu sfințenie aceste frumoase virtuți. Știu câte greutăți ați îndurat şi de aceea dragostea şi grija mea părintească pentru îmbunătățirea vieții voastre materiale şi culturale este pe deplin asigurată. Şi acum, întocmai precum la Putna lui Ştefan cel Mare făcui un călduros apel către toți fiii țării pentru ca, mână în mână, să desăvârşim organizarea şi întărirea statului în România întregită, tot aşa, în fața umbrelor acestor

[36] [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni și Vidra...*, pp. 2-3; [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, pp. 298-299; [Redacția], *Centenarul nașterii lui Avram Iancu...*, pp. 3-4.

eroi naționali ai Munților Apuseni și ai întregului românism, mă îndrept cu dragoste și stăruitor către toți, îndemnându-i să se gândească mereu la greaua răspundere ce apasă asupra generației noastre și la datoria imperioasă ce avem de a fi cinstitori și credincioși marilor jertfe ce s-au făcut în luptele din trecut și din zilele noastre pentru dobândirea drepturilor naționale. În acest fel vom păși cu toții, într-o sfântă unire, la marea muncă pentru îndeplinirea destinelor țării după dorințele întregei suflări românești. Așa să ne ajute Dumnezeu!”[37].

În paralel, „pe tot platoul care împrejmuește pavilionul în care se află masa oficială s-au așezat ospețe populare pentru miile de săteni veniți”[38], care au primit, „din partea «Asociațiunii», câte o *icoană* a lui Avram Iancu, ca să aibă ce duce acasă ca amintire, apoi biografia eroului, scrisă de prof. Dr. Silviu Dragomir, o ulcică cu vin (ulcica de dus acasă) și un colăcel, de sufletul mortului”[39]. De amintit și faptul că „la fiecare masă populară s-au ținut cuvântări ocazionale”[40].

În acest timp, „la Baia de Criș, așezată la 2 kilometri de Țebea, se aranjează cortegiul de automobile pentru Câmpeni. Ordinea este desăvârșită. Cortegiul, odată format, este pornit către Țebea, unde se face îmbarcarea. La fiecare două minute se dă drumul câte unui automobil. Distanța până la Câmpeni atinge aproape 100 de kilometri. Drumul Țebea – Câmpeni este de o rară frumuseță naturală: dealuri cu serpentine și privelişti montane splendide. Pe tot parcursul, ca și în timpul solemnității de la Țebea, cinematograful Fundațiunei «Principele Carol» a luat numeroase vederi. În toate satele prin care trecem sunt ridicate minunate arcuri de triumf. Sătenii isbucnesc pretutindeni în urale și aruncă flori pe suverani și pe membrii familiei regale. În mai multe sate automobilul regal se opreşte pentru câteva clipe. La Brad și Abrud se fac, de asemenea, opriri scurte, pentru ca populația să prezinte suveranilor omagii. Pe tot drumul domnește un entusiasm care nu se poate descrie. O impresie deosebită pe drumul Țebea – Câmpeni au făcut miile de flăcăi călări, cari salutau cu urale și chiote trecerea suveranilor și a familiei regale”[41]. Festivitățile organizate apoi la Câmpeni, Vidra

[37] [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni și Vidra...*, p. 3; [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, pp. 299-300; [Redacția], *Centenarul nașterii lui Avram Iancu...*, p. 4.
[38] [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni și Vidra...*, p. 3.
[39] [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, pp. 300-301.
[40] [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni și Vidra...*, p. 3.
[41] [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni și Vidra...*, pp. 3-4.

de Sus, Muntele Găina, Turda și Cluj au beneficiat, în paginile publicațiilor bisericești și laice amintite, de aceeași atentă și minuțioasă prezentare[42].

Lua astfel sfârșit o zi memorabilă, o zi în care „poporul român, Biserică și credincioși, a sărbătorit cu evlavie și cu mare cinste memoria eroicului său fiu, Avram Iancu", o zi în care „sufletul întregul neam a fost de față în jurul mormântului de la Țebea, ca cea mai strălucită dovadă a unității noastre naționale"[43]. Pentru noi, cei de astăzi, răsfiratele însemnări la care s-a făcut referire constituie un izvor neprețuit de cunoaștere a unei epoci și a unor simțăminte, un binevenit și necesar arc peste timp.

[42] [Redacția], *Serbătorirea memoriei lui Avram Iancu...*, pp. 302-349. A se vedea și: [Redacția], *Centenarul nașterii lui Avram Iancu...*, pp. 4-6; [Redacția], *Serbarea de la Țebea, Câmpeni și Vidra...*, pp. 4-6.

[43] [Redacția], *Centenarul nașterii lui Avram Iancu...*, p. 1.

PREOTUL PROFESOR DR. NICOLAE POPOVICI – SUCCINTE REPERE BIOGRAFICE

Arhim. Lect. Univ. Dr. Casian Ruşeţ
Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea"

Abstract:

In more than two centuries of activity, the theological school of Arad was served by distinguished clerical personalities. Moreover, the social relevance of this school generated fertile ground for the national, cultural and spiritual emancipation of the people of Banat.

In this long and sinuous route of institute, academy, faculty, the theology of Arad has illustrated all historical periods and faced the vicissitudes of the times, through the remarkable people at the professorship. One of them was the priest, professor and rector Nicolae Popovici. Trained as a theologian in Caransebeș and specialized in canon law in Chernivtsi, the clergyman from Banat was able to be a contributor and witness to the great moments of modern Romanian history.His presence in Alba Iulia in December 1918, as a delegate of the community of Gătaia, confirms his love for the country and the Church, assuming the responsibility of serving the community in several situations. A canonist and a man of administration, Nicolae Popovici dedicates his whole life to this preoccupation, and as a fruit of his professionalism he receives from the State and the Church honorable responsibilities, such as director of the Directorate of Cults within the Ministry of Cults and Arts or rector of the Theological Academy of Arad. In all these positions he performed with rigor and dignity. Through such models, those who today work at the Faculty of Theology "Ilarion V. Felea" in Arad,

can be oriented and inspired. A worthy servant, who has renewed the academic tradition in Arad, which was abolished abusively in 1948, is Father Professor Ioan Tulcan, who is celebrating seven decades of illustrious life, including more than three decades in the Department of Fundamental Theology.

Keywords:

service, anniversary, Ioan Tulcan, canon law, rector, institute, academy, faculty, Nicolae Popovici.

1. Preliminarii

Aniversarea a șaptezeci de ani de viață ai părintelui profesor dr. Ioan Tulcan reprezintă un bun prilej de reflecție asupra contribuției distinsului dascăl la reînnodarea tradiției teologice academice la Arad, școală pe care a slujit-o cu devotament, demnitate și fidelitate timp de peste treizeci de ani, fiind contribuitor și martor la fiecare moment important de atunci și până în prezent. Reprezentant al unei generații de dascăli care a reluat prestigioasa activitate didactică teologică arădeană, părintele profesor Ioan Tulcan, în acest răstimp a reușit să contribuie și la formarea unei noi generații de dascăli, care să actualizeze tradiția academică bănățeană, punându-le la îndemână o frumoasă moștenire.[1] În acest context, se cuvine să alăturăm la panoplia remarcabilă de teologi dascăli care au slujit la Arad, pe distinsul părinte profesor aniversat. Pentru că părintele Ioan Tulcan este legat sufletește de Caransebeș, unde a studiat la Seminarul Teologic între anii 1970-1975, dar și pentru că a ilustrat o perioadă îndelungată funcția de decan al Facultății de Teologie din Arad, ne-am propus să surprindem în câteva coordonate, viața neobositului profesor și canonist Dr. Nicolae Popovici, născut în Bocșa (jud. Caraș-Severin), absolvent al Institutului Teologic din Caransebeș (1904-1906), dascăl (1922-1945) și rector (1938-1945) la Academia Teologică din Arad.

[1] (Coord.) Pr. prof. dr. Ioan Tulcan, Conf. dr. Cristinel Ioja, Pr. Lect. dr. Filip Albu, *Teologia ca vocație eclezială, pastoral-misionară și dimensiunea sa academică. Dinamica Facultății de Teologie „Ilarion V. Felea" din Arad, în context contemporan (1991-2011)*, Astra Museum, Sibiu, 2011, 552 p. ;(Coord.) pr. prof. dr. Cristinel Ioja, pr. conf. dr. Caius Cuțaru, pr. lect. Dr. Adrian Murg, *The significance of theology in today's society and culture*, Editura Universității „Aurel Vlaicu" Arad, 2023.

Învățământul Teologic Arădean, cu obârșii în Preparandia din 1812, se organizează articulat în anul 1822, sub forma de Institut Teologic, fiind unul dintre cele mai vechi și statornice centre de învățământ teologic din Transilvania și Banat. În această formă de organizare, școala a a răzbătut aproape un secol de funcționare.[2] După realizarea statului național unitar român, Aradul a devenit un centru cultural teologic, deosebit de activ. Aceasta datorită în primul rând ierarhilor cărturari care au păstorit atunci – Dr. Grigorie Comșa (1925-1935) și Dr. Andrei Magieru (1936-1960), dar și strădaniilor profesorilor Academiei Teologice[3], dintre care în domeniul Dreptului bisericesc amintim pe Preotul Dr. Nicolae Popovici, profesor de Istorie bisericească și Drept bisericesc la Academia Teologică de la Arad.

2. Pregătirea teologică și încercările începuturilor

S-a născut în 6/18 decembrie 1883 într-o familie de preot din localitatea Bocșa Română, județul Caraș-Severin din părinții Ioan Popovici preot și jurist și Elisabeta. Școala primară a făcut-o la Bocșa cu dascălii Damaschin Gruiescu și Dimitrie Pruneș[4]. Cursurile liceale le-a absolvit la Lugoj și la Liceul „Andrei Șaguna" din Brașov, iar cele universitare la Facultatea de Drept din Budapesta (neterminate) și Institutul Teologic din Caransebeș (1904-1906).[5] Studiile teologice au fost completate (1906-1909) prin obținerea licenței (1909) și doctoratului în Teologie (11 iulie 1913) la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cernăuți.[6]

---

[2] Pr. Teodor Botiș, *Istoria Școalei Normale (Preparandiei) și a Institutului teologic ortodox-român din Arad*, Arad, 1922, 744 p.; Pavel Vesa, *Învățământul teologic de la Arad (1822-1948)*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2013, 547 p.; (Coord.) Protos. Lect. dr. Nicolae M. Tang, Drd. Alin-Florin Ciotea, Marius Gheorghe Danciu, Alexandru Silvius Obrad, *Chipuri de absolvenți al Institutului și Academiei Teologice din Arad*, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2022, 313 p.

[3] Mihai Săsăujan, *Academia de teologie ortodoxă din Arad în perioada interbelică. Contribuții la istoria învățământului teologic românesc*, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2004, 382 p.

[4] Tata Oancea, *De la Academia Teologică din Arad*, în „Vasiova", nr. 7-12 / 1939, p. 4; Gheorghe Jurma, Vasile Petrica, *Istorie și artă bisericească. Biserici din Protopopiatul Ortodox Român Reșița,* Editura Timpul, 2000, p. 200.

[5] Vasile Petrica, *Institutul Teologic Diecezan Ortodox Român Caransebeș (1865-1927)*, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2005, p. 137.

[6] Vasile Vesa, *Clerici cărturari arădeni de altădată,* Editura Gutemberg Univers, Arad, 2008, p. 354; Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români,* Editura Andreiana, Sibiu, 2014, p. 530.

În 1909 s-a căsătorit cu Elisabeta, fiica comerciantului și fruntașului român Ion Vucu din Bocșa Română. În casele acestui român au fost găzduiți pe vremea alegerilor parlamentare candidații naționali: Coriolan Brediceanu, Valeriu Branișteu, George Dobrin, Gheorghe Popovici, Vladu, Vasile Maniu, Vaida etc.[7]

În 5/18 ianuarie 1910 este hirotonit[8] preot pentru comuna Bocșa Română, unde în calitate de slujitor al lui Hristos, dar și de fiu al satului își începe activitatea pastorală și administrativă, adesea presărată de neajunsuri și greutăți. Urmaș al tatălui său, tânărul Nicolae Popovici este numit preot într-o comunitate alături de alți preoți, respectiv Iancu Ițfan Stan și Petru Vuc, cel din urmă fiindu-i prieten în anii copilăriei.[9] Deși familia a fost respectată prin prisma activității deosebite a tatălui său, activitatea de slujitor în localitatea natală a fost frământată, ceea ce l-a determinat la scurt timp să solicite transferul în altă parohie. De pildă, încă în intervalul dintre numirea ca preot și instalarea în parohie se lovește de meteahna suspiciunii, des întâlnită la bănățeni. Printr-o pledoarie scrisă, redactată în 18 februarie 1910, ca urmare a unor reclamații dovedite a fi nefondate, face o frumoasă prefață a slujirii sale potrivit competențelor pe care le avea. Deși își recunoaște limitele de cântăreț, își afirmă atașamentul față de slujirea Bisericii prin cunoștințele temeinice dobândite. „... de când mă aflu în Bocșa română adecă din iulie 1909 am cântat aproape în fiecare Duminecă și sărbătoare, ba am și predicat de mai muște ori și anume ca teolog. Fapt este însă că colegii mei preoți, precum și învățătorii noștri sunt cântăreți neîntrecuți, pe când eu nu am darul de la Dumnezeu, ca să cânt așa de frumos ca dânșii, deci chiar pentru preamărirea lui Dumnezeu cu cântări cât mai frumoase am crezut și cred să dau preferință cântăreților mai buni ca mine; ... că am fost și sunt pentru reuniunea de cântări dovedește faptul că, la timpul său am conlucrat la înființarea corului și anume la compunerea statutelor și la înscrierea cea dintâi a membrilor la această reuniune, iar când Dumnezeu mi-a ajutat a mă așeza definitiv în comună am căutat a o sprijini și materialmente înscriindu-mă și ca membru fondator...”[10].

[7] Tata Oancea, *De la Academia Teologică din Arad ...*, p. 4.

[8] Cf. Arhiva Episcopiei Caransebeșului (în continuare AEC), Fond *Bisericesc* (III), dosar 450/1911 adresa nr. 347/1922.

[9] AEC, Fond *Bisericesc* (III), dosar 5/1910.

[10] AEC, Fond *Bisericesc* (III), dosar 5/1910, adresa din 18 februarie 1910.

În timpul scurt de slujire la Bocșa Română, preotul Nicolae Popovici face demersuri pentru reglementarea juridică a sesiei parohiale, demers început de înaintașul său,[11] se ocupă de repararea bisericii parohiale,[12] procurând deopotrivă clopote și orologiu pentru nevoile liturgice ale parohiei.[13]

În data de 23 octombrie 1911, la vârsta de numai 58 de ani, preotul George Gașpar din localitatea Gătaia trece la Domnul. În adresa protopopului Traian Oprea din 28 octombrie 1911, se recomandă ca dintre cei doi candidați (George Olde din Ferendia și Nicolae Popovici din Bocșa Română), administrator parohial să fie numit preotul Nicolae Popovici, ținând cont că preoteasa văduvă Ecaterina, născută Popovici este rudă cu acesta, dar și datorită faptului că în Bocșa funcționau mai mulți preoți.[14] În această perioadă depune toate eforturile pentru finalizarea studiilor doctorale la Facultatea de Teologie din Cernăuți. În 26 noiembrie 1912, voind a merge la Cernăuți pentru al doilea examen riguros, solicită un concediu de patru luni (15 ianuarie – 15 mai 1913)[15], iar pentru finalizarea studiilor și redactarea tezei de doctorat solicită prelungirea concediului cu 3 săptămâni.[16]

În data de 10 septembrie 1913, la scurt timp după finalizarea studiilor doctorale la Cernăuți, solicită numirea la parohia Gătaia, iar după îndeplinirea tuturor procedurilor regulamentare, în 20 octombrie 1913, preotul Nicolae Popovici este ales preot paroh.[17] La scurt timp după această numire, contextul internațional se schimbă prin debutul Primului Război Mondial. Finalul războiului a coincis cu dezintegrarea Imperiului Austro-Ungar, fiecare popor care a compus această monarhie revendicându-și dreptul la independență națională. Românii bănățeni au avut ca scop pe lângă aceasta și unirea cu România. Un rol major în înfăptuirea acestui ideal l-a avut Biserica Ortodoxă Română din Banat care a oferit bisericile, casele parohiale, căminele pentru ca adunările să se poată constitui și mai apoi de a putea trimite delegați la Alba Iulia.[18] Victoria Antantei în Primul Război Mondial a fost simțită la Gă-

[11] AEC, Fond *Bisericesc* (III), dosar 333/1907 și Fond *Epitropesc* (V), dosar nr. 84/1911.
[12] AEC, Fond *Bisericesc* (III), dosar nr. 331/1911.
[13] AEC, Fond *Epitropesc* (V), dosar nr.281/2012.
[14] AEC, Fond *Bisericesc* (III), dosar nr. 450/1911, adresa nr. 7347/29 octombrie 1911.
[15] AEC, Fond *Bisericesc* (III), dosar 440/1912, adresa din 26 noiembrie 1912.
[16] AEC, Fond *Bisericesc* (III), dosar 440/1912, adresa din 26 aprilie 1913.
[17] AEC, Fond *Bisericesc* (III), dosar nr. 450/1911, extras din protocolul ședinței scaunului protopresbiterial ort. Rom al Vârșețului, ținută la 28 noiembrie 1913.
[18] Gabriela Șerban, pr. Valentin Costea, *Portrete de preoți și teologi din Bocșa de ieri și de azi*, vol. I, Editura Tim, Reșița, 2021, p. 105.

taia prin revolte împotriva moșierilor. În toamna lui 1919 populația din Gătaia și Șemlacu Mare a atacat castelul Gubány de pe Șumig. Alte devastări s-au produs și la ferma Lucaci.[19] Ca gestionar al momentului de criză creat, cu 11 ani mai târziu, avea să povestească acest moment sub formă de pildă, într-o carte de referință publicată la Arad: „Cu ocaziunea revoluției din 1918, poporul dintr-o comună se răsvrătise contra contelui posesor a mai multor jugăre de pământ. Când sătenii se înarmară și voiau să o apuce spre castel, preotul îi opri zicându-le: «iubiții mei! Ziua libertății și a răsbunării a sosit. Proprietarul conte a fost până acum asupritorul nostru; acum trebuie pedepsit. Nu îmi pot lăsa singuri credincioșii, care totdeauna m-au ascultat. Permiteți-mi să fiu conducătorul vostru, și jurați că veți urma întru toate exemplului meu. Voiți aceasta?». Țăranii se învoiră, și atunci zise iarăși preotul «așa dară jur sărbătorește, să iert celui acuzat toate greșalele lui». Țăranii au rămas o clipă nehotărâți, dar pentru că erau oameni cumsecade, văzură că trebuie să se țină de cuvântul dat și-l lăsară în pace pe conte."[20]

Ca și în alte comunități, și la Gătaia a avut o Mare Adunare populară care și-a numit reprezentanții la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia. Din Cercului Tormac s-au desemnat următorii delegați: 2 preoți, 1 învățător și 2 economi (epitropi) ai bisericilor ortodoxe din această zonă. Unul dintre cei doi preoți a fost Nicolae Popovici:

„Credențional

După ce Marele Sfat al Națiunii Române din Ungaria și Transilvania a convocat Adunarea Națională a națiunii române din Ungaria și Transilvania la Alba Iulia pe ziua de 18 noiembrie (1 decembrie) 1918 și a ordonat, ca la Adunarea Națională să ia parte câte 5 delegați ai cercurilor locuite de români, poporul și alegătorii români ai cercului Rittberg – comitatul Timiș – s-au adunat în comuna Gătaia în ziua de 15/28 noiembrie 1918 și au ales de reprezentanți (delegați) ai săi pe: Dr. Nicolae Popovici, paroh în Gătaia, Damaschin Marian, profesor în Deta, Ioan Mițariu, paroh în Opatița, Ioan Ciucurel, econom în Șoșdea și Pamfilie Jurcovici, econom în Gherteniș.

Deci numiții sunt poftiți și împuterniciți a reprezenta cercul acesta la Adunarea Națională, ce se va ține la Alba Iulia în 18 noiembrie v[echi], 1 dec[embrie] n[ou] a. c. pentru care scop acest credențional s-a compus în

[19] Valentin Bugariu, *Gătaia. Monografie*, Editura Sitech, Craiova, 2018, p. 70.

[20] Grigorie G. Comșa, Nicolae Popovici, Gheorghe Popovici, *O mie de pilde pentru viața creștină. Carte folositoare pentru preoți, profesori, învățători confesionali și pentru toți iubitorii de educație creștină românească*, f. ed., Arad, 1929, p. 211.

cinci exemplare, dintre care cel prezent se predă dlui delegat Damaschin Marian, profesor în Deta.

Gătaia, la 15 / 28 noiembrie 1918

Dr. Nicolae Popovici,

preşedintele cercului electoral"[21]

Noile realităţi administrativ-bisericeşti, generate de constituirea Statului Român unitar prin adunarea laolaltă a tuturor provinciilor româneşti, au clamat implicarea specialiştilor în drept bisericesc pentru unificarea bisericească, ţinând cont de contextele istorice şi canonice atât de diferite.[22] Astfel între 1 septembrie 1920 şi 1922, preotul profesor Nicolae Popovici ocupă funcţia de director al cultului ortodox din provinciile unite cu România[23].

3. Profesor şi rector la Academia Teologică de la Arad

În 31 ianuarie 1922, îşi depune candidatura pentru a ocupa postul de protopop al Oraviţei[24], pe care se pare că nu îl primeşte. După plecarea profesorului dr. Lazăr Iacob la Academia din Oradea, postul de profesor la catedra de Istorie bisericească şi Drept bisericesc rămâne vacant[25], ceea ce îl determină pe Nicolae Popovici ca în 7/20 august 1922, să solicite documentele de la Consistoriul Diecezan din Caransebeş pentru a ocupa postul la Institutul Teologic din Arad.[26] La şcoala clericală din Arad, preotul profesor dr. Nicolae Popovici a funcţionat în perioada 1922-1945, împlinind şi funcţia de rector, între 1938-1945. Disciplinele predate la Arad în cadrul Institutului Teologic şi apoi Academiei au fost: *Drept constituţional, Drept bisericesc, Administraţie bisericească, Istoria bisericească universală până la 1054, Istoria Bisericii Române şi artei creştine ortodoxe*. La acestea s-au adăugat *Ermeneutica biblică, Patrologia, Lectura canoanelor, Practica liturgică şi Seminarul de Drept.* Numărul orelor alocate pe săptămână pentru catedră a fost între 12 ore în

[21] Gabriela Şerban, pr. Valentin Costea, *Portrete de preoţi şi teologi ...* p. 111.

[22] Detalii la Arhim. Casian Ruşeţ, *Unitate şi identitate în legislaţia bisericească românească la începutul secolului XX. Împliniri şi provocări*, în „Unitate şi identitate. Ortodoxia românilor între comuniunea răsăriteană şi dialogul cu Apusul", Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019, pp. 203-219.

[23] Cristinel Ioja, Marcel Tang, *Învăţământul teologic ortodox din Arad. Itinerar. Forme. Perspective*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, 2016, pp. 355-356.

[24] Cf. AEC, Fond *Bisericesc* (III), dosar nr. 450/1911, adresa 347/14 ianuarie 1922.

[25] Pavel Vesa, *Învăţământul teologic de la Arad ...*, p. 91.

[26] Cf. AEC, Fond *Bisericesc* (III), dosar nr. 450/1911, adresa 3067/9 august 1922.

1922[27] și 14 ore în 1934[28]. Odată cu aceste responsabilități a mai avut și alte ascultări bisericești, precum: președintele Consistoriului Spiritual al Eparhiei, Deputat în adunarea eparhială, custode al Bibliotecii Eparhiei[29] sau președintele *Asociațiunii profesorilor secundari,* Secția Arad.[30]

A propus studenților discipline din toate domeniile Teologiei, excepție făcând grupul disciplinelor sistematice, aducând o contribuție semnificativă la sistematizarea disciplinei de Drept Bisericesc[31]. A avut ore la discipline biblice, istorice și practice acoperind cei patru ani de studii:

Anul I: Ermeneutică biblică, Istoria bisericească;

Anul II: Patrologie, Istoria bisericească;

Anul III: Lectura canoanelor;

Anul IV: Drept bisericesc, Administrație bisericească, Liturgică practică.[32]

În perioada anilor 1923-1941 au absolvit cursurile Institutului / Academiei Teologice din Arad 87 de bănățeni care l-au avut profesor. Între personalitățile teologice care au urmat această școală în această perioadă îi amintim pe: Gheorghe Cotoşman (1926-1927), profesor de teologie, publicist, consilier eparhial şi vicar administrativ al Arhiepiscopiei Timişoarei (1948-1968); Gheorghe Lițiu (1940-1941), profesor de teologie, publicist, vicar administrativ al Episcopiei Aradului (1949-1958) şi Lucian Emandi (1944-1949), administrator al Eparhiei Aradului, scriitor, membru al Uniunii Scriitorilor din România.[33]

---

[27] *** Anuarul Institutului Teologic și al Școalei Normale Ortodoxe Române din Arad pe anul școlar 1922-1923, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1924, p. 21.

[28] *** Anuarul Institutului Teologic și al Școalei Normale Ortodoxe Române din Arad pe anul școlar 1934-1935, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, p. 15.

[29] În 16 iulie 1925, Consistoriul eparhial arădean îl numește bibliotecar al bibliotecii eparhiale, fiind cel care a pus ordine în organizarea ei.

[30] *** Anuarul Institutului Teologic și al Școalei Normale Ortodoxe Române din Arad pe anul școlar 1934-1935, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, p. 15.

[31] Constantin Rus, *Contribuția Profesorului Nicolae Popovici la dezvoltarea Dreptului bisericesc*, în (coord.) Ioan Tulcan, Lizica Mihuț, „175 de ani de la înființarea învățământului superior teologic arădean (1822-1997)", Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 1997, p. 227-228.

[32] Pavel Vesa, *Învățământul teologic...,* p. 143; 145; *** Anuarul Institutului Teologic și al Școalei Normale Ortodoxe Române din Arad pe anul școlar 1934-1935, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, p. 15.

[33] A se vedea Anuarele Institutului Teologic și al Școalei Normale Ortodoxe Române din Arad din intervalul 1922-1923 până în 1935-1939, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad la rubricile cu tabelele studenților.

În acest timp al activității didactice, preotul prof. Nicolae Popovici s-a remarcat în cercetarea teologică și istorică. Este autorul unor manuale, studii și articole fie publicate în volum, fie secvențial în revista eparhială *Biserica și școala*, sau diverse recenzii.

Împreună cu Uroş Konvincici, protopopul sârb al Aradului, Nicolae Popovici a tradus *Canoanele Bisericii Ortodoxe* pe care le-a însoțit de comentarii. Cele două volume au fost tipărite în Tipografia Diecezană a Eparhiei Aradului în 1930 (vol. I, partea întâi, 319 p.); 1931 (vol. II, partea a doua, 575 p.); 1934 (vol. II, partea întâi, 339 p.) şi 1936 (vol. II, partea a doua, 303 p.).

Prin intermediul presei bisericești, pr. prof. Nicolae Popovici militează pentru păstrarea învățământului teologic superior în cadrul Bisericii. A participat la consultările care au elaborat un proiect de lege propus de mitropolitul Nicolae Bălan, Sfântului Sinod. Proiectul n-a devenit lege.[34] Tot ierarhul ardelean împreună cu sufraganii lui a cerut și dreptul pentru Academiile Teologice din Ardeal și Banat de a acorda diplomă de licență absolvenților. Canonistul arădean a luptat pentru menținerea învățământului teologic superior la Arad, fiind ferm împotriva trecerii lui la nivel seminarial. În argumentare, autorul se sprijină pe principiul canonic al autonomiei eparhiale, ierarhul locului cunoscând cel mai bine nevoile eparhiei pe care o păstorește.[35] „O altă greşeală după părerea noastră modestă, este prea marea centralizare a învățământului teologic în mâna Direcțiunii, care va funcționa pe lângă Sfântul Sinod şi care va avea atribuțiuni similare Direcțiunii III din Ministerul Instrucțiunii. Direcțiunea aceasta va administra şi va conduce nemijlocit toate şcoalele teologice fără conlucrarea şi fără vreun amestec al autorităților eparhiale. [...] Cu alte cuvinte eparhia nu va mai avea cuvânt în ceea ce privește funcționarea şcoalei sale, care este o instituțiune dintre cele mai vitale ale sale.

Înțelegem că Direcțiunea învățământului teologic să dea directive de conducere, să aibă controlul suprem dacă se aplică dispozițiile legale, să revizuiască manualele didactice, să dea norme generale pentru viața educativă din internate, dar nu să administreze nemijlocit şi să se amestece până în cele

[34] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vol. III*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 453.

[35] Gabriela Șerban, pr. Valentin Costea, *Portrete de preoți și teologi din Bocșa de ieri și de azi*....p. 115.

mai mici afaceri de gospodărie internă a şcoalei, care trebuie să stea sub jurisdicțiunea directă a chiriarhului local şi a autorităților eparhiale.

Dispoziția legii trebuie să fie clară, fiindcă o lege este cu atât mai bună cu cât are lipsă de mai puține interpretări."[36]

În 1935 Pr. Prof. Dr. Nicolae Popovici a reprezentat Academia Teologică din Arad la Congresul Profesorilor de la Academiile Teologice de la Sibiu din 19-20 aprilie. În articolul redactat ca urmare a acestui congres amintește: „Congresul prin referatele şi dezbaterile sale, a căutat să dea soluțiuni pentru cea mai vitală problemă de astăzi a Bisericii noastre: problema pregătirii clerului. Altul a fost rolul preoțimii noastre înainte de războiul mondial şi alta este chemarea ei acum, după fericitul eveniment al întregirii țării. Firește că Academiile Teologice nu înlocuiesc şi nu au pretenția de a înlocui Facultățile de Teologie de pe lângă Universități, care îşi au rostul lor bine definit şi deosebit de cel al Academiilor Teologice."[37]

Tot în anul 1935, Nicolae Popovici a fost chemat să contribuie la modificarea *Legii şi Statutului pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*. În vederea realizării acestui proiect prezentat de Consiliului Național Bisericesc în octombrie 1935, canonistul arădean se oprește asupra fiecărui punct din Statut, aducând anumite observații pertinente.[38]

Între preocupările preotului profesor Nicolae Popovici amintim: disciplina clerului, unde oferă câteva soluții unor probleme ivite în viața bisericească, precum: căsătoriile mixte[39], trecerile religioase[40], recăsătoria preoților văduvi[41], impedimentele la hirotonie[42] dar şi chestiuni ce privesc administrația parohială: adunarea şi consiliul parohial.[43] Prin intermediul

[36] Nicolae Popovici, *În jurul Proiectului de organizare a învățământului teologic. Apărarea şcoalei noastre teologice*, în „Biserica şi şcoala", nr. 11 / 1927, pp. 1-2.

[37] Nicolae Popovici, *După Congresul profesorilor de la Academiile Teologice*, în „Biserica şi şcoala", nr. 18 / 1935, p. 2.

[38] A se vedea Nicolae Popovici, *Opinii asupra proiectului de modificare a legii și a Statutului pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române,* Sibiu, 1936, 69 p.

[39] Nicolae Popovici, *Primejdia căsătoriilor mixte*, în „Biserica şi şcoala", nr. 43 / 1934, pp. 1-2.

[40] Nicolae Popovici, *Trecerile religioase*, în „Biserica şi şcoala", nr. 29 / 1947, p. 214.

[41] Nicolae Popovici, *Recăsătoria preoților văduvi* în „Biserica şi şcoala", nr. 34 / 1947, pp. 246-248; nr. 35-36 / 1947, pp. 254-255; nr. 37-38 / 1947, pp. 263-264; nr. 40 / 1947, p. 281; nr. 41 / 1947, p. 289.

[42] Presviterul B, *Hirotonia, impediment la căsătorie*, în „Biserica şi şcoala", nr. 51 / 1947, pp. 251-253.

[43] Nicolae Popovici, *În preajma restaurării Corporațiunilor bisericești*, în „Biserica şi şcoala", nr. 45 / 1943, p. 2.

revistei eparhiale, profesorul arădean popularizează *Regulamentul de procedură a instanţelor disciplinare şi judecătoreşti ale Bisericii Ortodoxe Române* (1926).[44]

O abordare interesantă a preotului profesor Nicolae Popovici o regăsim în presa bisericească a vremii, prin care face analogiile între metehnele păgubitoare din Timpul Sf. Împărat Constantin cel Mare şi metehnele vremii în care el se găseşte: „S-ar părea deci că acum, precum odinioară Biserica pe vremea lui Constantin cel Mare şi neamul românesc ar trebui să se bucure de o epocă de linişte. Dar precum atunci în sânul Bisericii, aşa astăzi s-au ivit şi între noi, ca în orice timp de tranziţie, diferite curente de idei străine de mentalitatea noastră şi cu alte concepţii de viaţă. S-au născut fel de fel de porniri, dintre care unele ţintesc zdruncinarea vieţii noastre religioase, altele compromit moralitatea publică sau viaţa socială şi familiară."[45] Pe lângă abordările juridice şi istorice, pr. prof. Nicolae Popovici a consemnat predici şi cuvântări la deschiderea şi închiderea anului universitar[46] sau la debutul anului judecătoresc[47] la Tribunalul din Arad.

Chiar dacă o face sub pseudonim, pr. prof. Nicolae Popovici răspunde polemicii din presa greco-catolică, lămurind cu mărturii canonice şi teologice faptul că Biserica Ortodoxă nu e nici schismatică şi nici eretică. Ba mai mult aduce dovezi şi faptul că nu sprijinul credincioşilor dă viaţă Bisericii Unite, ci cel al statului: „Noi lămuriri asupra diferenţei dintre schismatic şi eretic pentru cititorii foii eparhiale: Nu e eretică în faţa bisericei rom-catolice, biserica orientală, nici biserica orientală nu socoteşte eretică pe biserica catolică. Astfel de declaraţiuni nu există!

Adevărat, că din punct de vedere ultramodum strict teoretic, teologic, singuraticii ortodoxiei, în faţa papalilor, sunt eretici materiali, şi invers, papalii eretici materiali în faţa orientalilor. Ci, Fericitul Augustin ne învaţă, în epistola sa 163, că ereticii materiali nu sunt eretici. „Forma dat esse rei".

[44] Nicolae Popovici, *Importanţa disciplinei clerului*, în „Biserica şi Şcoala", nr. 18 / 1928, p. 2.
[45] Nicolae Popovici, *La aniversarea a 1600 de ani a primului sinod ecumenic*, în „Biserica şi Şcoala", nr. 23 / 1925, p. 3.
[46] Nicolae Popovici, *Centenarul Institutului teologic ort. Român din Arad*, în „Biserica şi Şcoala", nr. 24 / 1923, p. 1-2; *Cuvântare rostită de P. C. S. Păr. Rector Dr. Nicolae Popoviciu, la încheierea anului şcolar de la Academia Teologică*, în „Biserica şi Şcoala", nr. 27 / 1939, pp. 218-222.
[47] Nicolae Popovici, *Începerea anului judecătoresc la Tribunalul din Arad*, în „Biserica şi Şcoala", nr. 39 / 1938, p. 333.

Erezia este un delict bisericesc, un viţiu opus credinţei adevărate, o abatere conştientă de la ea.

Definiţiunea ştiinţifică, prin genul proxim şi diferenţa ultimă este: greşala minţii şi încăpăţânarea voinţei împotriva credinţei la cei botezaţi."[48]

4. Slujirea clericală la Arad şi implicarea în viaţa administrativ-bisericească

Pe lângă catedra didactică de la Academia Teologică, pr. prof. Nicolae Popovici a depus eforturi pentru înfiinţarea unei noi parohii în actualul cartier Aradul Nou. Vechea vatră de vieţuire din stânga Mureşului a purtat din secolele XII-XIII denumirea de Schela. Aici era o biserică de lemn şi un preot ortodox în 1767 cu 60 de case de ortodocşi (circa 30 de suflete)[49]. Demersurile pentru înfiinţarea unei parohii ortodoxe datează din 1921 dar au fost concretizate în 1925 când la cererea părintelui Nicolae Popovici aceasta a luat fiinţă, canonistul arădean fiind primul ei paroh în perioada 1926-1940.

Consistoriul eparhial din Arad prin decizia nr. 1482/1926 numeşte ca administrator al noii parohii pe profesorul dr. Nicolae Popovici. În proximitatea bisericii catolice au început lucrările de construcţie ale bisericii parohiale, în anul 1926 după planurile arhitectului timişorean Victor Vlad, profesor universitar şi întemeietorul Facultăţii de Construcţii din Timişoara. Pe perioada anilor 1925-1929, valoarea investiţiei s-a ridicat la 2,3 milioane lei, fonduri provenite de la credincioşi, Primăria Arad şi Prefectura Judeţului. Suprafaţa construită este de 290 mp. La demersul părintelui Popovici în 1937 s-au primit din partea Prefecturii 30.000 lei pentru înălţarea turnurilor, schimbarea pardoselii şi achiziţionarea unui clopot. Din cerere remarcăm argumentarea folosită de canonistul arădean despre importanţa Bisericii în societate: „Parohia noastră este o parohie tânără care s-a organizat în anul 1926 şi se compune din câţiva intelectuali, funcţionari, colonişti şi muncitori din Aradul Nou, Mureşel şi Arad-Subcetate. S-a înfiinţat spre a servi înalte interese naţionale şi religioase mai ales în comuna Aradul Nou, centru de plasă, dar cu puternică populaţie minoritară bine organizată în toate privinţele. Parohia noastră, în scurtul timp de când fiinţează a devenit aici cel mai

[48] Zakonik, *Biserica română eretică?* în „Biserica şi Şcoala", nr. 31 / 1922, pp. 1-2.

[49] Doru Sava, *Aradul Nou - Mureşel. Istoria unui cartier, povestea unei lumi*, Editura Tiparniţa, Arad, 2011, pp. 17-18.

puternic factor de afirmare şi consolidare naţională şi religioasă."[50] La 7 martie 1937 biserica a fost sfinţită de dr. Andrei Magieru, episcopul Aradului.[51]

O ultimă lucrare importantă pe plan administrativ bisericesc de care s-a ocupat preotul Nicolae Popovici a fost cea din 1938, când a fost realizat iconostasul şi pictura bisericească. Pictorul Iulian Toader a realizat pictura iconostasului iar cea murală a fost realizată de către pictorul Ştefan Soos. După finalizarea acestor lucrări, biserica cu hramul *Sfântul Mare Mucenic Gheorghe* a fost târnosită la 2 septembrie 1961 de chirirarhul de atunci, dr. Nicolae Corneanu, viitorul mitropolit al Banatului.[52]

Contextul social-politic din toamna anului 1940, după Dictatul de la Viena, cheamă din nou la datorie pe preotul și profesorul Nicolae Popovici care este delegat ca membru al Comisiei mixte de la Budapesta, unde să reprezinte interesele Mitropoliei Ardealului din ținutul ardelean cedat Ungariei horthiste. În noiembrie 1940, solicită date precise Consiliului Arhiepiscopesc ortodox român de la Sibiu privind situația bisericească din teritoriile cedate Ungariei prin arbitrajul de la Viena.[53]

Venit în fruntea subsecretariatului de stat pentru Culte şi Arte, care avea în componenţă două departamente (Culte şi Arte), la 19 februarie 1941, profesorul I. D. Sandu l-a chemat în postul de director la Direcţia Culte pe preotul-profesor Nicolae Popovici, în locul preotului profesor dr. Liviu Stan, demisionat. Astfel, în 1941 a fost numit în post, prin „detaşare de la Academia teologică din Arad în administraţia centrală a ministerului", cu delegarea în funcţia de director[54].

Numirea sa a constituit o recunoaștere a meritelor preotului profesor de la Arad, care s-a ridicat de la treapta de jos a preotului de sat, până la treapta de protopop și rector al Academiei Teologice. Înainte de a pleca la București, episcopul Andrei Magieru i-a acordat distincția de iconom-stavrofor.

[50] Doru Sava, *Aradul Nou - Mureşel. Istoria unui cartier, povestea unei lumi,* Editura Tiparniţa, Arad, 2011, pp. 186-186.

[51] http://www.arhiepiscopiaaradului.ro/organizare/protopopiate/protopopiatul-arad/parohia-arad-aradul-nou/, accesat la 23. 07. 2022.

[52] Gabriela Şerban, pr. Valentin Costea, *Portrete de preoţi şi teologi din Bocşa de ieri şi de azi...*, p. 120.

[53] Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, Fond *Bisericesc* (III), dosar 653/1940, adresa nr. 13199/27 noiembrie 1940.

[54] „Monitorul oficial", partea I, nr. 46, 24 februarie 1941, p. 912.

În scurta perioadă de timp cât a funcționat la București, 21 februarie - 1 iulie 1941, conducerea și disciplina Academiei Teologice au fost preluate de către preotul profesor dr. Simion Șiclovan, iar pentru conducerea și controlul părții gospodărești a fost numit preotul profesor dr. Petre Deheleanu. La finalizarea scurtului mandat, în locul său a fost numit Iorgu Ivan, doctor în Teologie și Drept, un foarte bun cunoscător al tuturor problemelor bisericești ale epocii.[55]

După plecarea sa, prof. N. Popovici a primit următorul mesaj din partea ministrului R. Rosetti: „Primesc cu multă părere de rău demisiunea Preacucerniciei Voastre din funcția de director general al cultelor, funcție în care ați dovedit atâta destoinicie, încât ați căpătat întreaga mea încredere. Vă rămân recunoscător pentru folositoarea colaborare a Preacucerniciei Voastre."[56]

Ca profesor la Academia Teologică a funcționat, până la 1 ianuarie 1946, când s-a pensionat, predând însă mai departe *Istoria bisericească,* până la 1 mai 1946, când a fost numit noul profesor în persoana preotului profesor dr. Gheorghe Popovici.

O contribuție semnificativă a pr. prof. Nicolae Popovici o reprezintă participarea în calitatea de secretar de ședință a sesiunii extraordinare a Adunării Eparhiale a Aradului din 26 iunie 1948 prin care Eparhia Aradului a aderat la Mitropolia Banatului, invocându-se motive geografice, administrative, școlare, de justiție, de comunicație, economice, industriale etc. În luarea sa de poziție se consemnează: „Având în vedere că în urma constatărilor de mai sus, interesele bisericești ale instituțiilor Eparhiei Aradului... vor putea fi mai bine susținute şi apărate dacă Eparhia Aradului va face parte din aceiași provincie mitropolitană cu eparhiile Banatului... decât dacă Eparhia noastră va rămâne şi pe mai departe în situația periferică de astăzi în cadrele Mitropoliei Ardealului."[57]

Deși era deja pensionar, în anul 1948, a fost consultat în ceea ce privește elaborarea unui nou Statut de organizare valabil pentru noile condiții politice, realizând un anteproiect ca punct de vedere al Eparhiei Aradului.

[55] Pavel Vesa, *Clerici cărturari arădeni de altădată*, Editura Gutenberg Univers, Arad, 2008, pp. 355-356. Pentru detalii biografice a se vedea, pp. 354-358.

[56] ****Biserica şi Şcoala*, an LXV, nr. 28, 13 iulie 1941, Arad, p. 230.

[57] I.D. Suciu, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului, vol. II,* Editura Mitropoliei Banatului, 1980, pp. 1034-1035.

Acesta a fost înaintat eparhiei, iar episcopul dr. Andrei Magieru, l-a prezentat Sfântului Sinod la 30 august 1948.[58]

A trecut la Domnul în ziua de 20 martie 1956, la 73 de ani de viaţă, după 50 de ani în serviciul Bisericii, din care 46 de preoţie şi 23 de activitate didactică. Părintele ic. stavr. dr. Nicolae Popovici a fost îngropat în 22 martie în prezenţa episcopului Andrei Magieru. Panegiricul a fost rostit de preotul prof. dr. Ilarion V. Felea. Vorbitorul a scos în evidenţă personalitatea celui adormit cu următoarele apelative: „cărturar de mare valoare, traducător, ctitor al parohiei Aradul Nou, membru al conducerii eparhiale şi al corporaţiilor bisericeşti, părintele Niki, cum îi spuneau cunoscuţii, a lăsat dâre adânci şi amintiri plăcute pe oriunde a trecut."[59]

5. Concluzii

Bănăţean de obârşie, Pr. Prof. Dr. Nicolae Popovici şi-a adus contribuţia la făurirea Statului National Unitar Român. A fost preşedintele Cercului Electoral Gătaia şi a reprezentat localitatea la Marea Adunare Naţională de la Alba Iulia.[60] Calităţile morale, intelectuale şi organizatorice l-au recomandat pentru diverse slujiri în Biserică şi societate precum: director în Ministerul Cultelor, profesor de teologie, autor de scrieri teologice, rectorul academiei sau reprezentant al Eparhiei Aradului la diverse congrese pe teme didactice şi teologice. A contribuit activ la redactarea *Statutului de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române* (1935, 1948). A fost apreciat şi iubit de ierarhii pe care i-a slujit, de colaboratori şi studenţi, rămânând până la sfârşitul vieţii slujitor al altarului străbun.[61]

În aceste succinte repere biografice am încercat să surprind accentele principale biografice ale canonistului, omului de administraţie, teologului, preotului şi dascălului Nicolae Popovici, o personalitate care a trăit din plin schimbările istorice, politice, bisericeşti şi sociale de la a doua jumătatea a

[58] Mihai Săsăujan, *Teologii arădeni Dr. Gheorghe Ciuhandu şi Dr. Nicolae Popovici. Gândirea lor reformatoare şi conturarea principiilor de organizare bisericească în perioada interbelică*, în (coord.) Constantin C. Petolescu, Tudor Teoteoi, Adrian Gabor., „Omagiu Profesorului Emilian Popescu", Editura Trinitas, Iaşi, 2003, pp. 751-755.

[59] **** Moartea unui vrednic slujitor al Domnului*, în „Mitropolia Banatului", nr. 4-6 / 1956, p. 114.

[60] Ioan Munteanu, Vasile Mircea Zaberca, Mariana Sârbu, *Banatul şi Marea Unire 1918*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1992, p. 126.

[61] Gabriela Şerban, pr. Valentin Costea, *Portrete de preoţi şi teologi din Bocşa de ieri şi de azi...*, p. 124.

secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea. Alături de alți mari dascăli a ilustrat activitatea Academiei Teologice de la Arad, fiind martor neputincios și la desființarea acesteia în anul 1948. Prin astfel de evocări ale oamenilor destoinici de altă dată, care au constituit o generație remarcabilă, putem creiona liantul cu generațiile de acum. În timp ce părintele profesor Ioan Tulcan se plămădea în această lume, născându-se în 5 ianuarie 1955, preotul profesor Nicolae Popovici își petrecea apusul vieții pământești, plecând la Domnul la 20 martie 1956. Succesiunea petrecerii noastre pe acest pământ, confirmă că există întotdeauna o plinire a ceea ce ni se pare că se stinge. Licărirea din răsăritul unei noi vieți, poate să continue strălucirea celei care în aparență s-a stins, după cum fiecare apus de soare, anunță răsăritul ce va fi în ziua care urmează.

LIMITELE RECEPTĂRII CULTURII ŞI FILOSOFIEI CLASICE ÎN „TAINA TEOLOGIEI”

Arhim. Conf. Univ. Dr. Teofan Mada
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”
Universitatea „Aurel Vlaicu” Arad

Abstract:
The axiological acceptance and the rightful valorization of the classical dialogue by the Church Fathers was not done thoughtlessly and without reservations about content. There is a certain surface antinomy, which, however, needs some clarification. Two ancient, spiritually rich worlds, the Greek and the Christian, meet existentially and influence each other. And the interconnections cannot be viewed either simply or significantly from only one point of view. The dynamics of eclectic choice are persistent, the right of "yes, but..." is present.

Keywords:
Church Fathers, apophaticism, mystical knowledge, vision of God, divine nature

1. „Filosofia noastră, creştină”, la Părinţii Bisericii

În această dinamică de asimilare axiologică, nu este deloc contradictoriu când la Părinții Capadocieni, de exemplu, putem găsi „o mulțime de texte ce exprimă iubire și altele ce exprimă o antiteză categorică față de educația greacă, astfel încât pentru a surprinde corect sensul acestei antinomii (paradoxale), este nevoie de localizarea ei în curentele spirituale ale secolului al IV-lea... care sunt elinismul de factură eretică, elinismul etnic şi elinismul ortodox”[1].

[1] Ταταkη, B., *Η συμβολή της Καππαδοκίας στη χριστιανική σκέψη*, Αθήνα, 1960, p. 172.

Fenomenul dialogului nu este deloc simplu. Dialogul este un fenomen bogat, foarte valoros și dinamic înnoitor. Și numai corelarea dialogului cu sensul dinamic al dialecticii vechi și noi, pozitive și sofiste sau polemice, este în situația de a crea destule diferențieri. Ar putea împărtăși oricărui om spiritual, cu atât mai mult Părinților Bisericii, prilejul de discernere culturală pentru a accepta unele forme de dialog și de respingere a unora. Se poate evidenția, pe de o parte, valorificarea dialogului în anumite etape ale elaborării operei lor, dar, pe de altă parte, atitudinea rezervată față de dialogul clasic în reflecțiile marilor teme teologic dogmatice fundamentale. În final, există și motive explicabile și lămuritoare ale atitudinii specifice a Părinților Bisericii fața de dialogul clasic grecesc.

După aceste observații introductive necesare, ne întoarcem la temele adiacente subiectului nostru a căror analiză cuprinde elemente esențiale ale particularității dialogului la Părinții Bisericii. Este vorba despre relațiile dintre limba/cultura elenă și Evanghelie, dintre filosofia elenă și teologia creștină din punctul de vedere al identității lor diferite. Despre limitele cuvântului-limbajului omenesc, dar și ale dialogului filosofic, în relație cu credința revelată în cadrul Teologiei Patristice. Despre „tăcerea lipsită de experiență” a puterilor cugetătoare ale sufletului și a silogismelor dialectice în problema cunoașterii lui Dumnezeu a începătorului unirii cu Dumnezeu. Despre cel care oscilează între adevăr și minciună, despre rolul dialecticii sofiste și al reținerilor, al rezervelor serioase față de această dialectică, care ajung uneori până la respingerea ei în strădania spirituală pentru găsirea adevărului.

De la bun început trebuie să spunem că din relația întâlnirii limbii/culturii elene cu creștinismul nu rezultă nici elenizarea creștinismului, nici încreștinarea elenismului. Termenii filosofiei grecești vor presupune mereu unele structuri de gândire diferite față de structurile Teologiei Patristice. Părinții schimbă esența, ideile majore, metodele și expresiile pe care le împrumută din educația elenă. Aceasta înseamnă că Părinții produc noi sensuri și moduri complexe și combinate de exprimare până acolo încât termenii filosofici pe care-i folosesc, în timp ce-i eliberează de conținutul lor vechi, îi recrează, îi încarcă cu o nouă realitate ontologică[2].

[2] Παπαδοπουλου, Στυλ., *Θεολογία και γλώσσα*, Εμπειρική θεολογία - Συμβατική γλώσσα, Αθήνα, 2002, p. 29, 166. Ταταkη, Β., *Μελετήματα Χριστιανικής φιλοσοφίας*, Αθήνα, 1967, pp. 46, 52-53.

Reuşesc, cu alte cuvinte, „transformarea terminologiei filosofice contemporane a epocii lor într-una teologică, adăugând la termenii filosofici pe care-i folosesc un nou conținut de sens (semasiologic) necunoscut până atunci în epoca lor”[3].

De altfel, Părinții Bisericii nu se opresc la teologia sensurilor, a noțiunilor. Părinții Bisericii vorbesc şi scriu cu şi prin canonul experienței reale a adevărului, din experierea personală a adevărului „din Adevăr” (Ioan, 18, 37. Ioan, 3, 19). Sfântul Ioan Damaschinul, în opera sa dogmatică *Izorul cunoaşterii*, demonstrează lămurit că adevărul nu depinde de dialectică, ci de conținutul pe care noi îl atribuim noțiunilor şi categoriilor rațiunii. Revelația formulează adevăruri care nu pot fi supuse logicii obişnuite şi ne solicită neîncetat să modificăm termenii şi conținutul lor (cum ar fi *ousia, ipostas*) sau să creăm alte categorii terminologice noi (de pildă, *teandrism*). Forma rațională şi termenii expunerii sunt într-o continuă devenire, iar conținutul într-o complexă transformare, în timp ce conținutul gândirii patristice, prin originalitatea şi caracterul transcendent al obiectului său, depăşeşte orice sistem rațional-filosofic. Realitatea sensibilă se descifrează inițial ca o parabolă a profunzimii spirituale. Omul pătrunde apoi în locul cel mai sfânt, dincolo de catapeteasmă. Numai după aceea viziunea îşi primeşte elaborarea sa intelectual-conceptuală; ea nu este mai întâi rațională după formă, numai după ce a fost mai întâi mistică, experiere eclezial-liturgică, iar acest fapt este o caracteristică pentru istoria dogmelor. Din contră, orice erezie îşi are izvorul primordial într-o afirmație rațională care se altoieşte apoi pe credință şi o deformează.

În elaborarea cunoaşterii lui Dumnezeu, răsăritenii „aristotelizează” numai în orânduirea logică a gândirii, în demonstrații şi definiții, iar acest aristotelism este de nuanță formală. Dar ei şi „platonizează” atunci când este vorba despre conținutul metafizic al gândirii umane. Adâncul, insondabilul cugetării lor teologice sau metoda lor filosofică de reflecție nu sunt deductive, ci postulative, iar postulatele sunt certificări dogmatice revelate. Sfântul Dionisie Areopagitul ne adevereşte acest adevăr atunci când spune că o astfel de filosofie nu demonstrează adevărul, ci ni-l arată aşa cum este, prin simboluri, iar sufletul transfigurat de sfințenie şi lumină necreată înțelege adevărul fără ajutorul raționamentului. Principiile fundamentale ale credi-

[3] Μαρτζελου, Γ., «Φιλοσογία και θεολογία στην πατερκή παράδοση», Ε.Ε.Θ.Σ.Π.Θ., Νέα σειρά, Τμ. Θεολογίας, 7, Θεσσαλονίκη, 1997, p. 179.

nței creștine nu provin din „filosofia după predaniile oamenilor, după stihiile acestei lumi”, ci ele sunt dogmele Revelației, trăite și învățate, dogme care se constituie ca „simboluri de credință”. Aceste principii fundamentale sunt de fapt conținuturi ale înțelepciunii lui Dumnezeu, care pătrunde înlăuntrul trupului istoric al celor existente, ca să facă din ele o „făptură cu totul nouă”. Ne aflăm în fața unei realități caracterizate nu printr-un sistem filosofic, ci numai printr-o metodă filosofică care experimentează adevărurile lui Dumnezeu și de la care primește îndrumări, luminări. Prin urmare, dialectica se plasează înăuntrul dogmelor și al adevărurilor Sfintei Scripturi. Experiența mistică a luminii necreate face mereu din teologie o mistagogie și această particularitate ortodoxă transcende orice gândire pură.

Neoplatonismul pronunțat a unui Sfânt capadocian ca Grigorie de Nyssa se integrează în climatul filosofic al Răsăritului bizantin, mai ales prin comentariile lui Ioan, episcopul Schitopolei la Scrierile areopagitice. Sfântul Maxim, Sfântul Simeon Noul Teolog și mai ales viața duhovnicească monahală, opusă de la sine oricărei speculații pur filosofice, vor găsi în aceste scrieri mijlocul tehnic, de lucru, cel mai potrivit pentru exprimarea gândirii ortodoxe. Părinții Bisericii au revalorificat contemplația filosofică și au considerat-o drept „învățătură pregătitoare” a spiritualității creștine și au numit pe filosofii greci „ucenicii lui Moise”.

„Nu există deloc” – am putea spune în final – „filosofie din punct de vedere al sistemului în dogme, există însă în dogme elementele unei filosofii dumnezeiești...”[4]. Dogmele reprezintă adevăruri de credință necesare pentru mântuire. Pentru creștinism există un singur adevăr atotcuprinzător care ne mântuiește: Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Adevărul atotcuprinzător este propriu-zis Preasfânta Treime, comuniunea Persoanelor desăvârșite; dar Treimea lucrează mântuirea prin Fiul lui Dumnezeu, Ipostasul dumnezeiesc Care unește în Sine Dumnezeirea și umanitatea, dorind să adune, să recapituleze toate în Sine. În Cuvântul dumnezeiesc toate își au originea și temeiul, existența și sensurile, și prin Întruparea Lui le cuprinde pe toate. Dogmele explicitează deci pe Hristos și lucrarea Lui de recapitulare a tuturor în El. Hristos însuși a spus: „Eu sunt adevărul” (Ioan 14, 6).

Această „filosofie dumnezeiască”, care cu cât este întărită și experiată cu atât se micșorează influența și limita „rațiunii” și a poziției dialogului, are

[4] Paul Evdokimov, „Το μυστήριον του Λόγου”, (Μετάφρ. Κουτρουμπής Δ.), în: *Ο Ζωντανός λόγος Πνευματικόν Συμπόσιον περί Άγ. Γραφής*, Αθήνα, 1970, p. 55.

rădăcini vechi. Ne duce în epoca Părinților Capadocieni. Aceşti teologi formați greceşte, care cunosc valoarea filosofiei greceşti, nu ezită deloc să mențină și distanțele de siguranță la nevoie. Sfântul Grigorie Teologul va vorbi clar despre „filosofia noastră proprie", cea creştină. În această filosofie avem grijă să nu depăşim limitele gândirii umane. Dimpotrivă, filosofăm „nu tocmai precum caii zburdalnici ce se stăpânesc greu şi cugetul pasager îl aruncă jos şi disprețuiesc evlavia cuvenită urmând de departe punctul de pornire al drumurilor, ci noi filosofăm privind prin ale noastre"[5].

La întrebarea despre care lucruri putem filosofa şi cât putem filosofa, răspunsul este coerent cu cel dinainte: „Toate câte nouă ne sunt cu putință şi cât obişnuința şi puterea ascultătorului împlineşte"[6]. În antiteză cu cea creştină, înțelepciunea antică este considerată falsă. „Vino la mine, iar gândirea tulbure analizeaz-o cu o precizie exprimată şi cu acea elocvență ce captivează "[7].

Astfel filosoful creştin, având de ales între două filosofii, în mod cert nu va alege „cea lumească, cea care se joacă cu adevăruri mincinoase în forma şi problematica filosofiei, ci pe a noastră, cea care pare a fi smerită şi care pune limite filosofiei şi este de Dumnezeu îndrumată"[8]. Din filosofia elenă va lua doar imaginile exterioare, pe când adevărul va fi acceptat numai de la filosofia creştină. „Înaintează pe o cale de mijloc, evitând mândria acelora şi urmând înțelepciunea noastră mai mult decât forma şi elementele distinctive, exterioare ale filosofilor greci, de la noi adevărul şi superioritatea de a filosofa"[9]. Sfântul Vasile cel Mare făcuse o regulă de aur din vechiul dicton antic: „desăvârşirea înseamnă măsură în orice"[10].

2. „Taina Teologiei" cunoaşterii mistice a lui Dumnezeu

Până aici am văzut diferența dintre filosofia creştine față de cea antică, precum şi transmutația critică generală ce suportă reflecții, metode şi forme de exprimare, deci implicit şi dialogul şi orice element al filosofiei greceşti în transcrierea şi transfigurarea lor biblică, patristică. Este foarte clar că Părinții Capadocieni se opun categoric oricărei elenizări a învățăturii lor dog-

[5] Sf. Grigorie Teologul, *Λόγος* 27, 5, PG 36, 17 A.
[6] Sf. Grigorie Teologul, *Λόγος* 27, 5, PG 36, 16 A.
[7] Sf. Grigorie Teologul, *Λόγος* 25, *Στο Irona the Philosopher* 2, PG 35, 1200 A.
[8] Sf. Grigorie Teologul, *Λόγος* 4, PG 35, 1204 A.
[9] Sf. Grigorie Teologul, *Λόγος* 5, PG 35, 1204 D.
[10] Sf. Grigorie Teologul, *Εγκώμιο στον Μέγα Βασίλειο* PG 36, 573 B.

matice[11]. Şi această constatare ne conduce la o altă chestiune cognitivă, conexă, a limitelor raționale ale omului, a finitudinii argumentării raționale și a receptării, a asumării dialogului clasic în relație cu credința ortodoxă în Teologia Patristică.

Este evident că Părinții Bisericii s-au străduit să nu permită transformarea filosofiei creştine – adică teologia lor prin excelență – într-o cercetare filosofică oarecare, o simplă filosofie între alte multe filosofii, un tratat filosofic între atâtea multe altele. O învățătură sau doctrină filosofică (tratat, idee, convingere) care, în timp ce se fundamentează și se sprijină pe atotputernicia „rațiunii”, ar putea uşor să fie răsturnată, respinsă, combătută, contestată şi regândită de rațiunea însăși. Din contră, Părinții Bisericii s-au luptat să-şi sprijine teologia lor nu pe geneza, condițiile sau limitele lor proprii. Ei se vor mişca în sfera Tainei sau a Misterului dumnezeiesc, păzind neatins adâncul apofatic negrăit şi insondabil luminat de sfânta lumină necreată, dumnezeiască. „Teologia ca Taină, spune Sfântul Grigorie Teologul, exprimă înțelepciunea lui Dumnezeu inaccesibilă în adâncul ei tainic care se împărtăşeşte celor ce sunt capabili să o împlinească”[12].

Cu privire la această „înțelepciune a lui Dumnezeu”, puterile intelectual-cognitive ale omului sunt considerate insuficiente, imperfecte pentru că s-a dovedit că „esența lui Dumnezeu nu poate fi înțeleasă de către firea omului și gândirea nu poate să o explice satisfăcător”[13]. Şi Dumnezeu este infinit, incomprehensibil şi necuprins cu mintea, deoarece firea dumnezeiască depăşeşte, transcende infinit mintea omului, fiind „deasupra rațiunii lui”[14]. Sfântul Grigorie de Nyssa explică faptul că Dumnezeu este acea realitate, Realitate a realităților, pe care nici un termen nu o poate cuprinde și nu este capabil să o redea: „Firea [Dumnezeiască] fericită şi veşnică, transcenzând orice gândire, cuprinde toate ființele în ea şi nu poate fi cuprinsă într-un termen”[15].

[11] Cf. N. Ματσουκα, *Γένεσις και ουσία του ορθοδόξου δόγματος*, Θεσσαλονίκη, 1969, pp. 34-67.
[12] Sf. Grigorie Teologul, *Λόγος* 32, PG 36, 189 A.
[13] Sf. Vasile cel Mare, *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου*, Cuvântarea 1, 14, PG 29, 545 A.
[14] Sf. Grigorie de Nyssa, *Έξήγησις ακριβής, εις τον Εκκλησιαστήν του Σολομώντος, εις ομιλίας Η΄*, Omilia 7, PG 44, 729 A.
[15] Sf. Grigorie de Nyssa, *Έξήγησις ακριβής, εις τα άσματα των ασμάτων*, Omilia 5, PG 44, 873 C.

Și, comentând stihul „L-am căutat și nu L-am găsit”[16], Sfântul Grigorie observă: „cum ar putea să fie descoperit Acela Care nu Se arată nicidecum simțurilor… nici gândului, nici presupozițiilor, nici gândirii raționale ci, fiind întotdeauna necunoscut de orice abordare rațională, Care se sustrage în întregime înțelegerii celor ce-L caută. De aceea spun: L-am căutat pe El cu puterile de cercetare ale sufletului în raționamente și în sensuri fiind complet incomprehensibil și rămânând departe de înțelegerea minții”[17].

În ultimă analiză, „Dumnezeu nu este nici demonstrat, nici demonstrabil. Și ceva mai mult decât atât: ca început al existenței umane, nici nu are nevoie măcar de o dovadă exterioară, întrucât dovada puternică și suficientă despre Acesta este experiența duhovnicească”[18].

Și după ce mintea noastră – și în consecință dialogul – nu poate să-L abordeze sau să se apropie real de Dumnezeu, ea rămâne neexperimentată, smerită și tăcută în fața Lui. „Nici față de locul de dincolo, nici mintea nu înaintează gândit niște cugetări și presupuneri, nici rațiunea nu descoperă în fine continuitatea”[19].

Atunci vine credința, în conlucrare sinergică mereu cu gândirea rațională, să întregească cunoașterea lui Dumnezeu. Sufletul căutător al omului reușește să cunoască prin observația măreției creației și contemplarea altor lucrări creatoare ale lui Dumnezeu (bunătatea, iubirea de oameni, dreptatea etc.). „Noi susținem că-L cunoaștem pe Dumnezeul nostru prin energii, în timp ce de esența însăși nu afirmăm că ne-am apropiat. Fiindcă energiile Lui ni se comunică nouă, pe când esența Lui rămâne inaccesibilă”[20].

Și, cel mai important, credința vine să cultive viața tainică, mistică a omului. Să pregătească în sufletul curățit vederea mistică a Dumnezeului Celui Viu, simțul realității și prezenței lui Dumnezeu înăuntrul nostru. „Însă firea, care este imutabilă, veșnică și care conține totul, ne este propriu-zis accesibilă numai prin credință”[21].

---

[16] Sf. Grigorie de Nyssa, *Ἐξήγησις ακριβής, εις τα άσματα των ασμάτων,* 5, 6 PG 44, 873 C.

[17] Sf. Grigorie de Nyssa, *Ἐξήγησις ακριβής, εις τα άσματα των ασμάτων*, Omilia 12, PG 44, 1028 B.

[18] Π. Χρηστου, *Ο υπαρκτικός διάλογος κατά τους θεολόγους της Καππαδοκίας*, Θεσσαλονίκη, 1961, p. 14.

[19] Sf. Grigorie de Nyssa, *Εις την επιγραφήν των Ψαλμών*, PG 44, 485 A.

[20] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 234, *Προς Αμφιλόχιον, περί του Αγίου Πνεύματος* 1, PG 32, 869 AB. Vezi. Γ. Μαρτζελου, *Ουσία και ενέργια του Θεού κατά τον Μ. Βασίλειον*, Θεσσαλονίκης, 1993, pp. 89-148.

[21] Sf. Grigorie de Nyssa, *Αντιρρητικός, προς τα Απολλιναρίου* 1, ΕΠΕ 2, p. 371.

Firea dumnezeirii nu există nici în spațiu, nici în timp, dar pe care o înțelegem transcendent înainte de ele și deasupra lor într-un mod inefabil. O prezență pe care o dăruiește Dumnezeu Însuși fiecărui credincios care își dorește din toată ființa să comunice cu El, să viețuiască în Dumnezeu, să ființeze cu Dumnezeu, în Dumnezeu și să fie unit veșnic cu El.

Abordăm astfel poate cel mai sensibil factor al teologiei și spiritualității ortodoxe, al Ortodoxiei în general. Ortodoxia este „un dialog între sufletul omului și Duhul lui Dumnezeu, dar un dialog ce creează o unitate în mod dumnezeiesc. Dumnezeu se unește numai cu cei îndumnezeiți (*Θεός Θεοίς ενούμενος*), spune Sfântul Simeon... După Sfântul Macarie, teologul este „învățat de Dumnezeu”, în timp ce Sfântul Simeon afirmă că Duhul este Cel care formează un teolog dintr-un învățat, după ce acesta nu cunoaște intelectual despre Dumnezeu, ci se umple deplin de Dumnezeu”[22].

Și precum notează concludent Sfântul Grigorie de Nyssa, „Cel care există veșnic Se oferă pe Sine Însuși potrivit pentru hrană ca să-L primim înăuntrul nostru și să devenim ceea ce este Acela”[23]. Astfel, credința devine iubire și prin iubire devenim ceea ce ne dorim și ce iubim. „Și relația iubitoare creează firesc unirea cu cel iubit; deci ceea ce preferăm de la iubire, aceea și devenim”[24].

Toți Părinții Bisericii au afirmat că nimeni nu se poate apropria de Dumnezeu cu înțelegerea rațională, fără purificarea de patimi. Sfântul Grigorie Teologul spune: „Vrei să devii teolog și vrednic de Dumnezeu? Urcă prin viețuire, dobândește curăția prin curățire; păzește poruncile, întâi curățește-te pe tine, apoi apropriе-te de Cel curat”[25]. De aceea Părinții Capadocieni vorbesc despre „Taina teologiei”.

La rândul lui, Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „teologia este un munte înalt și greu de urcat. De abia se poate ajunge la poale. Și aceasta o poate face numai cel puternic”[26]. Un dialog mai profund și mai substanțial decât unirea și comuniunea omului cu Dumnezeu, spre care tinde teologia ortodoxă, n-ar putea exista.

---

[22] Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1959, p. 67.

[23] Sf. Grigorie de Nyssa, *Ἐξήγησις ακριβής, εις τον Εκκλησιαστήν του Σολομώντος, εις ομιλίας Η΄*, Omilia 8, PG 44, 740 A.

[24] Sf. Grigorie de Nyssa, *Ἐξήγησις ακριβής, εις τον Εκκλησιαστήν του Σολομώντος, εις ομιλίας Η΄,* Omilia 8, PG 44, 737 D.

[25] Sf. Grigorie Teologul, *Λόγος* 20, 12, PG 35, 1080.

[26] Sf. Grigorie de Nyssa, *Περί του βίου Μωυσέως, ή περί της κατ' αρετήν τελειότητος*, PG 44, 373, 376.

3. Vederea lui Dumnezeu este teologia adevărată

Un interesant punct de vedere față de principiile filosofice, clasice prezintă de asemenea și teologia Sfântului Grigorie Palama, după care înțelepciunea omenească și argumentarea filosofic-rațională sunt neputincioase în a cunoaște profunzimile gândirii teologice și în principal Taina Sfintei Treimi.

Sfântul Grigorie Palama nu condamnă principial acea filosofie care rămâne în limitele ei, adică în cunoașterea celor ce sunt, ci acea filosofie atribuită unor scolastici, care au introdus învățături și metode raționaliste abstracte în învățătura biblico-patristică cea insuflată de Dumnezeu[27]. În polemica sa cu Varlaam, Sfântul Grigorie susține dubla sau îndoita înțelepciune, cea dumnezeiască și cea omenească, întreabându-l ironic pe acesta: „Ce legătură are învățătura cea insuflată de Dumnezeu cu deșertăciunea?"[28] Cunoașterea filosofică este un dar natural „netrimis de sus"[29], pe când înțelepciunea dumnezeiască este lucrarea cea de Taină a Duhului Sfânt în Biserică. Întrucât „noi nu ne-am îmbogățit mărturisirea de credință urmând anumite cugetări, ci prin cuvintele cele spuse de Dumnezeu"[30]. Înțelepciunea de sus nu este „cea dobândită prin cuvinte și silogisme, ci cea dovedită prin lucrare și viață"[31].

De altminteri, teologia apodictică are ca punct de plecare viața, în contradicție cu metoda dialectică a lui Varlaam și Achindin, care se reduce numai la nuanțe și sensuri comune și se întemeiază doar pe silogisme. Metoda palamită face distincție între știința ca cercetare și teologia harismatică. Dacă prima se referă la realitatea creată, cea de-a doua se referă la realitatea necreată și nu este rezultatul reflecției umane, ci lucrarea energiilor necreate. Susținând totuși rolul și importanța cunoașterii naturale, Sfântul Grigorie accentuează cunoașterea apodictică, întemeiată pe învățătura revelată și pe caracterul experiențial al Teologiei Bisericii. În timp ce oponentul său, Varlaam, nega categoric cunoașterea apodictică, afirmând că „pentru cele dumnezeiești nu există vreo dovadă", Sfântul Grigorie atenționează că Dumnezeu transcende orice realitate exprimată prin rațiune și cuvânt, exprimare și dis-

[27] Sf. Grigorie Palama, *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων*, ediția lui Panaiotis Hristou, în cinci volume, Συγγράμματα, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη 1962,1, 1, 16, p. 378.
[28] Sf. Grigorie Palama, *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων*, 2, 1, 6, p. 470.
[29] Sf. Grigorie Palama, *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων*, 1, 1, 21, p. 385.
[30] Sf. Grigorie Palama, *Αποδεικνύοντας τη λέξη* I, p. 125.
[31] Sf. Grigorie Palama, *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων*, 2, 1, 11, p. 370.

curs, deoarece Dumnezeu este dincolo de orice metodă dialectică, chiar și apodictică. Iar atunci când folosim anumite silogisme despre Dumnezeu, le facem pe temeiul experienței vii a Bisericii[32]. Folosirea căii apodictice pleacă de la „puterea lucrătoare a Duhul Sfânt prin care înțelepții de Dumnezeu Părinți, vorbind dincolo de minte cu cele de dincolo de minte, au fost învățați de harul lui Dumnezeu și au învățat imitând pe Dumnezeu”[33].

Palama, vorbind despre Taina purcederii Sfântului Duh, abordează și modul în care cineva poate căuta și dobândi cunoașterea acestui adevăr dumnezeiesc. Această căutare existențială se adevereşte nu „prin cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci prin adeverirea Duhului și a puterii/energiei”, într-un mod luminat de Dumnezeu. „[Elementul] apodictic se referă la ființa vitală, veșnică și ființa adevărată, care se găsește mereu în acest mod; pe când [elementul] cel dialectic se referă la probabilitate și posibilitate, având firescul de fiecare dată a unei forme diferite, astfel încât uneori există și alteori lipsește, uneori este adevărat și alteori nu”[34].

Silogismele apodictice sunt formularea rațională a experiențelor duhovnicești pe care le-a trăit sfântul și în timpul cărora Dumnezeu i S-a revelat și i-a dăruit adevărata cunoaștere. Distincția lor față de silogismele dialectice este practică, didactică și foarte semnificativă pentru particularitatea dialogului la Părinți. Silogismul apodictic se referă la cele adevărate, iar silogismul dialectic la cele posibile. „Și cel apodictic are grijă de adevăr și acționează cu conștiință, neavând nevoie să ia oricare din cele două părți ale antitezei; cel dialectic se îngrijește numai să convingă și, folosind dialogul fără limite, este obligat să primească toate câte îi permite interlocutorul și dacă acestea nu sunt convingătoare. De aceea cel apodictic rămâne inflexibil și fără să deformeze sensul demonstrat, în timp ce cel dialectic este ușor schimbabil și uneori se anulează pe sine prin propria voință”[35].

Cel apodictic se interesează de adevăr, este stabil și nu face compromisuri. Cel dialectic vrea să convingă oricum, folosind dialogul fără limite și schimbând continuu atitudinea. „Și primul se adevereşte de subiectul adevărat și mereu familiar, al doilea este mișcat de cele probabile care nu sunt neapărat adevărate, ci uneori complet false, în genere însă străine față de subiect. [Pe

[32] Sf. Grigorie Palama, *Επιστολή II προς Βαρλαάμ* I, 33, έκδ. Π. Χρήστου, p. 244.
[33] Sf. Grigorie Palama, *Επιστολή II προς Βαρλαάμ*, I, 58, p. 258.
[34] Sf. Grigorie Palama, *Επιστολή I προς Βαρλαάμ*, έκδ. Π. Χρήστου, vol. 1, 33, p. 484.
[35] Sf. Grigorie Palama, *Α’ προς Ακίνδυνον*, έκδ. Π. Χρήστου, 13, p. 426.

care dintre ei îi vei crede atunci când demonstrează despre cele dumnezeiești, sau și tu, împreună cu Zorobabel al Cyrului, te vei pronunța cu curaj că deții adevărul tuturor]. Și în timp ce primul lucrează pe temeiul cauzei și nu numai pe cel al concluziei, dar și al faptei, de aceea și concluzia este mereu necesară și nemincinoasă, cel dialectic niciodată pe temeiul cauzei faptei, nu mereu al concluziei, ci uneori nici al acesteia, de aceea și concluzia este slavă simplă și nu adevărată în mod necesar"[36].

Cel apodictic se sprijină pe cele adevărate și firești în ceea ce urmează (în subiectul despre care vorbește) și pe temeiul cauzelor concluziei și a faptei ajunge la rezultatul nemincinos. Cel dialectic este provocat de cele probabile și, fără legătură cu ceea ce urmează și pe temeiul cauzelor abuzive și arbitrare, sfârșește prin a ajunge la o simplă concepție. „Adevărata dialectică este superioară oricărei înțelepciuni bune… îndrăznește dincolo despre Dumnezeul tuturor oamenilor… ea se numește știința celor dumnezeiești și cerești… numai această singură înțelepciune adevărată povățuiește"[37].

Întreaga analiză-comparație a Sfântului Grigorie între cele două feluri de silogisme este într-adevăr demnă de observat. Surprinde în special finețea și particularitatea observațiilor. Aici, din motive de concizie, vom insista numai la câteva aspecte.

Primul se referă la folosirea dialogului – a celui dialectic – fără limite, fiind determinat să ia atâtea elemente câte îi permite interlocutorul, chiar și dacă nu sunt convingătoare. Să adăugăm la acestea faptul că dialogul dialectic vrea să convingă oricum; și, apoi, faptul că el purcede de la cele probabile și fără legătură cu subiectul, și, prin cauze abitrare, ajunge la o simplă învățătură.

Avem convingerea că Sfântul Grigorie subînțelege nu dialectica pozitivă socrato-platonică, identificată cu dialogul clasic, ci pe cea numită sofistă sau polemic scolastică[38]. Această dialectică „nu poate fi corelată într-un mod pozitiv cu dialogul... Dialogul presupune și el teza. Este interesat ca, printr-o convingere bine-intenționată, să certifice cunoașterea adevărată și să descopere adevărul... cea sofistă, dimpotrivă, se sprijină pe ipoteze arbitrare..."[39].

[36] Sf. Grigorie Palama, *A' προς Ακίνδυνον*, p. 428.
[37] Sf. Grigorie Palama, *A' προς Ακίνδυνον*, p. 428.
[38] O diferențiere clară între cele două feluri de dialectici întâlnim la Clement Alexandrinul, *Στρωματείς*, 1, 28, PG 8, 924 ABC și Clement Alexandrinul, *Στρωματείς*, 1, 9, PG 8, 741 B.
[39] Cf. *Capit*. 1, 2, 4.

Cu aceste gânduri nu încercăm să combatem valoarea autodoveditoare a „silogismelor demonstrabile”, ci doar să amintim pur și simplu că dialogul-comuniunea are „cunoașterea de sine” și niciodată n-ar îndrăzni să înainteze în adâncul dogmei Sfintei Treimi.

O ultimă observație: Sfântul Grigorie consideră distincția silogismelor în felul următor: „Ce se întâmplă cu cele care au legătură cu cele dumnezeiești? Căutăm descoperirea adevărată a faptei sau să discutăm spre slavă (demonstrație ostentativă)?”[40] Aceasta înseamnă căutarea *adevărului* sau discutarea argumentului? O întrebare corectă și foarte interesantă. Și această opinie nu este numai a Sfântului Grigorie Palama. Este și a Părinților Capadocieni și a altor Părinți. Și, dacă nu greșim, o mare parte a reținerii și totodată a responsabilității Părinților în fața dialogului și a dialecticii se află aici: în folosirea rău-intenționată a acestor mijloace din partea „adversarilor” lor. Rezultatul este cunoscut: în timp ce acestea sunt organe spirituale folositoare pentru descoperirea adevărului, ele sfârșesc de multe ori prin a-l falsifica.

Pentru Sfântul Grigorie, vederea lui Dumnezeu constituie demersul spre autentica cunoaștere, deși vederea (*teoptia*) transcende orice cunoaștere: „dincolo de orice cunoaștere este o astfel de unire, cu toate că metaforic este numită cunoaștere”[41]. Sfântul subliniază că vederea lui Dumnezeu împărtășește cunoașterea adevărată despre Dumnezeu: „căci cum nu ar exista ființa lui Dumnezeu pentru cei care, prin rugăciune sinceră, depășesc tot ceea ce este simțual și inteligibil, și în această rugăciune li se arată Slava acelei ființe dumnezeiești?”[42]

Însăși teologia fără vedere se îndepărtează de la sursa ei reală și se mărginește unei cunoașteri închise, fără viață: „nu este deloc sigur a vorbi despre Dumnezeu pentru cei ce nu știu să vorbească cu Dumnezeu”[43].

Vederea înseamnă teologhisire adevărată, cu toate că între vedere și teologie există o distincție de nuanță: „nu este totuna a vorbi despre Dumnezeu cu a petrece cu El”[44]. Teologia este accesibilă „chiar și celor ce nu și-au curățit viața și sufletul”[45], pe când teoptia ca unire mistică, harică a omului cu Dumnezeu este imposibilă fără purificare de patimi și fără lucrarea virtuților.

[40] Sf. Grigorie Palama, *Α' προς Ακίνδυνον*, p. 428.
[41] Sf. Grigorie Palama, *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων*, 2, 3, 17, p. 553.
[42] Sf. Grigorie Palama, *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων*, 2, 3, 38, p. 572.
[43] Sf. Grigorie Palama, *Επιστολή Ι προς Βαρλαάμ*, 20, p. 236.
[44] Sf. Grigorie Palama, *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων* 1, 3, 42, p. 453.
[45] Sf. Grigorie Palama, *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων* 1, 3, 42, p. 453.

4. Dialectica şi dialogul clasice în teologia Părinților Bisericii

Se cuvine să semnalăm că deschiderea sau reticența față de dialectica şi dialogul clasic variază la fiecare Părinte al Bisericii, analog cu împrejurările, temele şi problemele cu care s-a confruntat. De multe ori diferența este atât de mare, încât putem vorbi de o atitudine ambivalentă. Caracteristică este poziția Sfântului Grigorie de Nyssa, care se arată foarte reținut şi aproape că nu are încredere în metoda silogistică şi analitică a artei dialectice, când urmează să o folosească pentru dovedirea adevărului creştin.

Deoarece, pentru Sfântul nostru capadocian, dialectica pe cât ajută adevărul, pe atât ajută minciuna. „Întrucât este vădit tuturor că metoda dialectică are capacitate egală pentru amândouă situațiile, atât pentru falsificarea adevărului, cât şi pentru vădirea minciunii. De aceea, de multe ori punem la îndoială chiar şi adevărul atunci când este demonstrat prin intermediul acestei metode, cu gândul că abilitatea metodei înşeală mintea noastră şi o face să piardă din vedere adevărul”[46]. Desigur, în alte situații teologice, el însuşi recurge la dialectică şi valorifică datele ştiințifice şi filosofice ale vremii[47].

Marele Vasile consideră că dialectica în polemica cu ereticii „este certitudine pentru dogme, pe care nu le lasă să fie victime uşor de cucerit ale celor ce le doresc”[48]. Alteori însă laudă şi preamăreşte credința şi mărturisirea necurioasă, neipocrită şi neiscoditoare, declarându-se împotriva preocupărilor teoretice exagerat de abstracte şi căutărilor nefolositoare. Astfel, vorbind despre prima Biserică creştină, Sfântul Vasile subliniază că „toți cei care au avut boala căutării au fost puțini şi toți, cu toate că erau lucrători neruşinați ai poruncilor lui Dumnezeu, adorau liniştiți prin mărturisirea lor simplă şi sinceră pe Dumnezeu şi păzeau statornic simpla credința în Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh”[49]. Într-un mod asemănător se exprimă şi-n alt caz: „Tocmai de aceea, vă rog şi vă implor, să încetați căutarea curioasă şi polemica necuviincioasă, fiindu-vă suficiente cuvintele sfinților şi cele ale Domnului”[50].

---

[46] Sf. Grigorie Palama, *Διάλογος περί ψυχής και αναστάσεως*, PG 46, 52 BC.

[47] Sf. Grigorie Palama, *Διάλογος περί ψυχής και αναστάσεως*, PG 46, 57 B – 64 A. Cf. Εις τα της Γραφής ρήματα, „Ποιήσωμεν άνθρωπον κατ' εικόνα ημετέραν και καθ' ομοίωσιν” PG 44, 144B şi urm.

[48] Sf. Vasile cel Mare, *Σχόλιο στον Προφήτη Ησαΐα*, cap. 2, 92, PG 30, 269 C.

[49] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 127, *Στον Σωφρόνιο τον Επίσκοπο* ΕΠΕ 3, p. 264.

[50] Sf. Vasile cel Mare, *Περί πίστεως* 5, PG 31, 688 D – 689 A.

Alteori, dorind să dea dovadă de bunăvoință, compară comportamentul celor trei Magi înaintea lui Hristos cu cel al creștinilor din vremea sa: „Magii se închină și creștinii discută cum S-a Întrupat Dumnezeu… Să fie tăcere în legătură cu cele ce sunt de prisos în Biserica lui Dumnezeu, să gândești cele mărturisite și să nu cercetezi insistent cele tăinuite”[51].

„Restul să fie cinstit în tăcere”[52], spune Sfântul Grigorie Teologul și ne pune în fața unei evidențe care nu are nevoie de nici o analiză, „căci duhul mulțimii nu este în stare să înțeleagă adâncul cuvintelor...” potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul „și nu trebuie să deschidem ochii celor nechibzuiți asupra adâncului milostivirii”[53]. Întruparea are scopul de a le aduna pe toate în Hristos, atât pe cele ce sunt în cer, „cât și pe cele de pe pământ” (Efeseni 1, 10), ca să scoată la iveală înțelepciunea lui Dumnezeu, Taina cea ascunsă pe care Dumnezeu a rânduit-o, mai înainte de toți vecii, spre mărirea noastră (cf. I Corinteni 2, 7). Întruparea implică treapta cea ultimă a comuniunii. Înomenirea lui Dumnezeu este dată mai dinainte în dogma îndumnezeirii, pe care o presupune și din care izvorăște și se împlinește. Ispășirea și judecata corespund căderii în păcat. Adâncului Tainei Întrupării nu-i corespunde decât Împărăția lui Dumnezeu, pentru că este chiar împlinirea Împărăției. De aceea, Biserica este socotită organismul mântuirii, calea și mijloacele sale sacramentale dar, în același timp, și mântuirea însăși, venirea Împărăției.

Cu altă ocazie Sfântul Vasile, acționând din rațiuni pastorale și încercând să împiedice păgubirea credinței unora din cauza discuțiilor și disputelor nesfârșite, recomandă evitarea lor completă: „Și aceasta deoarece știm că dacă o singură dată schimbăm simplitatea credinței, pe de-o parte, nu vom găsi vreun sfârșit în discuții pentru că întotdeauna contrazicerea ne va duce mai mult spre agitație, iar, pe de altă parte, vom scandaliza sufletele celor nevinovați prin introducerea elementelor care nedumiresc”[54].

Adesându-se monahilor, urmând convingerea generală a Părinților Bisericii că argumentarea rațională este neputincioasă în abordarea tainei Preasfintei Treimi și, în consecință, aporiile și contestațiile ce s-ar ivi dintr-o astfel de discuție ar provoca mai degrabă pagubă decât folos, îndeamnă: „Despre

[51] Sf. Vasile cel Mare, *Κήρυγμα στην Αγία Γέννηση του Χριστού* PG 31, 1473 C.

[52] Sfântul Grigorie Teologul, PG 36, 653.

[53] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Προς Θαλάσσιον τον οσιώτατον πρεσβύτερον και ηγούμενον Περιφόρων απόρων της θείας Γραφής* 43, PG 90, 412 A. *Γνωστικά κεφάλια* 2, 99, PG XC, 1172 D.

[54] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 258, *Στον Επιφάνιο τον Επίσκοπο* 2, ΕΠΕ 3, p. 270.

Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt să nu se discute, ci să se cugete și să mărturisească cu curaj Treimea necreată și deoființă. Să se răspundă celor ce întreabă dacă este necesar, să ne botezăm precum am primit din Tradiție, să credem precum am mărturisit la Botez și să slăvim așa cum am crezut”[55].

Și să concluzionăm. Dialogul și dialectica – ca metode și tehnici ale raționii omenești – i-au ajutat pe Părinții Bisericii în căutarea, descoperirea și apărarea adevărului creștin. Prin armele adevărului și ale convingerii drepte au putut să-i înfrunte cu succes pe prigonitorii Adevărului și pe ereticii cunoașterii false, mincinoase. Această ofertă a fost depusă în istorie și nimeni nu o poate contesta. Și acest fapt am încercat să-l aducem în atenție în lucrarea prezentă.

5. Apofatismul negrăit al experienței prezenței lui Dumnezu

Problemele se complică mereu prin interconectivitatea lor directă, până la pretinsa apariție a depășirii limitelor omenești, atunci când folosirea irațională a filosofiei grecești amenință cu denaturarea sau elenizarea dogmei creștine. Tema se leagă, în final, de esența Teologiei Patristice, care este cunoașterea lui Dumnezeu și care nu se poate obține numai prin puterile omenești, oricât de dotate, înzestrate sau organizate ar fi. După Sfântul Grigorie Teologul, pentru a ajunge la o cunoaștere participabilă a lui Dumnezeu este nevoie de credință și de nevoință duhovnicească: „ca să înțelegem că suntem nimic comparativ cu înțelepciunea unică și adevărată, să ne întoarcem numai spre ea pentru a urmări mereu iluminarea luminii care izvorește de acolo”[56].

Doar prin iluminarea dumnezeiască se transcend imperfecțiunile și insuficiențele umane, și Dumnezeu Se revelează pe Sine și oferă cunoașterea adevărată. Desigur, prin experiența duhovnicească, omul are posibilitatea folosirii mai eficiente a puterilor lui raționale, dar și a silogismelor demonstrative, urmând să exprime teologic descoperirile bogate la care a devenit copărtaș.

În consecință, oricine vrea să teologhisească ortodox trebuie să recunoască limitele umane, dar și să posede discernământul necesar între gândirea filosofică și adevărul revelat al Bisericii. Și această teologhisire au împlinit-o cu un succes excepțional de-Dumnezeu-purtătorii-noștri Părinți, care au recunoscut elementele adevărate ale culturii clasice, valorificând și punând în

[55] Sf. Vasile cel Mare, *Ασκητικός λόγος* 1, PG 31, 649 BC.
[56] Sf. Grigorie Teologul, *Λόγος* 17, PG 35, 969 C.

slujba adevărului creștin dialogul și dialectica. Concomitent însă, au lăsat locul cuvenit „înțelepciunii de la început și adevărate”, credinței creștine, Tainei. Dar, totodată, sensibilitatea pentru puritatea stilului și a limbajului, revenirile insistente la forma arhaică a limbajului, dar, mai ales, delimitarea conștientă față de limbajul profan și creearea limbajului sfânt și doxologic al rugăciunii și Liturghiei[57], a unui limbaj pentru și vrednic de Dumnezeu.

Când spunem Dumnezeu sau Dumnezeu Creatorul, noi nu indicăm decât fața Sa întoarsă spre lume, Dumnezeul Iconomiei, al Providenței și nicidecum Dumnezeu în El Însuși. Astfel teologia catafatică, pozitivă, „teologia simbolică” nu se aplică decât acestor atribute revelate, adică numai manifestărilor iconomice ale lui Dumnezeu în lume. Această cunoaștere a lui Dumnezeu prin actele Sale nu este cu putință decât datorită Revelației și delimitează de la bun început orice „expunere rațională”, orice metodă logică deductivă, relativă la Ființa Sa Dumnezeiască inexprimabilă. Traducerea și expunerea Tainei Preasfintei Treimi în universul conceptelor nu este decât o expresie cifrată, o apropiere interpretativă, iar realitatea pe care o mărturisește această traducere de limbaj este absolut originală, ireductibilă la vreun sistem de gândire. Dimpotrivă, un Dumnezeu al rațiunii, în care principiul rațiunii s-ar transforma în atribut plăsmuitor, nu ar fi decât un idol fabricat. Un nimb de tăcere este trasat de jur-împrejurul norului necunoașterii lui Dumnezeu. Metoda catafatică operează cu afirmația, dar definindu-L și conceptualizându-L pe Dumnezeu, catafatismul Îl limitează pe Dumnezeu, constituindu-și propria sa învățătură ca o învățătură incompletă, căci prin ea vede „ca prin oglindă, în chip întunecos, nedesăvârșit” (I Corinteni 13, 12).

Metoda catafatică trebuie completată cu metoda apofatică ce operează cu negații sau contrarii a tot ceea ce este în univers. Teologia afirmativă, pozitivă nu este nicidecum devalorizată, relativizată, ci precizată și adâncită temeinic, în dimensiunea ei proprie, în limitele ei. Potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, teologia negativă ne obișnuiește cu distanța ontologică mântuitoare pe care n-o putem trece: „Conceptele cugetării plăsmuiesc idolii lui Dumnezeu, dar numai uimirea/fascinația înțelege ceva”[58].

Uimirea sau fascinația experienței Tainei este potrivită pentru acea atitudine corectă care se situează pe sine dincolo de orice cunoaștere, „dincolo

[57] Dom O. Rousseau, *Les langues liturgiques de l’Orient et de l’Occident*, în „Irénikon”, 29, 1956.
[58] Sf. Grigorie de Nyssa, *Περί του βίου Μωυσέως, ή περί της κατ’ αρετήν τελειότητος*, PG 44, 377 B. *Ἐξήγησις ακριβής, εις τα άσματα των ασμάτων*, PG 44, 1028 D.

chiar de necunoaștere, până la cea mai înaltă culme a Scripturilor mistice, acolo unde tainele simple, absolute și nestricăcioase ale teologiei se revelează, în întunericul cel prea luminos al liniștii”[59]. Dimpotrivă, cele supuse simțurilor, cele empirice și concepțiile realității atenuează sensul ascuns, tainic și ne derutează în evaluarea lor precisă. Aceasta nu înseamnă însă agnosticism „căci, datorită chiar acestei necunoașteri, noi cunoaștem dincolo de orice gândire”[60].

Aici nu este vorba de neputință sau incapacitate omenească, ci de adâncul de necercetat, insondabil, de necunoscut și icognoscibil al esenței dumnezeiești. Limita inerentă credinței apără Taina prezenței lui Dumnezeu. Este întâi de toate o Taină, căci Dumnezeu cu cât este mai prezent, cu atât este mai ascuns, mai „întunecat”, mai tainic. Un Dumnezeu prezent va fi mereu un Dumnezeu tainic. Expresia „întuneric strălucitor/luminos”[61] este un mod de a exprima prezența cea mai reală a lui Dumnezeu și, în același timp, cea mai insesizabilă a lui Dumnezeu. După același Sfânt Grigorie de Nyssa, omul nu poate experia decât „licăriri din întuneric”[62].

La Sfântul Grigorie de Nyssa[63] numai credința – în înțelesul deplin al cuvântului – se înfățișează ca singura cale a comuniunii unificatoare, căci aceasta indică starea unui suflet care nu-și mai are centrul în sine însuși. Se vede că taina luminii și taina întunericului coincid și culminează într-o înțelegere și viziune desăvârșită, care se recunoaște și în taina iubirii care se depășește pe ea însăși. Această cunoaștere nu este o cunoaștere filosofică, ci una prin asemănare, cunoaștere prin analogie – participare.

Negarea apofatică supraînalță sufletul omenesc și-l adună duhovnicește, făcându-l locașul lui Dumnezeu. Nu este vorba să adaptăm nicidecum la logica noastră antinomiile dogmatice, ci să schimbăm, să transfigurăm ființa noastră, adaptând-o la lucrarea și ordinea Duhului Sfânt (sfințire – îndumnezeire). Când Îl caută pe Dumnezeu, omul este găsit de Dumnezeu; când urmărește adevărul Său, adevărul îl ia pe om și îl transpune la nivelul veșnic al Împărăției. „A-L găsi pe Dumnezeu înseamnă a-L căuta neîncetat...

[59] Sf. Dionisie Areopagitul, *Μυστική θεολογία*, PG 3, 1000.
[60] Sf. Dionisie Areopagitul, *Μυστική θεολογία*, PG 3, 1001.
[61] Sf. Grigorie de Nyssa, PG 44, 1001 B.
[62] Sf. Grigorie de Nyssa, PG 44, 1057 A.
[63] Sf. Grigorie de Nyssa, PG 45, 945 D.

aceasta înseamnă să-L vezi cu adevărat pe Dumnezeu, să nu te sături niciodată să-L dorești”[64].

Apofatismul ca metodă ne învață și atitudinea corectă față de știința teologică: omul nu speculează, ci se transfigurează. Orice afirmație omenească este și o limită, o negație a ei însăși, pentru că ea nu ajunge niciodată la realitatea ultimă dincolo de plenitudine și tocmai această incapacitate totală duce la negarea ei însăși. „Omul nu poate să Mă vadă, și de M-ar vedea ar muri” (Exod 33, 20).

Sfântul Grigorie de Nyssa notează pericolul de moarte de a-L limita pe Dumnezeu prin definții omenești. Dumnezeu este „cu Totul Altul”, un „Altul desăvârșit”, cu „Totul Altcineva”. Acest „cu Totul Altul”... al lui Dumnezeu nu are scară de comparație: în transcendența Sa ființială categorică, El este deosebit de lume în totalitatea, plenitudinea și desăvârșirea Sa și fără nicio excepție. Dar pe de altă parte, Dumnezeu transcende în manifestările Sale propria Sa transcendență ființială. Harul revelează limitele creatului, pe care harul însuși le depășește imediat, tocmai pentru că este har, dumnezeiască infinită iubire de oameni. Sfântul Apostol Pavel ne învață că „Dumnezeu nu este decât da”. Da-ul omenesc se plasează înlăuntrul acestui „Da” Dumnezeiesc la Întruparea Logosului lui Dumnezeu, iar acesta este „Da”-ul teandric al lui Hristos, „înțelepciunea lui Hristos”, „locul Înțelepciunii lui Dumnezeu”[65].

Calea duhovnicească de aur – luminată și analoagă cu măsura contribuției fiecăruia la cele două dimensiuni spirituale, între rațiune și Cuvântul Dumnezeiesc, gândirea abstractă filosofică și adevărul trăitor al Bisericii – n-a fost un simplu act de curaj. Numai Părinții duhovnicești și harismatici „învățați de Dumnezeu” au îndrăznit să încerce ceva asemănător și să aibă succes (Cf. Isaia 54, 13 și Ioan 6, 45).

6. Modele ecleziale în studiul dialogului cu filosofia și cultura clasică

a. Experiența filocalică a prezenței și întâietății lui Dumnezeu

De ce Părinții Capadocieni sunt principalii noștri dascăli și îndrumători în tematica dialogului cu filosofia și cultura clasică? Răspunsul nu este greu. Întâi și întâi, cei trei Părinți Capadocieni, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Grigorie de Nyssa, alcătuiesc împreună una dintre cele mai importante

[64] Sf. Grigorie de Nyssa, PG 44, 97 A, 44, 404 D.
[65] P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 191.

„triade" teologice şi duhovniceşti ale Bisericii noastre[66]. S-au născut şi au crescut în acelaşi loc ca bărbaţi aleşi ai Capadociei, unde Tradiţia Ortodoxă dăruise Bisericii roade binecuvântate de mărturie, sfinţenie şi mucenicie. Părinţii Capadocieni au avut şansa propice a îndeplinirii studiilor îndelungate cu cele mai bune rezultate în şcolile de filosofie ale epocii lor unde, între altele, au cunoscut posibilităţile dialogului şi s-au exersat în abilitarea şi utilizarea lui. Consideraţi toţi trei ca personalităţi foarte înzestrate, „triada" de Sfinţi Capadocieni prezintă asemănări şi diferenţe de întrepătrundere reciprocă, adică o filocalie dumnezeiască, un tot admirabil şi fascinant. O unitate uimitoare, o armonie încântătoare şi o consecvenţă maximă a sufletului şi a vieţii devotate statornicește opera fiecăruia din cei trei.

În ceea ce priveşte tema dialogului cu filosofia şi cultura clasică, în gândirea Părinţilor Capadocieni întâlnim adevăruri şi atitudini de viaţă care se leagă direct sau indirect cu fenomenul receptării areopagului clasic. Misiunea lor era să-l valorifice critic şi creator şi să-l îmbogăţească cu un nou conţinut prototip transfigurator.

În orizontul duhovnicesc al Părinţilor Capadocieni există un simţ al apropierii şi sălăşluirii dumnezeieşti infinite, a prezenţei lui Dumnezeu.„Omul care a fost rânduit să se bucure de bunurile dumnezeieşti a trebuit să se înrudească prin firea sa cu Cel Care trebuia să participe"[67]. Căci Duhul nu se deschide şi nu se manifestă decât în mediul Său propriu, firesc şi propice, adică în mediul, în spaţiul-sălăşluire dumnezeiesc: „Viaţa sufletului o constituie contemplarea lui Dumnezeu"[68].

Sfântul Grigorie Teologul imprimă acest adevăr într-un verset, menit să conştientizăm că în faţa lui Dumnezeu toate devin secundare. „Stai. Toate sunt secundare lui Dumnezeu (adică, mai întâi este Dumnezeu şi, apoi, toate celelalte despre oameni trebuie să vină în al doilea rând)"[69].

Dumnezeu este Fiinţa, dar nu Fiinţa lui Platon, o esenţă impersonală şi fără formă, chiar fără viaţă. Dumnezeul Revelaţiei, Cel Ce este, Dumnezeul cu Care omul poate avea părtăşie, discuţie, dialog, comuniune, participare. Prin energiile Lui necreate, Dumnezeu este o prezenţă continuă, neîntre-

[66] Poate cea mai cunoscută „triadă" eclezială este aceea a Sfinţilor Trei Ierarhi, din care de altfel fac parte doi din cei trei Capadocieni, Vasile şi Grigorie Teologul.

[67] Sf. Grigorie de Nyssa, *Λόγος κατηχητικός μέγας* PG 45, 21 CD.

[68] Sf. Grigorie de Nyssa, *Λόγος κατηχητικός μέγας* PG 46, 176 C.

[69] Sf. Grigorie Teologul, *Ηθικά επικά ποιήματα*, Poemul 14, „Despre natura umană", PG 37, 765, stih. 124.

ruptă. Sufletul omului simte prezența dumnezeiască în mulțimea de prilejuri binecuvântate ale lumii interioare şi exterioare. De asemenea, simte și are eperiența că existența lui se slavează numai prin prezența frumuseții divine, participarea sufletului la viața comuniunii cu Dumnezeu.

b. Antinomia participabilității și neparticipabilității Firii divine ca și criteriu al Slavei

Pentru teologia apofatică, Ființa dumnezeiască este absolut transcendentă față de om, care determină o afirmație antinomică (dar niciodată contradictorie) a totalei inaccesibilități a lui Dumnezeu în Sine și a manifestărilor Sale imanente din lume. Dumnezeu „ne iese înainte” prin energiile Sale şi este prezent în întregime în ele. Energia ființială nu este nicidecum o parte din Dumnezeu, ea este Dumnezeu care Se descoperă, fără să piardă nimic din „ne-ieşirea” categorică din esența Sa.

Energiile ființiale, „raze ale Dumnezeirii” după Dionisie Areopagitul, sunt comune tuturor ipostasurilor Sfintei Treimi, ele sunt necreate, ființiale, veșnice şi sunt accesibile creaturii. Energiile ființiale nu ating unitatea, indivizibilitatea şi simplitatea dumnezeiască, tot așa cum deosebirile dintre Ipostasurile Treimi nu fac din Dumnezeu un compus, o alcătuire compusă. Filosofia Îl înțelege pe Dumnezeu ca act pur, neadmițând ceva să fie Dumnezeu, fără să fie însăşi a lui Dumnezeu. Ceea ce nu este esență/ființă nu aparține Firii dumnezeiești. Dar Dumnezeu este mai mult decât existența, mai ales sub forma ei logică, pentru că este Creatorul oricărei forme, fiind prin aceasta mai presus şi dincolo de concept. Simplitatea lui Dumnezeu este „cu totul alta”/„cu totul altceva” decât ideea noastră de simplitate. Dumnezeu nu-şi pierde simplitatea nici prin particularitatea şi deosebirea Ipostasurilor, nici prin împărtășirea, diversitatea, multitudinea şi varietatea puterilor şi lucrărilor[70].

Pentru Părinții Bisericii, diversitatea şi unitatea în Treime este cugetată în acelaşi timp. Sfântul Grigorie Teologul scrie că „nu ajung să-l gândesc pe Cel Unul şi sunt luminat de Cei Trei. Nu ajung să despart pe Cei Trei şi mă înalț către Cel Unul”[71]. Astfel, fiecare dogmă este antinomică, mai presus de rațiune sau logică, dar nicidecum contradictorie. Sfântul Grigorie Palama, comentând cunoscuta expresie „părtaşi ai firii dumnezeieşti” (II Petru 1, 4),

[70] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Ἡ Ὁμολογία Ὀρθοδόξου Πίστεως* ed. Hristou, II, p. 496.
[71] Sf. Grigorie Teologul, *Λόγος* 40, 41, ΒΕΠΕΣ 60, p. 107.

spune că ea are un caracter antinomic care o înrudește cu dogma Preasfintei Treimi. După cum Dumnezeu este Dumnezeu Cel Unul și Dumnezeu Treime, tot astfel firea dumnezeiască trebuie să fie în același timp neparticipabilă și într-un anume înțeles participabilă. Cu toate că ne împărtășim de firea lui Dumnezeu, ființa Lui rămâne cu totul inaccesibilă. Trebuie să le afirmăm pe amândouă deodată, spune sfântul Grigorie, și să păstrăm antinomia lor ca pe un criteriu al Slavei.

Întreaga teologie ortodoxă este determinată de această afirmație fundamentală: că ființa lui Dumnezeu este absolut transcendentă, în timp ce lucrările sau energiile necreate sunt imanente, sinergice și cooperante cu omul. „Să nu crezi că Dumnezeu este văzut după ființa Sa cea mai presus de ființă, ci după darul și energia-lucrarea cea îndumnezeitoare, după harul înfierii, îndumnezeirea cea nefăcută, strălucirea enipostatică... însă ființa lui Dumnezeu este dincolo și de ceea ce ni se împărtășește”[72]. Îndumnezeirea, harul dumnezeiesc și iluminarea nu sunt ființa, ci energia lui Dumnezeu, „o putere și o lucrare comună Treimii”. Dumnezeu ne-a creat pentru ca să ajungem părtași ai firii dumnezeiești, pentru ca să ne asemănăm Lui, fiind îndumnezeiți de harul care creează toate ființele existente și cheamă la ființare tot ceea ce ființează[73].

Concluzii

Aceste precizări despre prezența lui Dumnezeu arată că afirmațiile teologice ale Părinților Bisericii sunt atât biblice, cât și antropologice. Fundamentați pe temeiul neclintit al adevărului evanghelic, acționează cu autenticitate și prin perspectiva veșniciei. Părinții Bisericii prezintă o linie unitară de gândire care continuă și luminează istoria gândirii omului, care asumă, recreează și luminează istoria omului de la creație și cădere până la reînnoirea și transfigurarea pascală în Hristos și îndumnezeirea continuă a firii umane.

Astfel, după Dumnezeu și co-sinergie cu Dumnezeu, omul „creat de Dumnezeu” dobândește întâietatea cea mai înaltă în gândirea Părinților Capadocieni. Merită într-adevăr să fie observată în special această înțelegere, această considerare a omului. „Nu-l analizează pe om static, îl vede dinamic,

[72] Sf. Grigorie Palama, *Υπέρ των ιερώς ησυχαζόντων*, 3, 1, 29, vol. 1, p. 641.
[73] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Επιστολή 43 προς Ιωάννη τον Κυβισμό*.

într-un demers evolutiv care se îndreaptă spre Dumnezeu sau se îndepărtează de la Dumnezeu. Omul se găsește mereu într-o relație de comuniune și nu poate exista niciodată independent nici față de Dumnezeu, nici față de semenii lui. Mai mult, omul nu relaționează teoretic la adevăruri, ci printr-o relație vie cu Adevărul prin excelență, Care este Dumnezeu”[74].

De asemenea, este remarcabil faptul că antropologia creștină se interesează de omul real, concret, și nu în general, nedefinit, numai despre ideea sau noțiunea abstractă de om. Dimpotrivă, empatizează cu fiecare om, cu existența umană individuală concretă, cu luptele, fragilitățile și agoniile ei existențiale în demersul spre mântuire. O mântuire care se leagă direct de menținerea identității existențiale a omului și de posibilitatea de a dezvolta relații și dialoguri existențiale cu multe forme: cu sine, înspre Dumnezeu și cu aproapele.[75]

În acest fel, Părinții Capadocieni se dovedesc „îndrumători ideali spre cunoașterea lui Dumnezeu, a semenului nostru și a sinelui nostru. În viața și gândirea lor ideea dialogului dobândește o poziție foarte importantă. Viața lor a evoluat în toate stadiile ei în ritmul dramei; activitatea lor scrisă este imprimată intensiv de un dialog neîntrerupt cu adversarii, cu prietenii, cu sinele lor și cu Dumnezeu. Întreaga lor gândire și existență tinde spre interpretarea dramei persoanei umane, care-și găsește soluția în întâlnirea cu Dumnezeu”[76]. S-au luptat și, într-un final, au reușit încercarea cea de nedepășit, cea a dialogului mântuitor cu semenii lor și, prin ei, cu cetățenii întregii lumi, până la sfârșitul veacurilor.

[74] Ιω. Καραβιδοπουλου, *Προσωπείο και πρόσωπο κατά τους Τρείς Ιεράρχες*, Θεσσαλονίκη, 1979, p. 14.

[75] Αν. Γιαννουλάτου, *Εις την γραμμήν των Πατέρων. Η δυναμική κατανόησις της παραδόσεως των Τριών Ιεραρχών*, Αθήνα, 1971, p. 5.

[76] Χρηστου, Π., *Ο υπαρκτικός διάλογος κατά τους θεολόγους της Καππαδοκίας*, p. 5.

„NOI ÎMPREUNĂ-LUCRĂTORI CU DUMNEZEU SUNTEM" (I CORINTENI 3, 9)

Pr. Lect. Univ. Dr. Ștefan Negreanu
Facultatea de Teoogie Ortodoxă „Ilarion V. Felea"
Universitatea „Aurel Vlaicu" Aard

Abstract:

With every man, God has much to say and accomplish. Even more so with a priest, and especially with a worthy one, who understands his calling and mission among other people. Such a priest is Fr. Prof. Dr. Ioan Tulcan. However, the present study analyzes the priestly work of another priest and professor who worked within the Arad Theological Academy, the confessor Father Ilarion V. Felea, to whom Fr. Prof. Dr. Ioan Tulcan also reported on countless occasions and whose work and activity he analyzed. The activity of this priest and martyr of our Church is analyzed, his exemplary service in times troubled by the establishment of the communist regime, his courage in confessing Christ with all risks, his imprisonments and preaching Christ even behind bars with the strength of a servant conquered by His love.

Keywords:

Rev. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Rev. Prof. Dr. Ilarion V. Felea, martyrdom, communist period, legionaries, confession of Christ

Într-o viață de om, negreșit Dumnezeu Atotfăcătorul și Atotțiitorul are multe de spus acelui om și multe de lucrat pentru el și cu el. Dar, în aceeași măsură, prin toate acestea spuse și lucrate cu un om, spune și lucrează prin el asupra și spre toți oamenii cu care are incidență acesta.

Este cu atât mai mare lucrarea lui Dumnezeu cu omul și pentru și prin el cu ceilalți oameni, cu cât acesta este creștin, și mai mult, preot.

Cu un preot, Dumnezeu are nespus de mult de agrăit, de lucrat atât în folosul lui, cât și al celor mulți asupra cărora acesta are datoria și chemarea de a arunca în ogorul sufletului lor sămânța Împărăției Cuvântului lui Dumnezeu. Și această lucrare cu atât mai mult crește covârșitor, cu cât omul și preotul este și se arată un ales între preoți. Aici îl găsim bine rânduit și cu chipul luminat pe părintele și fratele nostru întru slujire Pr. Prof Ioan Tulcan, atât la Sfântul Altar, cât și la catedra învățătorească a Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad.

Dintre calitățile și virtuțile cu carea ne-a hrănit și odihnit părintele Ioan Tulcan pe noi, cei din preajma sa, voi scoate acum în evidență spre folos una: cinstirea și respectarea înaintașilor. Acesta este una dintre virtuțile cu care s-a împodobit părintele mai sus pomenit și care ne-a inspirat și pe noi, cei care îl cunoaștem și îi suntem apropiați. Și tocmai acum, când trebuie să-l cinstim și să-i aducem mulțumire pentru toate câte a putut lucra și împlini în folosul Bisericii și al nostru, voiesc să aștern câteva cuvinte despre pătimirea și moartea martirică a Sfântului nostru înaintaș, Părintele Ilarion V. Felea. Tocmai părintele Tulcan este unul dintre cei care, iubindu-l și admirându-l pe Sfântul Ilarion Felea, ne-a luminat prin cuvânt și scris chipul lui iconic.

***

„Capacitate foarte dezvoltată, fără vicii și fără patimi, cu putere de pătrundere în rândul preoților"[1]; „foarte inteligent, posedă mari bagaje de cunoștințe,... naționalist înfocat, jonglează cuvintele, simulează massei credințe religioase"[2]. Aceste rânduri sunt cuprinse între miile de file din dosare, între care a fost - credeau comuniștii - catalogată și închisă viața preotului mărturisitor Ilarion V. Felea. Aveau dreptate, căci om sfânt și devotat bisericii și preoției a fost acesta, după cum însuși mărturisește că și-a închinat viața[3].

[1] *Referat* nr. 34/10.06.1952, în Arhiva CNSAS, Dosar R 0105782 (nr. 450/4.09.1952), fila 4.

[2] *Caracterizare* din 1949, în Arhiva CNSAS, Dosar I 0632182 vol. 1 (nr. 16371 MAI - anchetă grup Gligor Cantemir), fila 119.

[3] Pr. Prof. Dr. Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, Editura Universității „Aurel Vlaicu" Arad, Arad, 2012, p. 162.

Deși aflate sub și în vremuri grele și adeseori împiedicate a fi săvârșite, rostul și lucrarea Părintelui Felea, om ales de Dumnezeu să-L mărturisească celorlalți prin cuvânt și faptă, s-au împlinit cu timp și fără timp, în viața aceasta pământească și mai ales dincolo de ea, în veșnicie.

Iată că ne aflăm în pragul canonizării Părintelui Felea, după 63 de ani de la sfârșitul său mucenicesc. Pământul Aiudului, care a primit, precum un bob de grâu, trupul său chinuit de oameni, a rodit spic cu mult rod, din care acum gustăm și noi, spre întărire pe Calea Mântuirii, prescura unei vieți de jertfă pentru Hristos.

Preotul Mărturisitor Ilarion V. Felea a îmbrăcat, în același timp, cămașa miresiei preoțești, căci clopotele bisericii din Valea Bradului chemau credincioșii în dimineața zilei de Schimbare la Față a Domnului din anul 1927 să iasă „întru întâmpinare că iată, mirele vostru vine”[4]; dar și cea a propovăduirii proorocești, precum un alt glas care vestea în pustia lumii acesteia, cămașă a pătimirii și morții martirice totodată.

În februarie 1948, ca rector și profesor la Academia Teologică din Arad, își întărește studenții printr-o meditație revelatoare pentru crezul și viața sa de slujitor al Altarului într-o lume desacralizată și tot mai demonizată: „Despre atitudinea studentului teolog în fața veacului: să-și plece capul pe pieptul lui Iisus, ca Evanghelistul Ioan la Cină, să pășească numai pe drumul Bisericii și al școlii, ca Sfinții Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare la Atena (când erau studenți) și *să mărturisească pe Iisus Hristos, ca Maxim Mărturisitorul, până la tăierea limbii și a brațului drept; să nu trădăm pe Hristos*”[5].

„Biblic şi religios explicaţia şi caracterizarea ateismului a făcut-o pentru totdeauna regele-profet David, în cuvintele Psalmului 13, 1: «Zis-a cel nebun întru inima sa: Nu este Dumnezeu». Că Dumnezeu există, numai nebunii se îndoiesc, oamenii care au o constituţie psihologică defectuoasă, monstruoasă... *Astfel de oameni constituie o primejdie numai după ce se organizează ca asociaţie militantă, care începe lupta pentru ateizarea lumii, împotriva religiei şi împotriva lui Dumnezeu*.”[6] Aceste rânduri de avertizare apar în 1946, când deja comuniștii erau instalați destul de bine la conducere, iar Părintele Felea pătimise câteva luni de închisoare la Caracal, cu un an înainte. Ele nu sunt ceva singular, căci luciditatea Părintelui urcă în anii 30,

[4] Pr. Prof. Dr. I.V. Felea, *Opera vieții mele...,* p. 55.
[5] Pr. Prof. Dr. I.V. Felea, *Opera vieții mele...,* pp. 268-269.
[6] Ilarion V. Felea, *Religia iubirii*, Editura „Diecezana”, Arad, 1946, p. 164.

când începe publicarea unei serii de articole în care vădește pericolul bolșevic pentru Biserică și pentru omenirea întreagă.

Este glasul celui ce strigă în pustie: „Omule! Ispitește duhurile!"[7]. În 1931, a scris în *Revista Teologică* un studiu amplu în care arată pericolul ce paște lumea adormită de plăceri: „Întâi de toate păgânismul, cu fiii lui: francmasoneria și comunismul, vrăjmășește mai mult creștinismul... El nu mai vrea religie, nu mai vrea creştinism, nu mai vrea biserică. Deci moarte lor şi reprezentanților lor. Creștinismul este ca o oglindă în care își văd oamenii păcatele. Şi *decât să-şi mai vadă chipul şi urâțenia sufletească în oglinda creştină, mai bine aruncă cu pietri în ea, ca să o spargă, să nu mai fie*."[8].

Doisprezece ani mai târziu, cu moartea unuia dintre frați (Gheorghe) la Odessa în inimă și conștient de ce ar însemna înaintarea sovieticilor spre țară, scrie în aceeași revistă: „Statul bolşevic este ultima dovadă care îndreptățește constatarea că stat prosper din punct de vedere moral, material şi spiritual, fără concursul religiei, n'a existat, nu există şi nici nu va exista"[9].

După ce trece peste o primă detenție (în lagărul de la Caracal, 7.III-20.VIII.1945), simțind gustul amar al „eliberării" țării de către armatele biruitoare sovietice, Părintele Felea rămâne același dârz mărturisitor al lui Dumnezeu prin cuvânt: „Religia creştină este religia viitorului, pentrucă în ea se cuprinde «partea cea bună», esențialul... Dumnezeu ne-a creat şi ne-a lăsat să trăim făpturi libere, pentrucă fără libertate nu este nici fericire, nici bine nici rău, nici răsplată nici pedeapsă, nici iad. Viața fericită, atât pe pământ cât şi dincolo de moarte, nu poate să existe fără de libertate... *Aşa se întâmplă că oamenii țin mai mult la libertate decât la viață*... Toate vin la judecată; şi florile pentru miroasele lor. Cu atât mai mult oamenii pentru sufletul lor şi neamurile pentru cultura lor. Numai sufletele bune şi operele zămislite şi isprăvite sub semnul crucii, în farmecul iubirii şi prin energia harului divin au garanția salvării şi siguranța nemuririi."[10]

---

[7] Pr. Ilarion V. Felea, *Hristos ori Nietzsche?*, în „Biserica și Școala", anul LV (1931), nr. 35/30 august 1931, p. 3.

[8] Pr. Il.V. Felea, *Creștinismul în fața științei și a vieții moderne*, în „Revista Teologică", anul XXII (1932), nr. 2-3/1932, pp. 67-68.

[9] Pr. Dr. Ilarion V. Felea, *Necesitatea religiei*, în „Revista Teologică", anul XXXIII (1943), nr. 3-4/1943, p. 172.

[10] Prot. Dr. Ilarion V. Felea, *Religia și cultura în slujba meliorismului*, în „Revista Teologică", anul XXXVII (1947), nr. 3-4/1947, pp. 129-131.

Între 1945 și 1958 septembrie, când a fost luat definitiv din sânul familiei și al credincioșilor, așadar timp de 13 ani, Părintele Felea a continuat să vorbească oamenilor despre Hristos și despre împotrivitorii Săi, de la amvon și catedră. Deloc surpinzător pentru un creștin, Dumnezeu a întors spre bine toate pătimirile de care a avut parte slujitorul său. După întoarcerea de la Caracal, va începe să slujească iar la Catedrala Veche, iar vrednicul de amintire Episcop Andrei Magieru îl numește rectorul Academiei Teologice arădene, chiar dacă aceasta a durat puțină vreme, căci spre sfârșitul anului 1948, Academia este desființată, iar arestarea din 6 ianuarie 1949 îi aduce Părintelui Felea un an de condamnare pentru că a tăinuit „banda" lui Gligor Cantemir (legionarul parașutat în 1945 în Munții Zărandului) „din ura ce o nutrește contra regimului democratic din țara noastră"[11] și scoaterea din învățământul teologic, prin decizia Ministerului Cultelor nr. 1890/1949, pentru câteva pasaje din *Duhul Adevărului,* „motiv care putea exclude și expune pe toți vlădicii și pe toți profesorii de Teologie Ortodoxă"[12], după cum arată însuși Părintele. La întoarcerea acasă, este ajutat de același ierarh, funcționând o vreme ca bibliotecar la Episcopia Aradului și slujitor la biserica de pe str. Eminescu, mai apoi fiind readus la Catedrala Veche.

Însemnările sale de jurnal ne arată cât de grăbit și râvnitor a fost în tot acest timp pentru a-L mărturisi pe Hristos. Într-o vreme în care mulți se ascundeau ori se pliau pe lozincile comuniste, Părintele Felea susținea conferințe, meditații, cateheze la Școala duminicală. Aproape că nu lasă vreun prilej fără un cuvânt de folos. Ni s-au păstrat titlurile, căci rigoarea l-a făcut să noteze fiecare pas din lucrarea sa preoțească, însă conținutul a rămas doar în inimile întărite de focul mărturisirii.

Deși începe să fie supărat de ghimpii trupului, Părintele bate drumurile județului și ale altor regiuni, mergând oriunde este chemat, slujind și întărind oamenii. Colegul său de Altar, pr. Tudor Demian, mărturisește: „Îndrăzneț și pătrunzător, cuvântul preotului Ilarion V. Felea, rostit cu glas de tunet și cu duh de profet, dezbărat de orice dulcegărie și repetire, în care se simțea obișnuința dascălului de a vorbi, aducea lumina și determină transformări lăuntrice"[13].

[11] *Referat* din 5 octombrie 1949, în Arhiva CNSAS, Dosar I 0632182 vol. 1 (nr. 16371 MAI - anchetă grup Gligor Cantemir), fila 19.

[12] Pr. Prof. Dr. I.V. Felea, *Opera vieții mele...*, p. 276.

[13] Pr. Demian Tudor , *Viața părintelui Ilarion Felea Mărturisitorul*, https://fericiticeiprigoniti.net/viata-parintelui-ilarion-felea-marturisitorul/, site accesat la data de 12.11.2024, ora 14.36.

Prin informatorii săi, Securitatea consemnează tot ce spune, interpretând după cum dorea regimul cele propovăduite de Părintele Felea. Astfel, în vara anului 1947 este chemat la Șepreuș, la sfințirea unei troițe ridicată de foștii elevi ai Școlii Normale de băieți, unde spune că: „biserica, în toate timpurile grele ca și azi, este cea care nu s-a abătut niciun moment de la tradiția sa"[14]. Bineînțeles că evenimentul în sine, precum și predica sa au fost catalogate drept legionare[15].

Părintele Felea nu a fost un naiv, ci a știut bine, mai ales după primele două întemnițări, că se află tot mai puternic în vizorul Securității, care îl urmărea pas cu pas, prin diverși oameni mai mult sau mai puțin apropiați. Au încercat să-l șantajeze cu faptul că ar fi fost legionar și că a activat în acest sens atât până în 1945, cât și după acest an. Părintele arată în mai multe rânduri că nu a făcut „politică și nu sunt legionar, dar vorbesc ca preot"[16], căci mulți intelectuali și clerici din perioada interbelică s-au identificat nu cu derapajele unor legionari, ci cu filonul creștin și românesc al acestei mișcări naționale. Mai mult, în septembrie 1939 săvârșește la Biserica din Șega un „parastas pentru primul-ministru Armand Călinescu, ucis din răzbunare prin împușcare, de o echipă de legionari - cu predică despre personalitatea lui A.C. în legătură cu răzbunarea și iertarea creștină"[17].

Acuzele de activitate legionară vor constitui o puternică presiune asupra Părintelui la începutul anilor 50, când Securitatea strânge lațul în jurul său, având ca scop final ori arestarea, ori recrutarea[18]. Dar Părintele Ilarion Felea rămâne neclintit pe drumul rectitudinii morale și al slujirii sfinte.

În anul 1956 va merge la Prislop, stând alături de Părintele Arsenie Boca la Sfânta Liturghie, care i-a „umplut inima de evlavie și de bucurie sfântă"[19]. În același an, în noiembrie, împreună cu Pr. Tudor Demian și Cornel Caceu, sunt trimiși la București pentru a vedea pictura din mai multe biserici, pentru o viitoare pictare a Catedralei din Arad. Cu acest prilej vor face o vizită părintelui Dumitru Stăniloae, consemnată în jurnal[20]. Această vizită a fost unul

[14] *Nota informativă* din 20 august 1947, în Arhiva CNSAS, Dosar I 0235973 (nr. 136793/1966 Felea și alții), fila 7.
[15] *Referat* nr. 34/10.06.1952, în Arhiva CNSAS, Dosar R 0105782, fila 3.
[16] Pr. Prof. Dr. I.V. Felea, *Opera vieții mele...,* p. 171.
[17] Pr. Prof. Dr. I.V. Felea, *Opera vieții mele...,* p. 196.
[18] *Plan de acțiune pentru verificare* din 25.X.1951, în Arhiva CNSAS, Dosar R 0105782, fila 29.
[19] Pr. Prof. Dr. I.V. Felea, *Opera vieții mele...,* p. 367.
[20] Pr. Prof. Dr. I.V. Felea, *Opera vieții mele...,* p. 370.

din capetele de acuzare din ultimul său dosar, referitor la reluarea activității legionare cu preoți legionari. Practic, Securitatea, deranjată de râvna preoțească și misionară a acestor slujitori, a fabricat niște motive suficiente pentru a-i închide pentru mulți ani. Lotul „Felea", de fapt numit de comuniști lotul „Caceu", căci pr. Caceu a fost cel care a „organizat", totul, în strânsă legătură cu păr. „legionar" Ioan Ageu, scos din preoție ca urmare a condamnării în 1949. Așadar, în 1958 sunt arestați cei mai buni preoți ai Aradului: Pr. Ilarion Felea, C. Caceu, Tudor Demian, D. Gornic, A. Moise, E. Bența și Al. Budai.

Cuvintele pline de curaj întru Hristos ale Părintelui Felea, rostite sau scrise în tot acest timp, au rămas în inimi, dar și pe hârtie, acestea fiind folosite de către comuniști, care l-au acuzat în toate cele trei perioade de anchetă (1945, 1949 și 1958) că „jonglează cuvintele și duce o propagandă în mod subtil contra actualului regim"[21]. Articolele și cărțile sale, catalogate ca fiind antibolșevice, vor constitui motive de arestare și condamnare în anul 1959 la 20 de ani de muncă silnică „activitate intensă contra clasei muncitoare și mișcare revoluționară p.p. de art. 193/1 CP"[22]. După cei 25 de ani primiți de pr. Caceu, aceasta a fost cea mai mare condamnare din lotul preoților arădeni.

De acum Părintele Felea ia ultimul drum al crucii. Considerat extrem de periculos și de nereeducat, el este dus direct în arestul MAI București. Filele din dosarele de anchetă ale acestor martiri vorbesc de multe zile și nopți de anchete (din și printre rânduri se vede dârzenia cu care au rezistat cu toții de a nu spune decât adevărul, de a nu denunța fals pe alții, de a mărturisi pe Hristos). La proces și-au susținut nevinovăția în fața legilor omenești și credința în Hristos. Au urmat, firesc, condamnări grele (între 15-25 de ani de muncă silnică, recursurile fiindu-le respinse fără nicio discuție).

Câteva însemnări ale celor care au fost închiși cu Părintele Felea în acești ultimi 2 ani din viață ne fac părtași jertfei și lucrării sale de slujitor al lui Dumnezeu continuată și după gratii.

Astfel, Octavian Gherman mărturisește:

„Cu părintele Felea am stat la Aiud. El o fost și protopop, o fost și profesor de teologie la Arad. Și lucra în fabrică la fierărie. A făcut aprindere de plămâni și n-o vrut să-l bage la infirmerie. Și a făcut în picioare, lucrând în fabrică, aprindere la plămâni. Și s-o vindecat. El ce lucra? Ducea căruțele. Noi acolo

[21] *Referat* din 5 octombrie 1949, în Arhiva CNSAS, Dosar I 0632182 vol. 1, fila 19.

[22] *Mandat de executare a pedepsei* din 19.05.1959, în Arhiva CNSAS, Dosar I 0632182 vol. 4 (nr. 855/1958 - Ilarion Felea), fila 7.

puneam, făceam care din lemn, căruțe din lemn pentru armată. Noi le vopseam. Ăia de la forjă făceau ălea pentru rafturi de lemn, și tot ce era metalic. Și io am lucrat la forjă. Și eram în curte când părintele Felea avea o echipă cu care trăgea căruțele, muta căruțele pentru îmbarcare. Și între ăia avea foarte, foarte mulți turnători. El era foarte, foarte urmărit. Și am auzit că o zis:

– De ăștia nu poți vorbi când ai vrea să vorbești, asta am auzit-o eu când o spus-o el. Zice:

– Cu iubirea și cu dragostea și viperele le îmblânzești."[23]

Fostul său student de la Academia Teologică, arestat ca și cap de lot al studenților arădeni, Viorel Gheorghiță spune că „nu i se putea trece cu vederea exemplaritatea. Amintirile lăsate celor ce l-au cunoscut, în timpul detenției, sunt de neuitat."[24]

Un alt părtaș la suferințele de la Aiud, Viorel Brana, declară: „Când am ajuns la Aiud, în celulă, ceilalți au început să bată pereții și au spus: La noi în celulă a fost adus geologul Brana Viorel din București. De la un perete se spune: Să vie Brana la perete! M-am apropiat de perete și am auzit: Tu ești, Viorele? Am răspuns: Da. A răspuns: Aici e Ilarion Felea. Tu cum stai cu sănătatea? Eu nu mai pot mânca. Eu stau cu poetul Vasile Voiculescu; și el e bolnav.

N-a mai trecut mult timp și ne-au anunțat din celulele laterale că Ilarion Felea a murit."[25]

Părintele Ioan Bărdaș, unul dintre preoții demni și curajoși pe care i-a avut județul nostru, are câteva cuvinte despre Părintele Felea:

„În Aiud şi în celelalte închisori era cunoscut pentru expunerile şi textele biblice pe care le transmitea pe banda minții mai ales la cei tineri. În Aiud erau fețe înalte din alte confesiuni, dar nimeni nu avea popularitatea părintelui Stăniloae, a ieromonahului Anania şi a părintelui Ilarion Felea, toți fiind în Aiud la ora aceea."[26]

[23] Octavian Gherman, *Cu iubirea și cu dragostea și viperele le îmblânzești*, https://fericiticeiprigoniti.net/cu-iubirea-si-cu-dragostea-si-viperele-le-imblanzesti/, site accesat la data de 12.11.2024, ora 17.30.

[24] Viorel Gheorghiță, *Amintirile lăsate celor ce l-au cunoscut, sunt de neuitat*, https://fericiticeiprigoniti.net/amintirile-lasate-celor-ce-l-au-cunoscut-sunt-de-neuitat/, site accesat la data de 12.11.2024, ora 17.45.

[25] Dimitrian-Laurențiu-Viorel Brana, *Aici e Ilarion Felea… Eu nu mai pot mânca*, https://fericiticeiprigoniti.net/aici-e-ilarion-felea-eu-nu-mai-pot-manca/, site accesat la data de 12.11.2024, ora 18.27.

[26] Pr. Ioan Bărdaș, *O înmormântare la Aiud*, https://fericiticeiprigoniti.net/sfarsitul-pamantesc-al-parintelui-ilarion-felea/, site accesat la data de 12.11.2024, ora 18.54.

La vremea cuvenită, Dumnezeu va vădi deplin moartea martirică a slugii sale, căci bolnav fiind, astfel cum rezultă din certificatele medicale de la dosare, el a fost lăsat să moară sau chiar ajutat printr-o așa-zisă operație care i-a grăbit sfârșitul[27]. Glasul care striga în pustia Aiudului trebuia făcut să tacă. Însă acum, în prag de canonizare, se aude mai limpede ca oricând, întărindu-ne.

***

Iată cum strălucinează Soarele Hristos prin lucrarea, pătimirea și moartea martirică a înaintașului nostru cel preavrednic de laudă și cinstire, care ne întărește în credință și ne cheamă la a-i urma exemplul, după cuvântul Apostolului: „Aduceți-vă aminte de mai-marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu, priviți cu luare-aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința" (Evrei 13, 7).

După învățătura Sfântului Dionisie Areopagitul, „Despre ierarhia cerească", cetele îngerești cele nouă sunt așezate înaintea lui Dumnezeu una în urma celeilalte, de la Heruvimi și Serafimi, până la Îngeri. Fiecare ceată se împărtășește și se cuminecă cu Dumnezeu prin cele din fața ei, mai apropiate de Tronul Celui de Sus.

După chipul acesta și noi, cei din urmă, în mod special umila mea persoană, îi vedem și îi cinstim pe mai-marii noștri - icoane vii de pe iconostasul ceresc, precum Sfântul Ilarion Felea, prin cei care ne leagă de ei și ni-i descoperă și ne-au chemat la cinstirea și urmarea lor, precum Pr. Prof. Ioan Tulcan. Măcar și doar pentru acest singur aspect menționat, din multele care ar mai putea fi adăugate, se cuvine să cinstim cu mult respect, considerație și mulțumire pe cel ce ne este mai mare și înaintaș - Pr. Ioan Tulcan.

[27] *Referat medical* din 18.IX.1961 în Arhiva CNSAS, Dosar I 0632182 vol. 4 (nr. 855/1958 - Ilarion Felea), fila 4.

PĂRINTELE IOAN TULCAN, DESPRE SINE ŞI DESPRE PREOŢIE. UN MIC GHID PASTORAL-MISIONAR SUB FORMĂ DE CITATE

Pr. Lect. Univ. Dr. Adrian Murg
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea"
Universitatea „Aurel Vlaicu" Arad

Abstract:

This short article is based on two interviews conducted by the author with Father Ioan Tulcan in 2013 and 2014, on the occasion of his 25th anniversary of priestly service at the Old Cathedral of Arad, and the handover of the Parish Office, respectively. In these materials, Father Tulcan presents his ideas regarding the Church - Parish - Mission relationship and the challenges to pastoral ministry in the contemporary world. By selecting quotes from these interviews, I attempted to sketch a pastoral-missionary guide.

Keywords:

Father Ioan Tulcan, Church, Parish, Mission, Theology

Îl cunosc pe Părintele Profesor Ioan Tulcan de peste treizeci de ani. L-am văzut întâi slujind ca preot la Catedrala Veche din Arad, apoi i-am devenit student la Facultatea de Teologie, urmând ca, ulterior, să rămân în apropierea sfinției sale în calitate de cadru didactic al aceleiași instituții de învățământ teologic și de redactor la săptămânalul „Calea Mântuirii". Am avut, așadar, posibilitatea de a-i urmări activitatea și evoluția în patru ipostaze definitorii: de preot, profesor, teolog și publicist. Fiecare dintre aceste arii de activitate i-a oferit prilejul manifestării unor calități remar-

cabile care au condus, inevitabil, la impunerea în conştiinţa publică a Părintelui Ioan Tulcan ca personalitate bisericească de primă mărime. Ca preot, i-am admirat concentrarea, calităţile muzicale, verva şi arta oratorică. Ca dascăl, tactul pedagogic, claritatea, concizia şi obiectivitatea. Ca teolog, vasta documentare, coerenţa şi puterea de sinteză. Ca publicist, prolificitatea şi discursul sistematizat.

Demersul de cercetare şi expunere a activităţii Părintelui Ioan Tulcan este înlesnit de caracterul reflexiv şi autoreflexiv al personalităţii sale. Nu cred că lăsat să treacă vreun eveniment la care a participat fără să-l rememoreze, să-l analizeze şi să desprindă din acesta concluzii şi învăţăminte. L-am auzit adesea povestind despre împrejurările prin care a trecut şi despre oamenii pe care i-a cunoscut, în special profesorii şi colegii săi. Am remarcat cu aceste ocazii, pe de o parte, încercarea permanentă de a surprinde esenţa lucrurilor, iar, pe de altă parte, interesul pentru detalii şi nuanţe semnificative sau chiar picante. Această aplecare a sa spre analiză şi sistematizare s-a orientat în diferite momente şi spre propria-i activitate şi s-a materializat în câteva interviuri pe care le-am realizat cu sfinţia sa şi care sunt publicate în „Calea Mântuirii" (numerele din 19.05.2013, 10.11.2013, 29.06.2014, 22.05.2016). Cel interesat de ideile sfinţiei sale privitoare la slujirea preoţească, raportul dintre teologie şi preoţie, importanţa familiei preotului şi particularităţile şi priorităţile misiunii preotului în contextul vremurilor noastre va găsi aici o veritabilă sinteză a activităţii şi gândirii sale pastoral-misionare. O relevanţă mai mare în acest sens o au materialele publicate în 19.05.2013 şi 29.06.2014, realizate cu prilejul împlinirii a 25 de ani de slujire sacerdotală la Catedrala Veche din Arad, respectiv la încheierea mandatului său de conducător al oficiului parohial al Parohiei Arad-Centru. În cele ce urmează voi spicui din aceste interviuri câteva fragmente, cu scopul de a creiona viziunea sa despre misiunea preotului şi de a realiza un tablou rezumativ al activităţii sale la Catedrala Veche din Arad.

I. Parohia şi misiunea preotului

Parohia, spaţiu al mântuirii

„Parohia este locul în care se desfăşoară în mod concret şi direct lucrarea de mântuire a oamenilor. În parohie se concretizează lucrarea lui Hristos de mântuire a oamenilor, prin prezenţa Duhului Sfânt, Acesta exercitându-şi

lucrarea Sa prin Preoția Bisericii. Aceasta este o prelungire sau actualizare a Preoției sau Arhieriei veșnice a lui Hristos în viața Bisericii, manifestată în mod concret și într-un loc anume, adică în viața parohiei. Deci, în parohie credinciosul dispune de tot ceea ce este necesar pentru mântuirea sa. Astfel, parohia este cadrul instituțional, dar și spiritual și duhovnicesc, unde credincioșii se află pe calea mântuirii, în măsura în care ei își asumă calitatea de creștini, de membri ai Bisericii, respectiv ai Bisericii concretizată în parohie. Dar, parohia nu este o realitate absolută, autonomă, independentă, ci ea se află în legătură de credință, mărturisire, viață liturgică și de organizare sau canoane cu celelalte parohii, care, la rândul lor se află toate în legătură unele cu altele, și, toate, de pe raza unui teritoriu oarecare se află în dependență canonică de episcopul locului, ca garant al păstrării unității de credință, al continuității apostolice al autenticității mărturiei lor”[1].

Menirea parohiei

„Orice parohie ortodoxă are ca misiune esențială aceea de a transmite mai departe învățătura de credință a lui Hristos, adică Evanghelia mântuirii Fiului lui Dumnezeu întrupat pentru oamenii care doresc să se mântuiască și să vină la cunoștința adevărului dumnezeiesc. Slujirile esențiale ale fiecărei parohii sunt cele ce țin de slujirile sau misiunea Bisericii în general, deoarece parohia nu este altceva, decât manifestarea concretă a Bisericii într-un anumit loc și timp. Prin urmare, fiecare parohie, sub călăuzirea preotului paroh, trebuie să propovăduiască cuvântul Evangheliei lui Hristos pentru fiecare om, să sfințească viața credincioșilor, prin Sfintele Taine ale Bisericii și să-i călăuzească pe toți pe calea mântuirii, după porunca și învățătura lui Iisus Hristos”[2].

Realitățile parohiale, punct de plecare în misiunea Bisericii

„Misiunea de astăzi a Bisericii, respectiv a parohiilor, ar trebui să fie axată pe câteva coordonate majore: În primul rând, ar trebui identificate în mod concret, în fiecare parohie, dincolo de problemele generale, comune tuturor, pe cele specifice locului, adică fiecărei comunități parohiale în parte, în sensul de inventariere clară a problemelor importante cu care este confruntată

[1] *Biserică, parohie, misiune. În dialog cu părintele Ioan Tulcan, de la parohia ortodoxă română Arad-Centru (Catedrala veche)”*, în „Calea Mântuirii”, anul XV, serie nouă, nr. 27 (703), 29 iunie 2014, p. 3.

[2] *Biserică, parohie, misiune...*, p. 3.

acea parohie. În al doilea rând, ar fi de interes un fel de sondare a opiniei credincioșilor din comunitatea parohială respectivă, cu privire la așteptările lor față de Biserică și în legătură cu modul în care înțeleg ei soluționarea unor asemenea nevoi și probleme. În al treilea rând, confruntarea acestor opinii ale credincioșilor cu practica misionară de până atunci a parohiei respective. În al patrulea rând, este necesară conturarea unui proiect misionar de către preotul paroh, în consultare cu parohia, prin care să se poată valorifica întreg potențialul de credință, viață duhovnicească, filantropie și solidaritate al parohiei, care să țină seama de tradiția misionară a Bisericii, dar, și de mutațiile ce au loc în viața societății contemporane”[3].

Direcții de acțiune pastorală în contextul societății de azi

„O prioritate a parohiei trebuie să fie luarea în serios a copiilor din parohie, care trebuie să se bucure de o atenție permanentă din partea preotului, ținând legătura cu școala, cu profesorul de religie și imaginarea unor proiecte comune cu ei, ca de pildă: școala de duminică, pe lângă biserică, pelerinaje cu copiii, serbări și manifestări culturale, etc. Un alt segment al parohiei sunt tinerii și tinerele familii, care trebuie să constituie o altă preocupare importantă din partea preotului. Nu este suficient ca tinerii să fie doar cununați, iar preotul să stea apoi în așteptarea unui botez din partea lor, ci ei trebuie călăuziți cu răbdare şi cu tact în problemele delicate ale vieții conjugale și, mai ales, ei trebuie integrați ca familie în comunitatea parohială, care le poate oferi cadrul cel mai potrivit pentru creşterea şi maturizarea lor spirituală. Nu mai puțin important este ca preotul să-i aibă în agenda sa pastorală pe credincioșii singuri din parohie sau pe cei foarte săraci, în beneficiul cărora va folosi capacitatea parohiei de a organiza și susține activitatea samarineană sau filantropică. În felul acesta se poate constata că parohia este un organism viu și sensibil, responsabil, solidar și jertfelnic”[4].

Delegarea activităților administrative

„Chemarea esențială a unui preot este aceea de a fi părinte duhovnic pentru credincioșii lui, calitate manifestată în cadrul sfintelor slujbe ale Bisericii, în dialogurile duhovnicești cu aceștia și, mai ales, la Spovedanie. Însă, nu

[3] *Biserică, parohie, misiune...*, p. 3.
[4] *Biserică, parohie, misiune...*, p. 3.

este mai puțin adevărat că preotul trebuie să fie și un organizator al parohiei, un fel de manager al treburilor gospodărești ale acesteia, care sunt subordonate, în final, tot lucrării duhovnicești sau misionare ale parohiei. Pentru ca preotul să rămână la chemarea sa specifică de duhovnic, el nu trebuie să se lase absorbit de problemele materiale ale parohiei, pe de o parte, dar, întrucât cele materiale ale parohiei sunt destinate tot scopurilor spirituale, atunci preotul trebuie să aibă colaboratori la nivel parohial, care să îl sprijine în această activitate, pentru ca el să poată rămâne la chemarea sa esențială de părinte duhovnicesc al credincioșilor lui”[5].

II. Ioan Tulcan, preotul

Fascinația modelelor

„Îmi aduc cu bucurie aminte de părintele din comuna mea natală, Macea, preotul Terentie Mihiț, care mi-a îndrumat pașii pe calea Teologiei. Dar, acesta a rămas pentru mine un model nu numai prin aceasta, ci și prin prestanța sa preoțească, prin ținuta sa, prin modul solemn, demn și înălțător de oficiere a sfintelor slujbe. Tot de la acest preot, am aflat pentru prima dată de preotul profesor dr. Ilarion V. Felea, care i-a fost profesor preotului Mihiț la Academia Teologică din Arad. Modul de prezentare a acestui dascăl de teologie mi-a stârnit interesul și m-a făcut să mă documentez mai pe larg asupra personalității sale. Deci, în mod indirect, cultura teologică a părintelui Felea, caracterul său creștin bine conturat, slujirea sa preoțească și darul oratoriei sacre pe care l-a folosit cu măiestrie, m-au făcut să-mi îndrept mereu atenția spre acest slujitor al Bisericii, care a pecetluit demnitatea sa preoțească cu cununa martirajului în temnița de la Aiud”[6].

Intrarea în cler și așezarea în tradiția locului

„În ziua de sâmbătă 14 mai 1988 am fost hirotonit întru diacon în Catedrala Veche a Aradului, iar în ziua de duminică 15 mai, același an, am fost hirotonit întru preot pe seama parohiei Arad-Centru, de către Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Dr. Timotei Seviciu al Aradului. După Sfânta Li-

[5] *Biserică, parohie, misiune...*, p. 4.

[6] *Un sfert de veac la altarul Catedralei Vechi. Interviu cu pr. Ioan TULCAN, cu prilejul împlinirii a 25 de ani de slujire preoțească la parohia Arad-Centru*, în „Calea Mântuirii”, anul XIV, serie nouă, nr. 21 (675), 19 mai 2013, p. 2.

turghie a aceleiași zile de duminică am fost instalat ca preot la această parohie, de către fostul protopop al Aradului Traian Gavrilă”[7]. „Încă de la început am căutat să realizez unde mă aflu ca preot, care sunt așteptările credincioșilor și ale Întâistătătorului eparhiei față de slujirea la care am fost chemat atunci. Căci a ști unde te afli, care sunt exigențele locului în care activezi, pentru a te raporta la ele, este o precondiție a unei reușite cât de mici în activitatea proprie. Prin urmare, mi-a fost mereu la inimă specificul locului parohial și bisericesc, încărcat de multe roade și ilustrat de vrednici înaintași, ca de pildă: Ilarion V. Felea, Florea Codreanu, Petru Bogdan, Demian Tudor, Petru Deheleanu, Gheorghe Căvășdan, etc. Este foarte important să te raportezi la cei care au fost înaintemergători în slujirea preoțească, să surprinzi coordonatele valorice ale misiunii lor și să te străduiești să le duci mai departe, dacă este posibil, sau să întreprinzi eforturi conjugate de a le continua cu alte accente și direcții în misiunea ta preoțească în duhul jertfelniciei și al dragostei lor față de Dumnezeu, de Biserică și de oameni, așa cum au făcut aceștia în viața și activitatea lor”[8].

Sprijinul familiei

„Pentru ca lucrarea preoțească să fie mai bine articulată, coerentă și credibilă, familia preotului este foarte importantă. Am avut bucuria să fiu secondat în această lucrare preoțească de către soția mea Livia, membră în Asociația Femeilor Ortodoxe, dar, prezentă cu regularitate la Sfintele Liturghii și slujbe ale Bisericii. De asemenea, cei doi copii, fiind acum tineri, de 24 și 16 ani, Sebastian și Alexandra, sunt implicați și ei în activitatea catehetică a parohiei, în activitatea corală, etc. Sebastian face parte de mai mulți ani de zile din corul «Armonia» al Catedralei Vechi. Eu cred că nu poți pretinde altor credincioși să fie prezenți cu familiile lor la sfintele slujbe ale Bisericii și la activitatea acesteia, iar familia preotului să strălucească prin absență din viața Bisericii. Cred că aici este loc de mai multă meditație în legătură cu ceea ce se numește *ecclesia domestica*, în general, și cea a preotului, în special”[9].

[7] *Un sfert de veac la altarul Catedralei Vechi...*, p. 2.
[8] *Biserică, parohie, misiune...*, p. 4.
[9] *Un sfert de veac la altarul Catedralei Vechi...*, p. 3.

Acțiuni pastoral-misionare și administrative

„În primul rând, am încercat să continui tradiția liturgică și predicatorială a acestei parohii, ceea ce nu a fost întotdeauna foarte simplu. Aceasta presupune întotdeauna multă și continuă pregătire, concentrare, perseverență, curaj și dorința creatoare de a fi la înălțimea înaintașilor și a merge mai departe cu elanul și simțirea mereu înnoită de flacăra de har a slujirii preoțești. În al doilea rând, m-am silit să creez o mai vie comuniune a credincioșilor acestei parohii. De ce spun aceasta? Se știe îndeobște, că parohiile de oraș suferă de un oarecare anonimat, de lipsă de coeziune a credincioșilor, întrucât nu se cunosc între ei; iar, înainte de 1989 acest anonimat era și mai accentuat la marile biserici din orașe, deoarece se manifesta și lipsa de încredere între oameni prezentă atunci și stimulată ideologic. Aici a fost mult de lucrat și încă mai este. În al treilea rând, se impunea imediat după decembrie 1989 renovarea sau restaurarea așezămintelor noastre bisericești, aflate într-o accentuată stare de degradare, datorată lipsei fondurilor, pe de o parte, dar, nu mai puțin, și refuzului autorităților de atunci, de a acorda aprobările necesare pentru lucrări mai importante la biserici sau case parohiale. De accea, parohia Arad-Centru a trebuit să se concentreze după 1990 asupra necesității de a restaura în interior și exterior Catedrala, de a renova în interior și exterior birourile parohiale, casele parohiale etc., proiecte finalizate cu ajutorul credincioșilor. În al patrulea rând, în cadrul parohiei există Asociația Femeilor Creștin Ortodoxe, profund implicată în lucrarea filantropică a Bisericii, mai ales, în preajma marilor sărbători creștine. Mai există și Asociația parohială «Calea Mântuirii» care sprijină educația religioasă a copiilor în fiecare duminică, organizând pelerinaje, ateliere de pictură, etc. În fiecare duminică se împărtășesc cel puțin 50 de copii, care participă la aceste programe catehetice ale parohiei. De câteva săptămâni funcționează și un program catehetic cu tinerii, program susținut de un tânăr teolog, Sorin Săplăcan, care desfășoară o activitate meritorie cu tinerii care vin la biserică, unii dintre aceștia făcând parte în trecut din grupa religioasă a copiilor care desfășoară activități educative și religioase în fiecare duminică, cu cele două educatoare: Florina Băbău și Diana Negrea. Asociația parohială «Calea Mântuirii» desfășoară și activități filantropice, culturale și misionare”[10].

[10] *Un sfert de veac la altarul Catedralei Vechi...*, pp. 2-3.

Teologie și Preoție

„Raportul dintre Teologie și Preoție este unul cu totul special. Nu poți despărți Teologia de Preoție și invers. Ele se sprijină una pe cealaltă, se confirmă reciproc și se pun în lumină fiecare. A rupe această legătură înseamnă a nu înțelege semnificația complexă a Preoției și a nu vedea finalitatea Teologiei. În slujirea mea ca preot, cele două m-au însoțit mereu. Cunoștințele teologice m-au ajutat să mă adaptez mai bine diferitelor contexte sau împrejurări în care am fost pus și să ofer răspunsuri mai bine gândite și mai solid argumentate. Pe de altă parte, slujirea preoțească se evidențiază și mai proeminent atunci când este exercitată de pe o poziție teologică complexă: cunoștințe teologice solide, dar și trăirea lor duhovnicească de la înălțimea Preoției. În altă ordine de idei, multe din constatările de pe terenul pastoral-misionar au fost analizate și dezbătute cu studenții la ore, ceea ce i-a făcut să fie foarte receptivi la ceea ce se întâmplă în mod concret în viața credincioșilor și a Bisericii. Sintetizând: în slujirea preotului răzbate teologul, iar în oficierea la catedră a dascălului sau teologului transpare simțirea și intuiția preotului”[11].

Cred că aceste decupaje din zicerile Părintelui Ioan Tulcan privitoare la misiunea preoțească, în general, şi la propria sa activitate pastoral-misionară, în particular, au forța de a zugrăvi chipul nu doar al unui preot de elită care a ținut la înălțime ștacheta slujirii sacedotale la Catedrala Veche din Arad, ci şi al unui veritabil dascăl într-ale preoției care prin învățăturile sale şi prin exemplul personal este pentru tinerii ce păşesc pe această înaltă şi nobilă cale un model şi un izvor de inspirație.

În calitatea de fost student şi colaborator al sfinției sale la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din Arad, îi urez Părintelui Profesor Ioan Tulcan, la împlinirea frumoasei vârste de 70 de ani, zile multe de pace, binecuvântare şi frumoase împliniri. La mulți ani, Părinte Profesor!

[11] *Un sfert de veac la altarul Catedralei Vechi...*, p. 3.

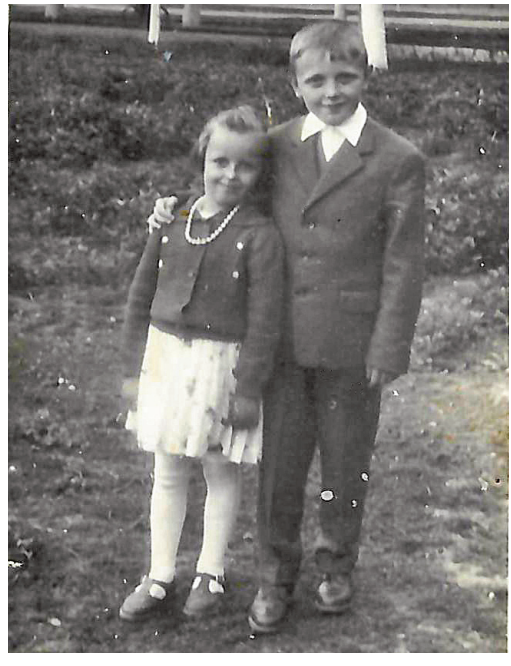
TEOLOGIE ȘI SLUJIRE ÎN IMAGINI



Părinții Gheorghe și Sabina



Copilăria



Împreună cu sora Ecaterina (1965)



Absolvirea Seminarului Teologic Caransebeș, (1975)



Absolvirea Institutului Teologic de Grad Universitar Sibiu (1980)

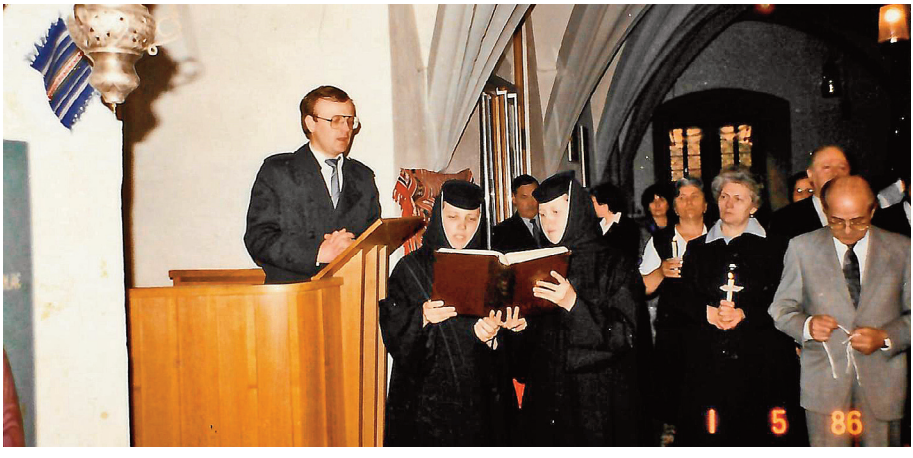


Ziua cununiei cu tânăra
Șimăndan Livia
(14 februarie 1988)

Studii și hirotonie



La studii în Erlangen - Germania împreună cu colegii Nicolae Achimescu și Ioan Stancu (1982)



Activitate de strană la Parohia Ortodoxă Română din Offenbach - Main (1983)



Hirotonia întru preot (15 mai 1988)



Slujire la Catedrala Veche a Aradului (1988-prezent)



Parohia Arad-Centru (Catedrala Veche) - Consiliul Parohial



Parohia Arad-Centru - Slujitorii și cântăreții parohiei



Împărtășirea credincioșilor



La predică în Catedrală



Slujind Sfânta Liturghie

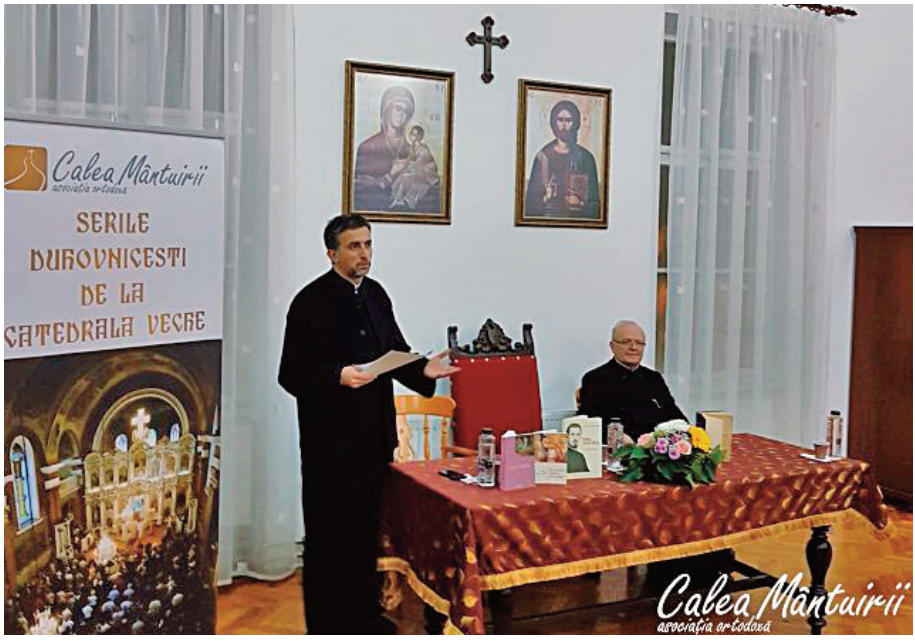


Trei decenii de slujire la Catedrala Veche (1988-2018)



Trei decenii de slujire la Catedrala Veche (1988-2018)





Conferința la Asociația Parohială „Calea Mântuirii”



Cu copiii de la „Grupa duminicală” (2015)



Împreună cu fiul Sebastian la Catedrala Veche cu prilejul vizitei pastorale a ÎPS. Dr. Nicolae Corneanu

Activitatea academică de la
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea”



La punerea primei pietre de temelie la
Paraclisul Facultății de Teologie (1996)



Alături de Preafericitul
Părinte Patriarh Daniel la
Arad în anul 2008



PF Daniel în vizită la Facultatea de Teologie și la Seminarul Teologic din Arad



La cursuri



Slujire cu prilejul hramului Facultății, precum și
a deschiderii unui nou an universitar





Slujire cu prilejul hramului Facultății, precum și
a deschiderii unui nou an universitar





Cu prilejul simpozioanelor naționale și internaționale
organizate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad





Cu prilejul simpozioanelor naționale și internaționale
organizate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad





Cu prilejul simpozioanelor naționale și internaționale
organizate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad





Cu prilejul simpozioanelor naționale și internaționale
organizate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad





Cu prilejul simpozioanelor naționale și internaționale
organizate la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad



Participare la Centenarul Dumitru Stăniloae - București 2003



Absolvire promoție master



Vecernie festivă a absolvenților promoției 2014



Întâlnire cu absolvenții promoției 2001



Târnosirea Paraclisului Facultății de Teologie Ortodoxă 18.09.2022



Târnosirea Paraclisului Facultății de Teologie Ortodoxă 18.09.2022





În biblioteca Facultății de Teologie cu publicația
săptămânală „Calea Mântuirii” (2000-2020)



Distincția „Sfântul Sava Brancovici”
oferită de ÎPS Timotei Seviciu, Arhiepiscopul Aradului



Primind medalia aniversară a Facultății de Teologie (2022)



Slujind Sfânta Liturghie împreună cu Pr. Prof. Dr. Petre Semen
în Capela ortodoxă din Leipzig



Participare la dialogul teologic dintre BOR și EKD - Cluj Napoca 2002





Participare la dialogul teologic dintre BOR și EKD - Cluj Napoca 2002



Vizită la Roma în cadrul unei delegații în anul 1992



A III-a ediție a Sipozionului Internațional al IAODT de la Thesalonic 2011



A VI-a ediție a Simpozionului Internațional al IAODT
de la Paralimni (Cipru) 2024