STUDIA THEOLOGICA
ET HISTORICA ARADENSIA
ANUL VIII NR. 8, 2026

CERINȚE / REQUIREMENTS

Autorii își asumă responsabilitatea pentru conținutul articolelor.
Studiile nepublicate nu sunt returnate.

Authors assume responsibility for the content of the articles.
The unpublished studies will not be returned.

STUDIA THEOLOGICA ET HISTORICA ARADENSIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
310096 ARAD,
strada Academia Teologică nr. 9
Tel. / Fax 0040-257-285 855

STUDIA THEOLOGICA ET HISTORICA ARADENSIA

Any correspondence will be sent to the following address:
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
310096 ARAD,
strada Academia Teologică nr. 9
Tel. / Fax 0040-257-285 855

Revista
STUDIA THEOLOGICA ET HISTORICA ARADENSIA
este indexată în CEEOL.

Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Centrul de Studii Teologice-Istorice și de Prognoză
Pastoral-Misionară al Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

STUDIA THEOLOGICA ET HISTORICA ARADENSIA

Editura Universității „Aurel Vlaicu”
ARAD

an VIII nr. 8, 2026

Președinte de onoare
IPS Dr. Timotei Seviciu, Arhiepiscopul Aradului

Redactor șef
Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja

Colegiul academic
Acad. Prof. Dr. Ioan-Aurel Pop (Academia Română); PS Conf. Dr. Nestor Dinculeană, Episcopul Devei și Hunedoarei; Prof. Dr. Ioan Bolovan (Universitatea „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca, Membru corespondent al Academiei Române); Pr. Prof. Dr. Mihai Săsăujan (Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" București); Pr. Prof. Dr. Ion Vicovan (Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" Iași); Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan (Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" Arad); Pr. Prof. Dr. Constantin Rus (Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" Arad); Pr. Prof. Dr. Vasile Vlad (Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" Arad)

Redactori
Pr. Prof. Dr. Florin Dobrei
Protos. Lect. Dr. Nicolae Tang
Pr. Lect. Dr. Filip Albu

Secretar de redacție
Pr. Conf. Dr. Caius Cuțaru

DTP Georgiana Costescu

Editura Universității „Aurel Vlaicu" Arad
ISSN 2668-8387
ISSN-L 2668-8387

CUPRINS

EDITORIAL
Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja
Patrimonium. Tradiție, Comunitate, Valori _____ 11

STUDII _____ 15

Prof. Dr. Giuseppe Munarini
Qualche riflessione sulla Nascita secondo la carne del Signore nostro e Dio e Salvatore sulla Teofania celebrata nella tradizione armena e in quella bizantina, sulla Teofania e sulla solenne benedizione delle acque _____ 15

Pr. Dr. Elia Citterio
Un sfânt îl interpretează pe un alt sfânt. Encomionul (elogiu) lui Nicodim pentru Simeon Noul Teolog _____ 36

Pr. Prof. Univ. Dr. Sorin Cosma
Femeia creștină – „lauda măririi harului" în Biserică și în viața socială _____ 52

Pr. Prof. Univ. Dr. Ovidiu Panaite
Dincolo de neutralitate: fundamente teologice ale familiei în dialog critic cu liberalismul rawlsian _____ 76

Prof. Univ. Dr. Marius Țepelea
Drd. Cezar Burlacu
Aspecte privind încreștinarea vizigoților _____ 107

Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei
Protopopiatul Ortodox al Devei – istorie și actualitate _____ 134

Diac. Lect. Univ. Dr. Lucian Zenoviu Bot
Eclesiologia părintelui Sofronie Saharov _____ 162

Pr. CȘIII Dr. Daniel Alic
Încercări de destabilizare a învățământului românesc din Banat la finele Primului Război Mondial _____ 177

Dr. Augustin Mureșan
De la praporul cu bicolor habsburgic la praporul cu tricolor românesc. Studiu de caz: praporul de la Runcu Salvei și praporul de la Ocișor – stindard la 1848-1849 _____ 188

Pr. Drd. Mircea Morar
Dinamici politice și religioase în secolul al VI-lea: împăratul Caleb, Dhu Nuwas și martirii din Nagran _____ 197

Dr. Augustin Mureșan
Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae Marcel Tang
Stema episcopului Ioan Meț ianu reprezentată pe clădirea Reședinței Arhiepiscopiei Aradului _____ 213

Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae Marcel Tang
Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea și monahismul arădean __222

Dr. Augustin Mureșan
Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae Marcel Tang
Stema Episcopiei Aradului reprezentată pe Paraclisul de vară al Mănăstirii Hodoș-Bodrog. Date noi _____ 234

Drd. Marian Mihăilescu
Dimensiunea cosmică a Bisericii în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae _____ 240

ARTICOLE _____ 275

Christine Chaillot
Rugăciunea pentru sfințirea icoanelor/picturilor de perete în tradiția ortodoxă siriană și teologia ei _____ 275

Dr. Augustin Mureșan
Sigiliul Oficiului Parohial Arad-Șega (prima jumătate a secolului al XX-lea) _____ 292

Prof. Drd. Alin Florin Ciotea
Nicolae Stanciu – cântăreț al Catedralei din Arad și mărturisitor în temnițele comuniste _____ 293

Prof. Drd. Alin Florin Ciotea
Protopopul Cornel Ursuțiu de la Șepreuș (1864-1945). Repere biografice și preocupări filantropice _____ 298

RECENZII _____ 303

Pr. Gheorghe-Marius Danciu, *Parohia Ortodoxă Satu Mare (jud. Arad). Repere monografice*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2025, 165 pp. (Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei) _____ 303

David A. Michelson, *The library of paradise. A history of contemplative reading in the monasteries of the Church of the East (Early Christian Studies)*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2022, pp. xxviii + 329 (Ierod. Drd. Filothei Vîlcu) _____ 307

Lavinia Betea (coord.), *Învățătorii. Autoportretul unei generații,* București, Editura Corint, 2025, 375 pp. (Prof. Florica R. Cândea) __ _____310

Pr. Dr. Petru Ursulescu, *Episcopia Aradului în perioada interbelică,* Arad/București, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Editura Eikon, 2025, 340 pp. (Drd. Ioana Nistor) _____ 315

Arhim. Lect. Dr. Casian Rușeț (coord.), *Episcopia Caransebeșului. 160 de ani de mărturisire și trăire a credinței. O aniversare în lumina Centenarului Patriarhiei Române*, Editura Universității „Aurel Vlaicu" din Arad; Editura Episcopiei Caransebeșului, Arad-Caransebeș, 2025, 519 pp. (Dr. Gabriela Adina Marco) _____ 319

NOTE, COMETARII, INTERVIURI _____ 322

Pr. Dr. Elia Citterio
Pe urmele Sfântului Arsenie Boca (20-27 mai 2026) _____ 322

Protos. lect. dr. Nicolae M. Tang
Prezentarea Colecției „Ilarion V. Felea – Opere complete" ___ 333

Protos. lect. dr. Nicolae M. Tang
O nouă colecție lansată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad _____ 336

EVOCĂRI, MĂRTURII _____ 338

Romana-Bianca Felea Darian
Moștenirea spirituală lăsată de Preoteasa Marta Felea, mama Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea _____ 338

Romana-Bianca Felea Darian
În umbra sfințeniei: devotamentul tăcut al preotesei Valeria Felea, soția Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea _____ 341

ANEXE FOTOGRAFICE _____ 347

EDITORIAL

PATRIMONIUM. TRADIȚIE, COMUNITATE, VALORI

Aradul, denumit și „Mica Vienă", deține un patrimoniu arhitectural unic în vestul României, clădirile monumentale, cu multiple semnificații istorice și culturale, configurează nobil spațiul orașului de pe Mureș. Aradul deține și o arhitectură spirituală și culturală aparte, o structură menită să oferă modele de conviețuire și dialog multietnic și multicultural în actualitate. Însă, un punct de susținere al fiecărei etnii și al culturii în diversitate și dialog o constituie arhitectura religioasă a Aradului, caracterizată prin dialog și slujire a comunității.

Patrimoniul Aradului nu reprezintă doar ceva static, o constelație de clădiri monumentale în stil eclectic, o colecție amorfă de lucruri vechi, ci reprezintă un organism viu, prin care respiră istoria, personalitățile fondatoare și viața citadină de altădată, într-o firească continuitate și actualitate. Aradul este un muzeu în aer liber, o lecție deschisă despre viața ca istorie și istoria ca viață, un veritabil pedagog pentru iubitorii de artă și de frumos, un spațiu al relevanței naționale cu deschidere spre universalitate. De aceea, *Patrimonium* nu se referă doar la o *moștenire* a înaintașilor, ci și la o dinamică a urmașilor în valorificarea, continuitatea și actualizarea moștenirii. *Patrimonium* nu înseamnă o repliere reflexivă și defensivă pe vestigiile trecutului, ci transparentizarea acestora ca rost și sens în actualitatea cotidiană a Aradului, prezentarea acestora în „Areopagul" european și mondial actual.

Fără îndoială că din aceste exigențe care configurează o criteriologie a raportării oricărui cetățean la Patrimoniul Aradului, ca fundament și ambient al vieții, nu poate să lipsească Teologia, o Teologie în dialog,

cu o pronunțată conștiință a prezenței și slujirii în cetate. *Patrimonium* înseamnă Tradiție/tradiții, Comunitate/comunități care se cer să fie văzute, ca un continuu dialog între comunități și culturi diverse, ca părți constitutive ale aceluiași spațiu.

Din această perspectivă, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad dorește să deschidă un dialog rodnic despre patrimoniul religios-spiritual și cultural al Aradului, fiind parte constitutivă al acestuia de mai bine de două secole. Motivația unui asemenea demers o constituie și relevanța bisericească și culturală a ocrotitorului spiritual al Facultății, trecut în Sinaxarul Bisericii Ortodoxe Române și prăznuit în data de 18 septembrie: Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea.

Manifestările academice pe care le inițiem în anul 2026, configurate în jurul datei de prăznuire a Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea, dorim să reprezinte un liant esențial între trecutul istoric venerabil și actualitatea academică, bisericească, culturală și socială arădeană.

Manifestările academice, bisericești și culturale – pe care le dorim într-o continuitate în fiecare an sub egida „PATRIMONIUM. Tradiție, Comunitate, Valori. Zilele teologiei și culturii arădene" – vor fi articulate în mai multe direcții prin care dorim să punem în lumină memoria istorică locală și regională în conexiune cu valorile academice, bisericești și culturale-sociale care structurează identitatea comunității arădene.

Astfel, vor fi așezate în lumina istoriei și actualității patrimoniul teologic al Aradului, patrimoniul bisericesc al Aradului, patrimoniul cultural și social al Aradului, articulate în mai multe direcții de prezentare:

1) tradiția teologică academică arădeană – tezaurizare, cercetare, dialog inter-cultural și inter-creștin;

2) patrimoniu bisericesc-monastic și artă vizuală – arhitectură, obiecte de cult și artă;

3) manuscrise și cărți de patrimoniu;

4) personalități arădene religioase și culturale – memoria Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea;

5) specificul muzicii corale – rădăcini și identitate bisericească-culturală;

6) identități în dialog – *Patrimonium* (moștenirea locală) în dezbaterea contemporană;

7) dialog inter-creștin și inter-cultural privind *Patrimonium* arădean cu reverberații naționale și internaționale.

Revista *Studia Theologica et Historica Aradensia*, cu recunoaștere națională și internațională, înființată tocmai cu acest scop al cercetării fundamentale, teologice și istorice, și a dialogului intercultural, dorim să fie o platformă în care teologii, istoricii, oameni de cultură în general, să ilustreze prin propriile cercetări veritabilul patrimoniu religios-spiritual și cultural al Aradului în conexiune cu teologia ortodoxă și istoria națională, ca un ghid pentru generațiile de azi și de mâine.

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

STUDII

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 15-35

QUALCHE RIFLESSIONE[1] SULLA NASCITA SECONDO LA CARNE DEL SIGNORE NOSTRO E DIO E SALVATORE[2] SULLA TEOFANIA CELEBRATA NELLA TRADIZIONE ARMENA E IN QUELLA BIZANTINA, SULLA TEOFANIA E SULLA SOLENNE BENEDIZIONE DELLE ACQUE

Prof. Dr. Giuseppe Munarini
Padova

Abstract
This study presents some reflections on the celebration of the Rite of the Solemn Blessing of the Waters, which takes place on the feast of the

[1] Ringrazio calorosamente per i consigli o il meteriale messomi a disposizione i Padri della Congregazione Mechitarista Armena di San Lazzaro (Venezia), S. E. Mons. Emanuel Min Güel O.S.B., Esarca Apostolico di Grottaferrata (RM), il Rev. padre Gheorghe Verzea, il prof. p. Florin Dobrei, p. P. Pierluigi Cabri dehoniano; Mons. Georges Armand Houry, il P. Dott. Vasile Alexandru Barbolovici e il prof. Ion Cârja.

[2] Ho intenzionalmente voluto usare l'espressione liturgica bizantina per la festa del Santo Natale.

Epiphany – Theophany – highlighting certain similarities found in both the Byzantine and Armenian rites, since Theophany is the feast of the manifestation of Jesus and the Holy Trinity during His Baptism It explains why the Armenian Apostolic Church celebrates Holy Christmas together with Epiphany, a feast that in the Byzantine rite, as in other rites, is celebrated separately and is counted among the 12 Great Feasts of the Liturgical Year. Some troparia from the two feasts are presented – I would dare to say manifestations of the Divinity who takes on humanity for the common salvation. It is also recalled that this descent was a reconciliation, not only for humanity, but also for the visible and invisible things, and for the cosmos, which had been defiled by original sin.

Keywords
Birth of Jesus, Epiphany, Baptism, celebretion, Solemns Blessing

Può stupire che la Chiesa Armena Apostolica celebri il Natale il 6 Gennaio assieme all'Epifania. Così come si evidenzia anche dagli auguri di inizio anno (Շնորհաւոր Նոր Տարի եւ Սուրբ Ծնունդ) *Shnorawor Nor Tari ew Surp Cnunt, ossia Buon Anno e buon Natale*) o dalla formula di saluto:

Քրիստոս ծնաւ եւ յայտնեցաւ (Քրիստոս ծնաւ եւ յայտնեցաւ, *Cristo è nato e si è manifestato)*

a cui si risponde:

Օրհնեալ է յայտնութիւնն Քրիստոսի (Օրհնեալ է յայտնութիւնն Քրիստոսի, *Sia benedetta l'Epifania del Signore).*

Il Natale e l'Epifania costituivano un'unica festa, il 6 gennaio, sia a Roma sia nelle Chiese orientali fino al IV secolo. Il 25 dicembre divenne poi festa a sé. Questo successe anche per cristianizzare la festa in onore del Sole che si teneva nel solstizio d'inverno[3]. Cristo è il sole, come si

[3] *Liturgicon. Missel Byzantin à l'usage des fidèles. Par le Père Néophyte Edelby, hiéromoine de l'Ordre Basilien Alépin*, Beyrouth, 1960, p. 705. Édition du Renouveau. Archevêché Grec-Catholique. Néophyte Edelby Arcivescovo greco-cattolico melchita di Aleppo, 1920/1995.

canta anche nell'Inno *Fos Ilaron /* Φῶς ἱλαρὸν / *Lumina lină / Luce ilare* nei Vesperi in rito bizantino e, il sabato, anche nella stessa ora liturgica di rito armeno լոյս զուարթ *(Luys zvartʿ)*.

Si deve tener presente, come afferma Mons. Néophite Edelby, che ad Antiochia fu introdotto il Natale come festa a parte da San Giovanni Crisostomo, come si attesta nell'Omelia del Santo scritta proprio per il Natale[4].

Il professor p. Ene Branişte osserva che, nei primi secoli del Cristianesimo, si festeggiava il giorno della morte considerato giorno della nascita al cielo e per questo erano più celebrate la morte e la Risurrezione del Signore piuttosto che la nascita[5], ma conferma anche che la Chiesa probabilmente aveva voluto che una festa cristiana sostituisse una pagana. Ricordiamo che anche per i Santi e i Beati, nella Chiesa Cattolica, si festeggia la data in cui hanno lasciato questo mondo, raramente quella della nascita[6].

Considerata una delle dodici Feste più importanti dell'anno liturgico bizantino, il Natale presenta analogie con la Pasqua e ciò si nota non solo per il periodo di digiuno e astinenza che lo precede, ma anche per il saluto peculiare che si scambiano i fedeli in questo giorno: Cristo è nato, glorificatelo! che rammenta il tradizionale saluto pasquale: Cristo è risorto, anche se sembra che questo sia più recente di quello pasquale.

Come si sa, la Chiesa Apostolica Armena è l'unica Chiesa che celebra ancora il Natale del Signore, assieme nel giorno dell'Epifania, ossia il 6 Gennaio, a prescindere dal Patriarcato Armeno della Chiesa Apostolica di Gerusalemme che, usando il calendario giuliano, solennizza quest'antica e fondamentale festa del Cristianesimo il 19 dello stesso mese.

Le comunità cattoliche armene nel mondo, con la Sede Patriarcale-catholicossale di Cilicia, risalente al 1742, celebrano il Santo Natale il 25 del Mese di dicembre[7]. Il giorno successivo, come nel rito latino si

[4] *Liturgicon. Missel Byzantin à l'usage des fidèles*, p. 705. Cf. Ene Branişte, *Liturgica generală cu noţiuni de artă bisericească, arhitectură* **şi** *pictură creştină*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune, Bucureşti, 1993[2], p. 158.

[5] Cf. E. Branişte, *Liturgica generală*, p. 157.

[6] Con alcune eccezioni: ad esempio per San Leopoldo Mandic', cappuccino croato (Bogdan Ivan Mandić (Castelnuovo di Cattaro, 12 maggio 1866 – Padova, 30 luglio 1942), canonizzato da San Giovanni Paolo II. si celebra la nascita.

[7] J. Lamarié, *La manifestazione del Signore*, p. 35.

celebra Santo Stefano, protomartire.

Se consultiamo un Տօնացոյց *(Tonac'uyc')*, ossia un calendario liturgico della Chiesa Armena-apostolica, alla data 6 Gennaio, troveremo scritto: Ս. Ծնունդ եւ Աստուածայայտնութիւն *(S. Cnund ew Astuacahaytnut'iwn)* Natale e Teofania. Il Տօնացոյց *(Tonac'uyc')* dei Padri Mechitaristi di San Lazzaro la registra come Յայտնութիւն եւ Մկրտութիւն Տեառն Մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի *(Haytnut'iwn ew Mkrtuti'wn Teaŕn Meroy Yisusi K'ristosi)* ossia *Epifania* e *Battesimo di Nostro Signor Gesù Cristo.*

Basta però semplicemente sfogliare un'edizione dello ***Ñarakanoz*** *(Šarakanoc')*, ossia l'*Innario* della Chiesa armena, della Congregazione Mechitarista, per rendersi conto che l'ufficiatura introdotta il 25 Dicembre, è esattamente uguale a quella del 6 Gennaio[8]. Nella Liturgia del 25 Dicembre si leggono, nella Santa Messa, l'Epistola di San Paolo a Tito (2, 11-15) ed il Vangelo secondo Luca (2, 1-17); mentre il giorno dell'Epifania si legge l'Epistola di San Paolo a Tito (2, 11-12) si proclama il Vangelo della venuta dei Magi, pure vera Teofania (Matteo, 2, 1-12)[9].

Osserva il vescovo mons. Emanuel Nin O.S.B.:

> "Nel celebrare la «Natività secondo la carne del Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo», come viene chiamata la festa nei testi liturgici, la tradizione liturgica accosta sia nell'iconografia che nell'eucologia la celebrazione del Natale, mostran-

[8] Կարգաւորութիւն Հասարակաց Աղօթից Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ արարեալ Ս. Սահակայ Հայրապետի եւ Մեսրոպայ վարդապետի եւ Գիւտայ ու Յովհաննու Մանդակունւոյ ու այլոց վարդապետաց. ի Հայրապետութեան Տն. Տն. Ստեփանոսի Պետրոսի Ժ. Ազարեան Կաթողիկոսի Տանն Կիլիկիոյ· Վենետիկ ի Սուրբ Ղազար, 1898, pp. 1107-1116 e 1143-1144 / Kargaworut'iwn Hasarakac', Venezia-San Lazzaro, 1898, pp. 1107-1116 e 1143-1144 [citato come Ñaraknoz Šaraknoc'= Innario della Chiesa armena]. Per la data del 25 Dicembre presso gli Armeni cattolici. Cf. J. Lamarié, *La manifestazione del Signore*, p. 35.

[9] Ecco i testi che vengono letti durante la Liturgia (Messa) dell'Epifania in alcuni riti: Rito romano: Anno A, B e C: Is 60, 1-6; Ef 3, 2-3. 5-6; Mt 2, 12; Prima della Riforma del Concilio Ecumenico Vaticano II: Is 60, 1-6; Mt 2, 1-12; Rito ambrosiano:Is 55, 3-11; Tt 3, 3-7, Mt 3, 13-17. Prima della Riforma del Concilio Ecumenico Vaticano II: Is 60, 1-7; Tt 2, 11-15 e 3, 1-2; Rito bizantino: Tt 2, 11-14 e 3, 4-7; Mt 3, 13-17; Rito Siro-antiocheno: Es, 14, 21-31; Is 35, 1-10; I Gv 3, 1-6; 2 Tt 2, 11-14; Lc 3, 15-22; Rito Siro-Maronita: 2Re 5, 1-15; Tt 2, 11-15. 2 Pt 1, 12-19; Mc 1, 2-11; Rito Siro-Malabarico: Nm 24, 2-9. 15-25.; Is 4, 2-5 e 11, 15 e 12, 4-6; Tt 2, 11-3,7; Mt 3, 1-17.

doci il bambino fasciato messo in un sepolcro, dove il Signore, di nuovo fasciato messo in un sepolcro vuole prefigurare l'altro sepolcro dove il Signore, di nuovo fasciato, verrà posto il Venerdì Santo per risuscitare glorioso all'alba del giorno di Pasqua. I testi della liturgia, con immagini molto profonde e vivaci, ci propongono tutto il mistero della nostra salvezza. Nelle settimane precedenti il Natale la tradizione bizantina, pur non avendo un vero e proprio periodo corrispondente all'Avvento delle tradizioni latine, ci ha fatto pregustare con dei bellissimi tropari tutto il mistero dell'Incarnazione: l'attesa fiduciosa, la povertà della grotta che diventa prefigurazione dell'umanità che accoglie il Verbo di Dio; e ancora tutta la serie di figure e personaggi che si affacciano nella vita liturgica di questi giorni: i profeti Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Daniele e i Tre Fanciulli; tutte le volte che Betlemme, quasi fosse una personificazione, viene collegata con l'Eden; Isaia che si rallegra; Maria, la Madre di Dio, presentata come «Agnella», cioè colei che porta in seno Cristo l'Agnello di Dio; infine le due domeniche che precedono il Natale, con la celebrazione dei «Progenitori di Dio», da Adamo fino a Giuseppe, cioè la lunga serie di figure che hanno atteso il Cristo e che ci ricordano il fatto che anche noi siamo parte di una storia e di una umanità che lo accoglie nella veglia fiduciosa, ma anche nel buio, nel dubbio e nel peccato"[10].

Alcune differenze nello scandire il tempo liturgico nel rito bizantino e nel rito armeno

Ricordiamo che nel rito bizantino il giorno dopo la celebrazione delle Grandi Feste se ne commemora l'attore principale. Così troviamo il giorno seguente alla Festa della Natività la memoria di Gabriele che annunciò alla Madre di Dio che Lei avrebbe dato alla luce Gesù, il 9 Settembre, giorno che segue la festa della Natività di Maria, si commemorano i Santi progenitori Gioacchino ed Anna, il 26 dicembre si commemora la Maria Madre di Dio, il 7 gennaio, giorno che segue l'Epifania, San Giovanni

[10] Manuel Nin, *Tempo di Dio. Tempo della Chiesa. L'anno liturgico bizantino*, Genova/Milano, 2011, pp. 47-48.

Battista e Precursore, il 3 Febbraio Simeone e la Profetessa Anna.

Nel rito armeno, il giorno che segue le cinque festività più grandi dell'anno liturgico della Chiesa Armena[11], si prega per i defunti perché si vogliono abbracciare anche coloro che si sono addormentati nella luce di Cristo, nella Chiesa e considerarli quali membra del Corpo Mistico, pur essendo peccatori. A mo' d'esempio cito l'inno del sabato, splendida creazione poetica di San Nerses il Grazioso Patriarca-Catholicos degli Armeni (1102-1173)[12], tradotto in italiano da P. Mesrob Gianascian, mechitarista. Questo Inno si recita dopo il Salmo 53 (54) al Mattutino. Numerosi sono gli esempi per il rito bizantino che si possono citare mi limito al tropario "O Salvatore nostro, da' l'eterno riposo"[13].

Il Vangelo che narra la Nascita di Gesù, ossia (*Mt* 1,18-25) in rito bizantino si trova nell'Ora del Mattutino, prima del Miserere (*Salmo* 50 51)[14].

Un'altra osservazione importante: in rito bizantino il Vangelo che si legge nella Santa Liturgia della Messa è *Matteo* 2, 1-12 che, parla della visita dei Magi a Betlemme e poi del colloquio del Re Erode con i Magi. Quindi si narra una Teofania e non la nascita di Gesù come ci si aspetterebbe fosse per il giorno di Natale.

Tropario apolytikíon del Natale (Rito bizantino)[15]

> "La Tua nascita, O Cristo nostro Dio, ha fatto sorgere per il mondo la luce della conoscenza, con essa gli adoratori degli astri sono stati ammaestrati da una stella ad adorare Te, sole

[11] Le cinque festività più grandi dell'anno liturgico della Chiesa Armena sono: Natale e Epifania, Pasqua, Trasfigurazione, Assunzione, Santa Croce.

[12] *Inni Sacri di San Nerses il Grazioso. Patriarca degli Armeni 1102-1173*. Tradotti e pubblicati a cura di P. Mesrobio Gianascian Mechitarista. In occasione dell'ottavo centenario della morte 1173-1973, San Lazzaro, Venezia, 1973, pp. 37-38. L'illustre traduttore accetta la forma Grazioso, però non nel senso moderno, ma in quello che significa "Nersēs ha avuto la Grazia".

[13] Tropario che si legge alle lodi, prima del Gloria, Cf. *Orologhidion ossia Raccolta di Sacre Ufficiature per uso dei fedeli*, Grottaferrata *Orologhidion, ossia raccolte di Sacre Ufficiature*, Grottaferrata, 1935, p. 81.

[14] Vulgata 51.

[15] *Anthologhion di tutto l'anno*, vol. I, Lipa Edizioni, Roma, pp. 1160-1161. Traduzione dal greco di Maria Benedetta Artioli.

di giustizia, e a conoscere Te, Oriente dall'alto, Signore gloria a Te".

Kondákion[16]

"La Vergine oggi partorisce Colui Che è sovrasostanziale, e la terra offre all'inaccessibile la grotta. Gli Angeli cantano gloria insieme ai pastori, e i magi fanno il loro viaggio con la stella perché per noi è nato piccolo bimbo, il Dio che è prima dei secoli".

L'**idiómelon** della Festa ricorda la Nascita a Betlemme:

"Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace sulla terra. Oggi Betlemme riceve Colui che sempre è assiso insieme al Padre. Oggi gli angeli glorificano in modo degno di Dio il Bimbo che è nato. Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace sulla terra, e per gli uomini benevolenza"[17].

E nel rito armeno

Nel *Tropario della sinassi del Natale-Epifania*, in rito armeno che si usa anche per la Presentazione al tempio (21 novembre) si ricorda che la Madre di Dio era "innupta" e che la generazione del Verbo è stata per la salvezza di tutti. Molto efficace è la contrapposizione tra il finito (grembo) e l'*infinito Incircoscritto.*

In rito armeno possiamo vedere in quale modo esplicito, pregnante ed efficace si canti la Madre del Salvatore, del bambino che è eterno.

È quello che ci dice il grande Santo, il Catholikos Armeno Nerses Shnorali (1102-1173) nel seguente carme della Vigilia di Natale-Epifania, tradotto dal padre Mesrobio Gianascian[18], con l'incipit che offre un elemento storico, ossia le Radici di Jesse (*Is* 11, 10). Come si sa, possiamo collegare questo capitolo di Isaia con il Vangelo di San Luca, laddove si afferma che Giuseppe era della Famiglia di David (cfr. *Lc* 1, 27).

[16] *Anthologhion di tutto l'anno*, I, p. 1167.
[17] *Anthologhion di tutto l'anno*, I, p. 1162.
[18] *Inni Sacri di San Nerses il Grazioso. Patriarca degli Armeni 1102-1173*, pp. 215-216.

Stupende sono le immagini concernenti il Mistero e la Grazia dell'Incarnazione:

"Dalle radici di Jesse
un fiore nuovo germoglia,
il figlio di Davide
nasce Figlio di Dio.
Il Signore dell'universo
viene consacrato
nuovo Re d'Israel.

Colui ch'era
per natura invisibile
ai serafini,
si fa vedere in corpo
e Colui che in luce
inaccessibile abitava
in fasce viene involto.

Nato senza madre
in eterno,
ora nasce senza padre,
l'immenso Dio nel cielo
per tutti gli incorporei,
nella grotta
si rinchiude.

Appare bambino
l'antico e l'eterno
l'increato diventa
uomo vero
e torna a prendere
l'immagine sua
che del Padre era figura

Oh! come dolcemente
verso di noi s'inclina

il Re e l'Altissimo;
venite puri di cuore
cantiamo laudi".

Anche i seguenti tropari, il cui autore fu un Santo discepolo di San Mesrop Mashtoz, San Movsēs Xorenac'i (†487) storico e teologo canta ugualmente la Madre di Dio, come Madre della Luce cioè di Cristo, Salvatore Universale. Lei Vergine, pura da magnificare, viene salutata dalla Chiesa attraverso il poeta e teologo con le parole dell'Arcangelo, con il "rallegrati", ripetuto dai fedeli tante volte. Ma in Lei è anche espresso il dolore del Golgota. Il canto umano si mescola con quello degli Angeli, gli abitanti della Terra, i figli di Adamo esultano in un canto sublime. Anche qui, come in altri testi liturgici armeni la Cristologia e la Mariologia si intrecciano in modo ineffabile, facendoci meditare i dogmi fondamentali, sintesi della Provvidenza, della Bontà divina, con fini soterologici.

Della Vigilia del Natale-Epifania
tono VI

"La Madre della luce ineffabile
e la dimora del Figlio, l'unico senza principio,
La magnifichiamo con benedizione.

La Madre dell'inaccessibile economia
e il tempio personale del Verbo di Dio,
La magnifichiamo con benedizione.

La Madre della salvezza di tutti
che portò in grembo l'incontenibile degli esseri,
La magnifichiamo con benedizione"[19].

[19] Կարգ Դպրութեան ըստ արարողութեան Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ, Ի Վենետիկ, Ի Սուրբն Ղազար (Կարգ Դպր*ութ*եան ըստ արարողո*ւթ*եան Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ, Ի Վենետիկ, Ի Սրբն Ղազար), 1911, էջ 165-166; 166, 166-167 *Dprut'iwn,* pp. 198-203. Cf. anche Giuseppe Munarini, Ճաշու շարականք (Čašu I Šarakank') tropari o inni della Sinassi in Bazmavep, in *Bazmaveb*, 2014, nr. 3-4, pp. 90-91.

Del I giorno del Natale-Epifania[20]
tono V

„La santa Genitrice di Dio,
La magnifichiamo con benedizione
L'angelo annunziatore annunciava
il Salvatore nato dalla Santa Vergine,
diceva: - Rallegrati - Tu che Ti sei allietata,
perché il Signore dei Signori è con Te".

Del secondo giorno[21]
tono VI

"Più di tutti elogiabile e più eccelsa del cielo,
che portasti nel Tuo grembo il Signore inaccessibile
e partoristi per la gioia del mondo,
per questo noi tutti sempre Ti magnifichiamo.

Vergine tutta splendente e sempre allietata,
che concepisti ineffabilmente il Verbo incontenibile
e da Te facesti nascere il Dio incarnato,
per questo noi tutti sempre Ti magnifichiamo.

Dalla montagna roccia non tagliata da mano,
Daniele predisse il Tuo parto senza seme,
Sposa celeste, Madre
che anche dopo il parto sei rimasta vergine,
per questo noi tutti sempre Ti magnifichiamo".

Del terzo giorno[22]
tono V

[20] Կարգ Դպրութեան ըստ արարողութեան Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ, էջ 166, *Dprut'iwn*, p. 166.
[21] Կարգ Դպրութեան ըստ արարողութեան Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ, էջ 166-167, *Dprut'iwn*, pp. 166-167.
[22] Կարգ Դպրութեան ըստ արարողութեան Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ, էջ 166, *Dprut'iwn*, pp. 168-169.

"Dimora del Verbo senza principio del Padre,
tempio e talamo, luogo della luce insostenibile;
con canto degno magnifichiamo Te, Madre di Dio e Vergine.

Colui dal quale tutte le creature, vivificate, furono create,
divenne, senza seme, nel Tuo grembo bambino,
e nacque da Te incarnato il Dio di tutti;
con canto degno magnifichiamo Te, Madre di Dio e Vergine.

Colui dal quale terrificate, tremavano le schiere degli spiriti svegli superni,
ricevendolo come bambino lo innalzasti tra le braccia,
e desti da bere come madre il tuo santo latte verginale al Tuo Creatore,
con canto degno magnifichiamo Te, Madre di Dio e Vergine".

L'Epifania o Teofania

Questa festa in rito bizantino e in rito armeno, come in altri riti, ci presenta il Battesimo di Gesù. In rito bizantino esiste una pre-festa[23] ed il giorno immediatamente precedente sono prescritti il digiuno e l'astinenza.

Nel rito bizantino fa parte delle 12 feste e il giorno seguente si celebra San Giovanni Battista che impartì il Battesimo a Gesù. Anche in rito armeno, come in altri riti, si celebra questo desiderio di Cristo che volle aggregarsi all'uomo non solo nell'umanità, ma Lui che era senza peccato, accostarsi ai peccatori e rispondendo in modo chiaro a suo cugino Giovanni il Battista che si scherniva, affermando che era lui che sarebbe dovuto essere battezzato "Lascia fare per il momento perché conviene che noi adempiamo così ogni giustizia!" (Mt. 3, 15).

Il Vangelo proclamato nel giorno dell'Epifania nel momento della celebrazione del battesimo di Gesù il brano letto è dal vangelo di Matteo (3, 1-17). È opportuno osservare che il Battesimo di Cristo è così importante che la Chiesa, invece del Trisaghion, in rito bizantino canta: "Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi rivestiste dei Cristo. Alleluia".

Il 6 Gennaio possiamo sentire, vedere, meditare sul Mistero della Santissima Trinità che si rivela anche ai nostri occhi perché con il Batte-

[23] M. Nin, *Tempo di Dio*, p. 54.

simo, udiamo la voce del Padre e vediamo lo Spirito" a guisa di colomba" che scende sull'acqua santificata. Scrive il professor Constantin Andronikof:

> "È la prima volta nella storia che Dio si rende testimonianza, distinguendo in se medesimo. Ne erano stati simbolo e profezia i Tre visitatori di Abramo. Mai le profondità dell'Assoluto si erano ancora svelate nella misura più alta concessa alla nostra intelligenza, e cioè: Dio è Padre e Figlio. Poi Dio rivela un altro aspetto del suo proprio mistero, circa la natura del rapporto fra il Padre e il Figlio: ciò che li unisce, ciò che li fa uno e, nel contempo distinti, è l'Amore. Dio annuncia personalmente questa verità e questa realtà, vive eppure indicibili, tranne che per la Parola di Dio. Lo Spirito discende e «conferma» questa parola. Del mistero vertiginoso appare un ultimo aspetto, mostrato dal Verbo e dalla sua presenza: Dio è Tre"[24].

Nell'Inno alla Vergine, cantato nella Liturgia bizantina della festa, possiamo sentire la lode anche per la Madre di Dio che non solo è pura, ma ha anche ottenuto la nostra salvezza

> "Esalta, o anima mia, Colui che venne a battezzarsi nel Giordano. Oh, gli incredibili prodigi del Tuo Figliolo, Sposa purissima, e Madre benedetta, Noi lodiamo Te qual nostra benefattrice, per cui abbiamo ottenuto l'intera nostra salvezza, offrendoTi in dono l'inno della riconoscenza"[25].

Noi veniamo dunque ad assistere alla santificazione, alla benedizione delle acque che si compie al Vespero, in alcune Chiese bizantine specialmente monastiche e dopo la celebrazione della Liturgia, prima del Congedo nella maggioranza delle Chiese, come pure in rito armeno.

---

[24] Constantin Andronikof, *Il senso delle Feste. Liturgia Oggi*, Editrice Ave, Roma, 1973, p. 175.

[25] Papàs Damiano Como (a cura di), ΠΡΟΣΕΥΧΗΤΑΡΙΟΝ. *Manuale di preghiere per i fedeli di rito bizantino*, Associazione Cattolica Italiana Per L'Oriente Cristiano, Piana del Albanesi, Palermo, 1959.

Per ciò che concerne il rito siro occidentale, mi piace citare Mons. Manuel Nin che osserva, a proposito della celebrazione del Rito dell'Epifania in rito siro-occidentale:

> "Con la festa del 6 gennaio, inizia il periodo liturgico chiamato «Denha» – manifestazione – , che si protrae per diverse settimane fino al «Digiuno dei Niniviti», cioè l'inizio della Prequaresima. I testi liturgici dell'Epifania in questa tradizione, con la proclamazione della pericope evangelica del Battesimo di Cristo, propongono diversi elementi per mettere in evidenza la nuova nascita del Cristiano in Cristo mediante il battesimo, e le nozze della Chiesa con il Signore"[26].

Un'altra Chiesa siro- occidentale, quella Maronita, suole celebrare il rito della Benedizione delle Acque nella notte dell'Epifania e con quest'acqua si procederà, come del resto in altri riti, alla benedizione delle case[27].

Grazie al rito della Benedizione o Santificazione delle Acque, abbiamo la possibilità di considerare anche l'acqua in modo nuovo. Essa viene, infatti, benedetta per essere fonte e mezzo per la Grazia e la benedizione dell'uomo, ma anche del Cosmo. Osserva Ilarion Alfeev:

> "Il Signore creò l'acqua come elemento vitale, ma il peccato dell'uomo la tramutò in sorgente di morte. Quando il Signore creò l'acqua, lo Spirito Santo «aleggiava sulle acque» (Gen 1, 2), colmandole della sua energia vivificante. Ma quando il peccato umano si moltiplicò sulla terra,, l'acqua di vita divenne acqua di morte e nelle acque del diluvio universale perì l'antica umanità. Nella tradizione cristiana il diluvio biblico divenne simbolo di rinnovamento, cioè della morte dell'uomo vecchio e della nascita dell'uomo nuovo. Prima della venuta di Cristo sulla terra, Giovanni il precursore bat-

[26] Manuel Nin, *Il soffio dell'Oriente siriaco. L'anno liturgico siro occidentale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2013, p. 47.

[27] *A book of Blessings and Prayers. According to the Rites of the Maronite Antiochene Church*, Office of Liturgy, San Antonio Texas, 1989, p. 70. Ringrazio il Rev. Corepiscopo Mons. Georges Armand Houry.

> tezzava le persone nell'acqua del Giordano. Esse scendevano nell'acqua come vecchie creature, e ne uscivano nuove, rinnovate dal pentimento. Gesù Cristo non scese nelle acque del Giordano per purificarsi dai peccati, ma per santificare le acque del Giordano, trasfigurarle e ricolmarle di vita"[28].

Quell'acqua ora è del tutto diversa da quella del Vecchio Testamento, grazie allo Spirito Santo che appare come una colomba, al Figlio Uomo-Dio ed alla Voce del Padre che riecheggia nel mondo tra i peccatori che anelano alla grazia.

È per questo che il tropario, in rito bizantino così risuona:

> "La voce del Signore echeggia sulle acque e dice venite, dal Cristo manifestatosi a voi prendete tutti lo Spirito di Sapienza, lo Spirito di intelletto, lo Spirito del Timore di Dio"[29].

Il mondo è rinnovato già da quell'istante e lo sarà ancora con la discesa di Gesù per liberare le anime dall'Ade dell'antico per il Rinnovamento della Grazia. Al Battesimo del Signore, che in rito latino si celebra nella prima domenica dopo l'Epifania, si diffonde la Luce del Mondo, come osserva Tommaso Federici[30].

E questa luce è colta anche dalla pietà popolare. In alcuni idiomi d'Italia si chiama "pasqueta" (Pasquetta o piccola Pasqua),per significare che la luce aumenta anche se di poco. Osservava il compianto Mons. Eleuterio F. Fortino:

> "La benedizione delle acque per l'oriente non è importante soltanto per la grande diffusione tra i fedeli, ma anche per il denso contenuto teologico, inserendosi intimamente con la festa del giorno, l' Epifania. I testi liturgici sono particolarmente ricchi e da essi si può capire il significato del rito"[31].

---

[28] Ilarion Alfeev, *La Chiesa Ortodossa. Liturgia*, prefazione del Card. Leonardo Sandri, EDB Edizioni Dehoniane, Bologna, 2017, pp. 314-315.

[29] Eleuterio F. Fortino, *Liturgia greca*, Chiesa di Sant'Atanasio, Roma, 1970, p. 147.

[30] Tommaso Federici, *"Risuscitò Cristo". Commento alle Letture bibliche della Divina Liturgia Bizantina*, Eparchia di Piana degli Albanesi, Palermo 1996, p. 147.

[31] E. F. Fortino, *Liturgia greca*, p. 148.

Tra i fedeli, quando la benedizione delle acque avviene presso fiumi traspare la gioia che si può notare anche in manifestazioni popolari divenute folcloriche. Senza però generalizzare ed estendere a tutte le Chiese siffatti comportamenti. L'acqua viene conservata a casa o nelle chiese, in alcune comunità l'acqua è talmente sacra che non si beve se non si è al digiuno. Vorrei segnalare una avvenimento dal sapore miracoloso legato alla festa dell'Epifania e della Benedizione delle acque che si narra nella Chiesa Armena.

A Trebisonda Bedros, creatore di tropari[32], catholicos di tutti gli Armeni dal 1019 al 1058, ma il fatto prodigioso qui narrato risalirebbe al 1026, partecipò alla Solenne Benedizione delle Acque, alla presenza dei notabili, del clero e dell'Imperatore bizantino.

Durante la cerimonia, il clero armeno prese posto presso la parte superiore del corso del fiume, mentre quello greco presso quella inferiore, con l'intento di benedire nuovamente l'acqua già benedetta dal clero armeno. Dopo la benedizione del Catholicos armeno la corrente del fiume si arrestò e poi esso cominciò a scorrere indietro. A causa di quest'avvenimento il catholicos prese il nome di Getadarz che significa "colui che fa invertire il fiume", Questo avvenne quando l'ecclesiastico armeno versò il il santo myron nel fiume che benedisse. Questo miracolo impressionò profondamente i Greci e la Corte bizantina presente confermando l'autorità di Bedros e della sua dottrina. Questo evento ebbe una grande importanza storica perché in quel periodo la Chiesa bizantina cercava di imporre la propria influenza sulla Chiesa armena.

Presento ora lo schema della Grande Benedizione delle acque in rito bizantino e in rito armeno.

Grande Benedizione delle Acque (Rito bizantino)

In chiesa, o presso un fiume o il lago il sacerdote recita la seguente preghiera che si trasforma anche in un discorso di lode a Gesù. Non è solo l'uomo che è santificato, ma anche la natura stessa, si può dedurre che diventi sacra, il fiume sembra personificato, infatti vede il Signore. La sublime poesia sacra si intreccia con la narrazione.

Riporto le prime strofe:

[32] H. Thorossian, *Histoire de la Littérature arménienne. Des origines husqu'à nos jours*, préface de René Grousset, Paris, 1941, p. 185.

La voce del Signore echeggia sulle acque e dice: su via del Cristo, apparso ricevete tutti lo Spirito di sapienza, del timor di Dio.

Oggi viene santificata la natura delle acque: il Giordano si ferma e trattiene il corso delle proprie acque vedendo il Signore purificarsi.

Come uomo sei venuto al fiume, o Cristo Re; e ti sei affrettato, o Buono, a ricevere un battesimo da schiavo dalle mani del Precursore per i nostri peccati, o amico degli uomini.

Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, e adesso e sempre e nei secoli dei secoli. Amen

All'invito di colui che grida nel deserto: preparate la via del Signore, sei venuto, o Signore, prendendo forma di schiavo e chiedendo il Battesimo Tu che non hai conosciuto il peccato. Ti videro le acque ed ebbero paura fu preso da timore il Precursore ed esclamò dicendo: come la lucerna potrà illuminare la luce? Come potrà il servo imporre la mano sul suo Signore? Santifica me e le acque, o Salvatore, Tu che togli i peccati del mondo[33].

La prima lettura dell'Antico Testamento è una profezia di Isaia (Is 35, 1-10) che presenta un cosmo futuro, seguita da un'altra profezia dello stesso profeta: (55, 1-13), quindi da una terza sempre di Isaia (12, 3-6), dopo una lunga parte litanica in cui, tra l'altro si prega che l'acqua divenga sorgente di vita; quindi l'acqua, come già osservato assume il dono di essere fonte di vita, non di morte, della morte dovuta al peccato. I Passi del nuovo Testamento sono tratti dalla Lettera ai Corinti (10, 1-14) dal Vangelo secondo San Marco (1, 9-11). Segue poi una lunga preghiera, preceduta da una litania di Sofronio, Patriarca di Gerusalemme, festeggiato il giorno, monaco e teologo che si opponeva alla dottrina dell'eresia monotelita, Egli è festeggiato il giorno 11 Marzo dalle Chiese di rito bizantino.

Nella lunga preghiera il santo monaco si rivolge alla S. S. Trinità:

Trinità sovrasostanziale, buonissima, divinissima, onnipotente, onniveggente, invisibile, incomprensibile, creatrice delle sostanze spirituali e delle creature ragionevoli, innata bontà, luce inaccessibile che illumina ogni uomo che viene nel mondo, illumina anche me, indegno tuo servo;

[33] Sussidi Liturgici, *La grande Benedizione delle Acque*, S. Atanasio, Roma, 1992, pp. 1-2.

illuminami gli occhi della mente affinché possa anch'io inneggiare l'incommensurabile tua opera e potenza. Bene accetta ti sia la mia supplica per il popolo qui presente e fa che le mie colpe non impediscano che scenda il tuo Santo Spirito, ma concedimi di invocarti senza condanna e dire anche ora, tutto buono: Ti glorifichiamo, Signore amico degli uomini, onnipotente, eterno Re. Glorifichiamo Te, autore e fattore di ogni cosa. Ti glorifichiamo, Figlio di Dio unigenito, nato senza padre dalla Madre e senza madre dal Padre. Nella precedente Festa infatti Ti abbiamo visto bambino, in questa invece Ti vediamo perfetto, essendoti da perfetto manifestato Dio nostro perfetto. Oggi infatti è giunto il tempo della Festa, e il coro dei Santi si unisce a noi, gli Angeli fanno festa assieme agli uomini in questa invece Ti vediamo perfetto, essendoti da perfetto manifestato Dio nostro perfetto. Oggi infatti è giunto il tempo della Festa, e il coro dei Santi si unisce a noi, gli Angeli fanno festa assieme agli uomini. Oggi la grazia del Santo Spirito, in forma di colomba, è discesa sopra le acque. Oggi è spuntato il sole che mai tramonta, e il mondo risplende alla luce del Signore.

Ti videro le acque, o Dio, Ti videro le acque e si atterrirono. Il Giordano si volse indietro, vedendo il fuoco della Divinità che discendeva corporalmente ed entrava in esso. Il Giordano si volse indietro vedendo lo Spirito Santo disceso in forma di colomba che Ti aleggiava attorno. Il Giordano si volse indietro vedendo l'invisibile fatto visibile, il creatore incarnato, il padrone in forma di servo. Il Giordano si volse indietro e i monti trepidarono guardando Dio nella carne; e le nubi emisero una voce, ammirando Colui che veniva, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero. Contempliamo oggi la solennità del Signore nel Giordano: Egli infatti vi sommerge la morte della trasgressione, il pungolo dell'errore, il collegamento con l'inferno, e dà al mondo il Battesimo di salvezza. Per cui anch'io, peccatore ed indegno servo, narrando le grandezze dei tuoi prodigi, preso da timore, con compunzione a Te esclamo:

> "Grande sei, o Signore, e prodigiose sono le opere tue, e nessuna parola è sufficiente ad inneggiare le tue meraviglie" (tre volte).

Alla fine di questa preghiera, ne segue un'altra che inizia con una lode al Signore per aver tratto tutte le cose dal nulla.

La preghiera conclusiva che viene cantata durante l'immersione della Croce immersa nell'acqua per tre volte ricorda, come pure il Myron, il Battesimo. Il sacerdote infine benedice con l'acqua i fedeli, con la seguente preghiera che manifesta la magnanimità del Signore, mentre i fedeli vengono invitati ad attingere l'acqua ormai santificata.

Mentre Tu eri battezzato nel Giordano o Signore, si rendeva manifesta l'adorazione della Trinità; la voce infatti del Genitore ti rendeva testimonianza chiamandoti Figlio diletto e lo Spirito Santo sotto forma di colomba confermava la parola infallibile. O Cristo Dio, che ti sei manifestato a noi e hai illuminato il mondo, gloria a Te.

Afferma Mons. Eleuterio F. Fortino:

> "La riconciliazione portata da Cristo non si restringe alla redenzione dell'uomo, ma abbraccia tutte le cose che sono in cielo e in terra visibili e invisibili"[34]

Grande Benedizione delle Acque (Rito armeno)[35]

Alla fine della Liturgia si cantano questi versi che iniziano da Colui che è stato inviato dal Padre e che è come Lui luce, come si proclama nel Simbolo di Fede Niceno-Costantinopolitano:

> "Luce da luce, dal Padre fosti inviato e ti incarnasti dalla Santa Vergine, per rinnovare nuovamente l'Adamo corrotto. Tu, Iddio, apparisti sulla terra, camminasti con l'uomo e salvasti l'universo dalla maledizione di Adamo. Rendendo a Te testimonianza dai cieli, la voce del Padre Tuo disse: «Questi è mio Figlio» e in forma di colomba Spirito Santo rivelò Te. Noi tutti benediciamo Te, Che per mezzo dello Spirito e del fuoco, mondasti qual Dio e Salvatore la lordura dell'uomo. Il Salvatore apparve a liberare il mondo dalla seduzione del ne-

[34] E. F. Fortino, *Liturgia greca*, p. 149.

[35] Cf. *Canone della benedizione delle acque* [nel giorno del Natale - Epifania di Nostro Signor Gesù Cristo nella Chiesa Armena (6 Gennaio)], in *Bazmavep*, 2005, pp. 248-265. *Epifania. Canone della Benedizione dell'Acqua*, Monastero di San Lazzaro, 2018.

> mico, concedendo l'adozione per mezzo del Battesimo. Oggi, con l'acqua brucia i nostri peccati, manifestandosi il Redentore, conferisce refrigerio al mondo con l'acqua divina. La testa del dragone schiacciò il Salvatore nel fiume Giordano e, grazie alla sua potenza, portò la redenzione a tutti".

Le letture bibliche sono:
Il Salmo 28 (29)
Esodo (15, 22-27)
Libro dei Re (2, 19-22)
Isaia (12, 3-6)[36]
I Epistola di San Paolo ai Corinti (10, 1-4)
Matteo 3,1-17.
Si trovano pure parti litaniche: ad ogni invocazione si risponde Ascoltaci, o Signore o Ascoltaci, Signore ed abbi misericordia,

Dopo il Vangelo si dice sull'acqua questa litania cantata che compose il vardapet Yovhannes Plowz Erznkac[37].

In ogni tempo, benediciamo Te, il Salvatore benedetto Emanuele, nato dalla Vergine che nascendo di nuovo fosti battezzato oggi nel Giordano da Giovanni, Ti supplichiamo ancora, per la Sua intercessione, ricevi le suppliche dei Tuoi ministri, Ti preghiamo.

Sintesi sublime della benedizione è l'esortazione di Grigor[38] Catholi-

[36] La stessa che si legge in rito bizantino.

[37] Hovhannes di Erzinka (circa 1230-1293) fu un teologo, filosofo, grammatico, teologo e poeta. Nato nella provincia di Ekeghyats, fu allievo del celebre studioso *Vardan Areveltsi*, che considerò sempre il suo padre spirituale. Fine oratore, nel 1284 tenne il discorso ufficiale per l'investitura a cavalieri dei figli di *Re Leone III* a Sis, capitale della Cilicia armena. Nel 1291 completò un fondamentale commentario sulla grammatica. Imparò il latino in età avanzata e fu tra i primi a tradurre in armeno parti

[38] Grigor III Pahlavuni (circa 1093-1166) è stato il Catholicos di tutti gli Armeni a partire dal 1113. Succedette a Barsegh I di Ani. Durante il suo mandato, Grigor ebbe come stretto collaboratore e assistente il fratello minore, il celebre Nerses Shnorhali (San Nerses il Grazioso). Grigor III fu un attivo uomo di cultura: tradusse diverse agiografie (vite dei santi). È noto come autore di sharakan (inni liturgici), canti spirituali (tagher) e altre opere letterarie.

kos che esprime il terrore del Giordano e quello che gli dice Gesù:

Sentendo questo, il Giordano si dava alla fuga, flusso dopo flusso, diventava messaggero: "Fiume, non farti prendere da terrore, sono il tuo Creatore, vengo a battezzarmi e lavo i peccati".

cui segue:
Oggi, la paterna voce compiacente discendeva dal Cielo, testimone del Figlio diletto. Ah esorta, il fiume esorta, il fiume Giordano, con voce esortante cantava il grande precursore Giovanni.

La benedizione dell'Acqua inizia con il ricordo della creazione, iniziando dalla luce.
Seguono poi espressioni che sottolineano l'importanza del giorno, tutte contenute nella lunga preghiera detta di San Basilio di Cesarea:

> "Perché questo giorno è quello della festa venerata, divina, e celeste, e l'origine dei raggi della luce divina dello Spirito Santo che con splendore spunta sul mondo. Oggi, santifica le acque ed illumina gli uomini e li rende celesti. Oggi, la terra, onorata, è divenuta un nuovo cielo, perché il Figlio di Dio è apparso sulla terra ed ha camminato con gli uomini ed è venuto oggi discendendo nel fiume Giordano, a santificare l'acqua ed a illuminare gli uomini nella santità dell'acqua e nella vitalità dello spirito. Oggi, la prima divinità apparve sulla terra e la terra tutta è piena della Sua Gloria. Il Padre dal cielo dà testimonianza: «Questi è il mio Figlio diletto in Lui Mi sono compiaciuto» e lo Spirito Santo, discende su di Lui, in forma di colomba".

Anche gli Angeli festeggiano, come si è visto in altre Liturgie con gli uomini.
La benedizione avviene, in questo giorno di perdono, di rigenerazione e di illuminazione dopo che nell'acqua viene immersa con il santo Myron, la Croce. Anche qui si ricorda il Battesimo di Cristo nostro Salvatore.
Scende pure la Colomba immateriale, lo Spirito Santo, che è inviato dal Padre:

La Colomba inviata, che discendeva a gran voce dai Cieli simile a luce splendente di fuoco che non bruciava gli Apostoli, mentre sedevano nel Santo Cenacolo. La Colomba immateriale, inscrutabile, che scruta le profondità di Dio, Colui che procede dal Padre, che proclamarono consustanziale, e narra il Tuo terribile e secondo avvento. Benediciamo dal cielo lo Spirito Santo inviato dal Padre per mezzo del quale gli Apostoli si sono inebriati al calice immortale ed hanno invitato la terra nel cielo.

A mo' di conclusione

Questo scritto non si è prefisso di offrire allo studioso uno studio comparato sulla Benedizione o Santificazione delle Acque, ma ha inteso solamente offrire alcune considerazioni che dovrebbero indurre gli studiosi, ma anche i fedeli, a cercare di scoprire le analogie tra Liturgie delle diverse tradizioni, studiando tutto il Canone delle feste e di altre Liturgie soprattutto di Tradizione Antiochena, al fine di evidenziare la specificità di ogni Liturgia per meglio avvicinarsi alla verità che permane un mistero nel senso etimologico del termine, ossia qualcosa che non ti fa parlare dinnanzi all'ineffabile, ma ci induce alla meditazione ell'accoglienza del Mistero.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 36-51

UN SFÂNT ÎL INTERPRETEAZĂ PE UN ALT SFÂNT. ENCOMIONUL (ELOGIU) LUI NICODIM PENTRU SIMEON NOUL TEOLOG

Pr. Dr. Elia Citterio
Fratelli Contemplativi di Gesù, Alessandria, Italia

Abstract
Through this encomium, Nicodemus the Hagiorite traces the path to perfection in six stages, corresponding to six distinct evangelical images: that of the servant who keeps all the commandments, the laborer entitled to his wages, the friend in total intimacy, the son of God by grace, the brother of Jesus, and the mother of Jesus, showing how Symeon became an instrument and light of the Holy Spirit, and concluding with an exhortation to all Christians to progress through these six stages by reading his writings. This is a true mystagogical commentary on the life and work of Symeon. He reinterprets the Life written by Niketas Stethatos and the writings of Symeon, supporting his reflection with the contribution of the Patristic tradition, particularly a series of Fathers whom Nicodemus prefers and whom elsewhere he calls the ‚neptic Fathers,' ‚my theophoric philosophers.'

Keywords
Nicodemus the Hagiorite, Symeon the New Theologian, Philokalia, the neptic Fathers, encomium

1. Preliminarii

Pentru a prezenta personajul, mă refer la ceea ce scria arhiepiscopul Basile Krivochéine în epilogul eseului său despre Simeon Noul Teolog: „Car, pour orthodoxe authentique et irréprochable qu'il soit, jamais condamné pour une déviation spirituelle ou dogmatique quelconque, il n'est cependant pas un orthodoxe «comme les autres»"[1]. Nu este cazul aici să retrăim vicisitudinile receptării figurii și operei marelui mistic bizantin[2]. Un autor singular, a cărui radicalitate mărturisită a experienței întâlnirii cu Dumnezeu în lumina Duhului Sfânt a stârnit nu puține reticențe în Biserica instituțională și, în cele din urmă, un fel de condamnare la uitare. Dintre cele două slujbe liturgice compuse în onoarea sa, cea a discipolului Nichita Stithatul din secolul al XI-lea (despre care nu a rămas nicio urmă) și cea a lui Nicodim Aghioritul din secolul al XVIII-lea (publicată abia în 1877, dar fără a fi inclusă în cărțile liturgice oficiale), Biserica instituțională practic nu a ținut cont. Ediția greacă a Mineielor, publicată la Atena în 1971, încă nu face mențiune de Simeon. Nu am cunoștință de existența vreunei biserici dedicate Sfântului Simeon Noul Teolog.

Studiul de față prezintă descoperirea pe care am făcut-o citind oficiile liturgice scrise de Nicodim Aghioritul. O scurtă mențiune despre ediția textelor lui Simeon Noul Teolog pe care Nicodim o pregătise pentru o ediție tipărită, dar care nu a fost niciodată publicată. Nicodim Aghioritul este, fără îndoială, datorită inițiativei lui Macarie din Corint[3], cel care

---

[1] Basile Krivochéine, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog, 949-1022. Viață-Spiritualitate-Doctrină*, Editions de Chevetogne, Chevetogne 1980, p. 421 (Oricât de ortodox ar fi, el nu este totuși un ortodox ca ceilalți).

[2] Pentru prezentarea documentației istorice referitoare la polemicile care au însoțit parcursul eclezial al lui Simeon Noul Teolog, trimit la eseurile introductive ale lui Ioan Ică, care a coordonat ediția românească a operei complete a lui Simeon, în 4 volume, Ed. Deisis, Sibiu 1998-2006. Editura Deisis, activă din 1994, conform semnificației escatologice a temei iconografice omonime, are ca scop recuperarea dimensiunii contemplative și universale a Tradiției patristice a Bisericii, mereu expusă riscurilor sau distorsiunilor. În centrul programului său se află proiectul în curs de realizare al unei *Filocalii* extinse; cu alte cuvinte, acela de a reprezenta în texte integrale seria de scrieri ale autorilor prezenți în *Filocalia* clasică doar sub formă antologică. Au fost editate operele integrale ale lui Simeon Noul Teolog, Teolipt din Filadelfia, Filotei Sinaitul și Grigorie Palamas.

[3] Menționez publicarea celei mai complete colecții de documente, pe care o cunosc,

devine interpretul și transmițătorul operei lui Simeon Noul Teolog în timpurile moderne. Din punct de vedere istoric, editarea operelor sale a fost întreprinsă de discipolul său Nichita Stithatul încă din 1035, însoțită de redactarea *Vieții* în jurul anilor 1050-1052, în concomitență cu întoarcerea rămășițelor lui Simeon în capitala bizantină. După moartea autorului, însă, în jurul anului 1090, opera și figura lui Simeon au suferit o lungă perioadă de uitare. Ele au fost redescoperite odată cu renașterea isihastă din secolul al XIV-lea, relansate de reînnoirea filocalică din secolul al XVIII-lea și reluate în secolul al XX-lea, tot în concomitență cu redescoperirea tradiției isihaste și a rugăciunii inimii.

Din punct de vedere istoric, figura sa a rămas multă vreme în umbră. Faima sa se datorează adesea unei opere apocrife, și anume foarte des copiatei *Metodă a rugăciunii sfinte și a atenției* sau *Despre cele trei moduri ale rugăciunii*, a unui autor necunoscut de la sfârșitul secolului al XI-II-lea[4]. Tocmai, în cursul secolului al XIII-lea Simeon Noul Teolog este redescoperit în mediile monahale. Prezența scrierilor sale este masivă în antologii, iar operele sale sunt copiate foarte mult, atât în greacă, cât și în slavonă, încât i se atribuie chiar și alte scrieri care cu siguranță nu sunt ale sale. Mărturia cea mai excelentă a faimei reînnoite a misticului bizantin este cea a lui Grigorie Sinaitul (1275-1346)[5], care a rămas în istoria tradiției isihaste ca maestrul de referință. Mai întâi călugăr la Sinai, apoi în Creta, la Athos, apoi la Paroria, cu discipoli greci și slavi (Callisto I, Isidor I, Teodosie de la Trnovo, Atanasie de la Meteora), influențând prin opera sa marile figuri ale spiritualității orientale contemporane (Grigorie Palamas, Calist Angelicude, Calist și Ignatie Xanthopouloi), precum și ale secolelor următoare, de la Nil Sorskij în Rusia, în secolul al XV-lea, la Vasile de Poiana Mărului și Paisie Veličkovskij în secolul al XVIII-lea. Grigorie Sinaitul, în *Breve notizia sulla hesychia*, cap. 11, unde invită la citirea Părinților despre isihie (*hesychia*) și rugăciune, îi enumeră pe ur-

privind personalitățile lui Nicodim Aghioritul și Macarie din Corint și epoca lor, editată de Ioan I.Ică jr.: *Sfântul Macarie al Corintului, inițiatorul „Filocaliei", și epoca sa*; Nicodim Aghioritul și Atanasie din Paros, *Apologii și Mărturisiri de credință - pentru sensul Tradiției ortodoxe în disputa „colivelor"*, Deisis, Sibiu, 2021.

4 Antonio Rigo, *Mistici bizantini*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2008, pp. 401-412.

5 Antonio Rigo, „Grigorie Sinaitul", în *La théologie byzantine et sa tradition (Tome II, XIIIe-XIXe s.)*, Brepols Publishers, Turnhout, Belgia, 2002, pp. 35-130; A. Rigo, *Mistici bizantini*, pp. 429-513.

mătorii: „Scara, Sfântul Isaac, Sfântul Maxim, Noul Teolog (sic), discipolul său Nichita Stithatul, Isihie, Filotei Sinaitul și alții asemănători".[6] Grigorie Palamas se referă la Grigorie Sinaitul, dar nu îl citează direct pe Simeon Noul Teolog, cu excepția biografiei discipolului său.[7] Astfel, figura lui Simeon Noul Teolog rămâne în umbra lui Grigorie Sinaitul.

Ce texte ale lui Simeon cuprinde *Filocalia* greacă? Sunt prezentate trei texte ale lui Simeon, însoțite de o scurtă prezentare biografică: *Capitole practice și teologice*, *Discurs despre credință*, *Cele trei forme de rugăciune*.

Din opera lui Simeon, editorii *Filocaliei* aleg lucrarea sa de maturitate: *Capitole practice și teologice*[8]. Un text în care aluziile personale sunt foarte discrete și în care polemica teologică este absentă. Cu un stil direct și simplu, într-un cadru de referință tradițional, cu un spirit nou, a cărui trăsătură principală este aceea de a sublinia viața spirituală ca experiență, el mărturisește desăvârșirea drumului parcurs în acea imagine finală a ucenicului care privește pe aproapele ca pe Dumnezeu, care îl cinstește pe Dumnezeu cinstindu-l pe fratele său, avertizând: a avea milă de unul singur nu mântuiește, dar a-l disprețui pe unul singur trimite în foc[9]. Dacă se compară capitolele 1-118 cu ediția critică a textului (101+25+100 de capitole), se observă, în mod curios, că sunt omise capitolele în care se zăbovește în analiza diverselor aspecte ale perfecțiunii, în care se face aluzie la concepția sa „sacramentală" a lacrimilor ca al doilea botez, puținele referințe strict personale la extraordinara sa experiență spirituală și, în general, specificările tipic monahale[10]. Ceea ce se dorește a fi transmis din opera lui Simeon este învățătura potrivită tuturor pentru a porni pe calea perfecțiunii către unirea cu Hristos.

---

6 A. Rigo, *Mistici bizantini*, p. 498.

7 „Cunoașteți Viața lui Simeon Noul Teolog, care este aproape în întregime un miracol, și pentru miracolele supranaturale a fost glorificat de Dumnezeu, și scrierile sale care, dacă s-ar spune despre viață, nu s-ar păcătui împotriva decenței", *Triada* I, 2, 12.

8 Publicat pentru prima dată doar în versiune latină la Ingolstadt în 1603 de J. Pontanus (preluat de Migne, PG 120), apoi în limba originală în *Filocalia* în 1782 și în versiune neogreacă de Dionisie Zagoreu la Veneția în 1790 (ediția a II-a, Syros 1886, ediția a 3-a Atena 1960). Episcopul Teofan cel Schitnic realizează o parafrază în limba rusă în două volume în 1882 și 1890. Textul original este editat critic de J. Darrouzès sub titlul *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, SC 51, Paris 1957.

9 *Filocalia* italiană, nr. 114 [SC 51, nr. 96, sec. III], nr. 111 [SC 51, nr. 91, sec. III].

10 În *Filocalia*, comparativ cu ediția SC 51, lipsesc, din Centuria I, capitolele: 1-9, 30-36, 70-79, 82, 87-101; din Centuria a II-a, capitolele: 1-7, 9-20, 22-25; din Centuria a treia, capitolele: 1-2, 4, 6-13, 15-16, 22, 24-25, 30-44, 53-54, 59, 62-64, 74, 77-78, 92, 95.

În aceeași perspectivă, în *Filocalia* este inclus și celălalt text al lui Simeon, în limba neogreacă, după cum menționează în mod expres textul filocalic: „pentru cei care spun că nu este posibil ca cei care se află în lume și au griji lumești să atingă desăvârșirea virtuții". Este vorba despre *Discursul despre credință*, o reluare a *Catehezei* XXII[11]. În afară de anumite accentuări în traducerea în neogreacă și de câteva mici adăugiri, ceea ce iese în evidență sunt omisiunile. A fost omisă referința personală („Aveți milă de voi înșivă și de noi, cei care vă iubim, ne plângem și vărsăm adesea lacrimi pentru voi, pentru că așa ne poruncește să acționăm Dumnezeul milostiv și plin de compasiune")[12], îndemnul final, care constituie însăși motivul inserării textului în *Filocalie* și care începe cu paragraful: „Aceste lucruri le-am scris, frații mei, nu cu intenția de a împiedica creștinii să ducă o viață solitară și de isihie, considerând că viața în lume este mai bună", este amputată și distorsionată. În cateheza sa, Simeon, de fapt, aduce exemplul tânărului Gheorghe tocmai pentru a-i încuraja să fugă de lume, susținând exact contrariul a ceea ce relatează versiunea în neogreacă. Dacă un tânăr, care încă nu are idee ce înseamnă să renunțe la lume, a primit cercetarea Duhului Sfânt, să ne imaginăm care va fi harul Duhului pentru unul care a decis să renunțe la lume! El relatează cazul acelui tânăr care, timp de ani de zile, nu a vrut să țină seama de cercetarea Duhului Sfânt, până când atașamentul față de părintele său duhovnicesc i-a permis să regăsească harul de odinioară și să-l trăiască pe deplin. Amintindu-și această experiență (Simeon vorbește despre sine și despre relația sa cu Simeon cel Pios), el îi invită pe toți frații călugări să alerge pe calea poruncilor pentru a gusta bunătățile pregătite pentru cei care îl iubesc pe Dumnezeu. Versiunea în neo-greacă folosește în schimb invitația ca fiind adresată tuturor, călugări și laici, pentru a-i confirma pe calea lui Dumnezeu și „a da deplină certitudine celor care citesc această povestire".

Deși al treilea text nu este al lui Simeon Noul Teolog, perspectiva de inserare este totuși aceeași, adică exprimă voința de a transmite tuturor credincioșilor calea desăvârșirii. Două detalii sunt semnificative. În timp ce textul original vorbește despre invocarea lui Iisus Hristos sau despre

[11] Ediție critică realizată de Basile Krivochéine, Syméon Le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, Tome II, Du Cerf (SC 104), Paris 1964, Cat. XXII, pp. 364-393.

[12] SC 104, p. 381; *Filocalia* IV, p. 503.

păstrarea lui Iisus în inimă[13], versiunea în neo-greacă specifică „adică cu «Doamne Iisuse Hristoase, ai milă de mine»" sau „adică rugăciunea «Doamne Iisuse Hristoase, etc.»", ca și cum ar aminti o practică obișnuită. În cazul în care textul original vorbește despre conducerea călugărului spre desăvârșire, despre starea monahală sau despre anahoretul complet, versiunea în neo-greacă evită utilizarea termenilor „călugăr", „stare monahală", „anahoret complet", înlocuindu-i cu termeni generali de principiu și desăvârșire[14].

2. Textele compuse de Nicodim Aghioritul

Nicodim Aghioritul prezintă următoarele texte referitoare la figura Sfântului Simeon Noul Teolog: scurta biografie din *Filocalia* și din Sinaxar, prologul la ediția venețiană a operelor sale, akolouthia (rânduiala slujbei) și elogiul (ecomionul) în cinstea sfântului[15].

Câteva observații preliminare. Prima. Nicodim se preocupă să încadreze figura Sfântului Simeon Noul Teolog în tradiția Părinților „neptici" care l-au precedat și l-au urmat. El nu face nici o aluzie la polemici teologice sau doctrinare sau la poziții de ruptură. În Prologul la opere, el se grăbește să-și însoțească prezentarea cu sprijinul lui Grigorie Sinaitul și Grigorie Palama, în linia tradiției patristice. În compozițiile sale liturgice își împletește laudele cu țesătura gândirii lui Maxim Mărturisito-

[13] A. Rigo, *Mistici bizantini*, p. 410.

[14] Subliniez faptul că *Dobrotoljubie*, care se prezintă în mod obișnuit ca versiunea slavonă a *Filocaliei* grecești realizată de Paisij Veličkovskij, atestă clar în acest text că versiunea slavonă nu este cea a lui Paisij, ci a editorilor ruși ai publicației, care se bazează direct pe versiunea în neo-greacă și nu pe textul original. Spre deosebire de editorii români ai *Filocaliei* lui Prodromou, care se referă la textul original și nu la versiunea în neogreacă. Nu cunoaștem manuscrisul pe care îl au în față atât Paisij, cât și traducătorii români, dar știm cu certitudine că nu traduc din versiunea neogreacă. Confirmarea vine și de la un cercetător rus, Alexei Pentkovski, căruia îi mulțumesc pentru amabilitatea de a-mi comunica rezultatul cercetărilor sale în comparația dintre manuscrisele lui Paisie din Biblioteca de la Neamț și Noul Neamț cu textele editate în *Dobrotoljubie*.

[15] Pentru Prolog: Zagoreo (Venezia, 1790), pp. 7-14; pentru oficiu, Nicodim Aghioritul, Ακολουθια και εγκομιον του οσιου πατρος ημων Συμεων του Νεου Θεολογου, editat de Simeon Koutsa, Atena 1975: *Akolouthia*, pp. 45-75; *Enkomion*, pp. 117-124. Nicodim mută data comemorării liturgice de la 12 martie la 12 octombrie pentru a evita ca celebrarea Marelui Post să umbrească comemorarea sfântului.

rul, Isaac Sirul și Grigorie Palama, fără a-i uita pe Grigorie de Nazianz, Diadoh al Foticeii și Ioan Scărarul, totul în perspectiva împărtășită cu Pseudo-Dionisie Areopagitul.

O a doua. Preocuparea constantă este pentru folosul comun: „Veniți voi care împărtășiți și ați primit chemarea divină și ortodoxă, fie că sunteți dintre clerici sau dintre laici (vă proclamăm aceasta înmulțind puterea vocii). Veniți la citirea acestor scrieri sacre și primiți lumina lor, scrieri pe care Grigorie Palamas le-a numit de viață, în timp ce eu, împreună cu Dionisie Areopagitul, le numesc lumini teurgice și lăsați-vă luminați de ele" (Prolog). Aceasta este teza constantă a lui Nicodim, nu numai în virtutea tradiției, ci și din cauza urgenței vremurilor și a angajamentului pentru o înălțare intelectuală și spirituală a națiunii.

Dacă analizăm mai atent **Prologul** ediției de la Veneția, se observă cum Nicodim îl slăvește pe Simeon ca fiind cel care a învățat știința divină nu din cărți, ci din însăși lumina Duhului Sfânt care strălucea în inima sa curată, ca fiind cel care a putut primi manifestarea Duhului Sfânt și „a suferi iluminarea enipostatică" a harului divin, instruit direct de Dumnezeu în tainele Teologiei. Deoarece noi nu avem o inimă curată – spune Nicodim – avem nevoie de cărțile Sfintelor Scripturi pentru a ne aminti ce ne este de folos, pentru a ne învăța, a ne mustra, a ne corecta. Prin păcate, am pierdut curăția inimii și harul luminător al Duhului Sfânt. Atunci trebuie să ne îndreptăm către învățăturile lui Simeon, care se adresează tuturor, călugărilor și laicilor. Fără a mai spune că promisiunile monahale nu sunt altceva decât promisiunile botezului. Întregul scop al activității ascetice, inclusiv al lecturilor, nu este altul decât acesta: a atrage harul Duhului Sfânt în interiorul nostru, pentru ca El să ne învețe direct voința divină. Acesta pare a fi esența mesajului lui Simeon, pe care Nicodim dorește să și-l însușească și să-l prezinte tuturor, călugări și laici.

Dacă ne îndreptăm spre **compoziția Oficiului liturgic**, limbajul devine mai poetic și mai intens. Iar Nicodim pune în această compoziție propria sa înțelepciune și practică de viață, situându-se în aceeași linie a tradiției isihaste, pe care Simeon o preamărește ca un exemplu luminos. Nu însă pentru a-i preamări singularitatea, ci pentru a celebra rodnicia învățăturii sale pentru toți. Aceasta rămâne întotdeauna perspectiva lui Nicodim.

În câteva rânduri, într-un tropar din Vecernia Mare, se conturează

întregul parcurs spiritual al Sfântului Simeon Noul Teolog: „Să-l slăvim astăzi pe Sfântul Simeon Teologul, noi, prietenii sărbătorii, cu cântări pline de inspirație. S-a îndepărtat de tot ceea ce este sensibil, s-a întors spiritual în sine și, în această întoarcere cu totul interioară, s-a îmbogățit cu rugăciunea spirituală. Bogat în aceasta, a doborât masca urâtă a patimilor. Purificat, a câștigat pacea gândurilor și, odată cu pacea, s-a regăsit în smerenie; făcut smerit, a fost făcut vrednic de iubirea divină. Și prin iubire a trăit iluminarea divină în minte, în inimă, lumina enipostatică a harului divin. De aceea, trăind o experiență intimă a realităților divine, le-a învățat cu certitudine și, instruit în ele, le-a învățat cu generozitate și ne-a făcut părtași la darul supranatural al îndumnezeirii, mijlocind intens la Domnul ca să aibă milă de sufletele noastre". Iar când trebuie să sintetizeze lumea interioară a lui Simeon, nu găsește cuvinte mai potrivite decât: „Pentru tine, numai Iisus era conversația ta, deliciul limbii, ocupația inimii, suflul vieții, lumina și plăcerea, căldura dulce care luminează mintea, care bucură inima, care consumă patimile și face să curgă lacrimi în râuri". Și încă: „Arzând de iubire, cu focul în inimă, cu totul răpit, ca și cum ai fi topit în Dumnezeu singur, singurul iubit de tine, până la punctul de a deveni ca un singur spirit cu El".

Textul cu mult mai semnificativ și mai bine argumentat, prin lirismul său spiritual, este însă celebrul **encomion**. Probabil că nu sunt doar simple cuvinte de laudă, ci reflectarea unei lecturi asidue și intense a operelor lui Simeon, până la a absorbi lumina care emană din ele: „ne bucurăm de aceste comori spirituale meditând zi și noapte la cuvintele divinului Simeon… țesându-i elogiul arătând cum a parcurs toate treptele și rangurile celor mântuiți și cum a atins perfecțiunea posibilă pentru oameni" (nr. 5). Nicodim are o idee genială. El trasează calea perfecțiunii în șase trepte, conform a șase imagini evanghelice deosebite: cea a slujitorului care respectă toate poruncile (nr. 5-10), a muncitorului care are dreptul la plata sa (nr. 11), a prietenului în toată intimitatea (nr. 12-22), a fiului lui Dumnezeu prin har (nr. 23-25), a fratelui lui Iisus (nr. 26-28), a mamei lui Iisus (nr. 29-30), arătând cum Simeon a devenit instrument și lumină a Duhului Sfânt (nr. 31-36) și încheind cu îndemnul adresat tuturor creștinilor de a progresa de-a lungul celor șase trepte (nr. 37-44) prin citirea scrierilor sale (nr. 45).

Este vorba de un adevărat comentariu mistagogic la viața și opera lui Simeon. El reinterpretează *Viața* scrisă de Nichita Stithatul și scrierile

lui Simeon; își susține reflecția cu aportul tradiției patristice, în special al unei serii de Părinți pe care Nicodim îi preferă și pe care în altă parte îi numește „Părinții neptici", „filozofii mei teofori", adică Maxim Mărturisitorul, interpret al lui Dionisie Areopagitul, Isaac Sirul și Grigorie Palamas[16].

Caracteristica **servitorului** care respectă toate poruncile este exprimată prin blândețea sa și prin temerea profundă de Dumnezeu, datorită căreia servitorul rămâne blând cu toți (se amintește grija sa umilă și generoasă în a-i readuce pe călugării rebeli care se îndepărtaseră de comunitatea sa) și rămâne departe de mândrie și aroganță și de căutarea onorurilor lumești (se amintește apărarea cultului părintelui său spiritual în fața lui Ștefan din Nicomidia și a Sinodului Bisericii din Constantinopol, citând Rugăciunea 39 a lui Grigorie de Nazianz: „unde este frica, acolo este respectarea poruncilor; unde este respectarea poruncilor, acolo este purificarea trupului de norul care întunecă sufletul și nu-l lasă să vadă, în puritatea sa, raza luminii divine")[17]. Slujitorul, suportând toate încercările cu blândețe, dobândește înțelegerea lucrurilor divine, cu atât mai mult cu cât Simeon nu a primit o educație superioară, ci a fost iluminat direct de Duhul Sfânt și El este cel care îl împuternicește la „Teologie".

Ca o paranteză, nu pot să nu mă refer la experiența lui Isaac din Ninive: „Acesta va fi semnul luminos al frumuseții sufletului tău: ca, examinându-te pe tine însuți, să te găsești plin de milă față de toți oamenii, inima ta să fie îndurerată de compasiunea pe care o simți pentru ei și să ardă ca în foc, fără a face deosebire între oameni. Prin aceasta, chipul Tatălui care este în ceruri se va revela în tine neîncetat". Luminozitate, pe care tradiția românească a interpretat-o tocmai ca „dulceață". Acest lucru este dezvăluit de un text celebru al lui Neagoe Basarab, care sună astfel: „Iară cel ce să va împreuna bunătăților dumnezeiești, acela va lua viața și traiul cel vecinic și netrecătoriu. Că *rădăcina bunătăților iasti dulceața lui Dumnezeu*"[18].

[16] Maxim Mărturisitorul, Isaac Sirul și Grigorie Palamas, se numără cu siguranță printre autorii preferați ai lui Nicodim. A se vedea în Συμβουλευτικόν ἐγχειρίδιον, ed. Volos 1969, p. 22 și p. 192.

[17] Or. 39, 8, trad. Moreschini, p. 907.

[18] Iscco di Ninive, *Un'umile speranza. Antologia*, a cura di Sabino Chialà, Qiqajon, Bose 1999, p. 232. Citatul lui Neagoe Basarab, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Texte ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, traducerea

Ca un **muncitor**, după pilda lucrătorilor din vie, care a muncit până la sfârșitul zilei sale pământești pentru a dobândi bunurile viitoare, a disprețuit bogăția preferând sărăcia, onoarea preferând smerenia, compania împăratului preferând compania părintelui său spiritual, mesele somptuoase preferând hrana săracilor.

Eliberat de lucrurile și de atașamentele pământești, a devenit **prietenul** lui Dumnezeu. Aici se regăsește întreaga teologie ioaneană de care este impregnată tradiția spirituală a Orientului creștin, pe baza textelor din *Ioan* 15,14-15: „Voi sunteți prietenii Mei, dacă faceți ceea ce vă poruncesc. De acum nu vă mai zic slugi, că sluga nu știe ce face stăpânul său, ci v-am numit pe voi prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute.". Prietenia se împlinește în cunoașterea tainelor lui Dumnezeu și a Scripturilor, purtate de o iubire care „este, prin natura sa, arzătoare, și când se revarsă asupra cuiva peste măsură, face sufletul extatic", după cum spune Isaac Sirul, pe baza lui Dionisie Areopagitul[19]. Nicodim preia expresiile aprinse din *Cântarea Cântărilor* („... eu l-am găsit, pe cel iubit; apucatu-l-am atunci și nu l-am mai lăsat", 3,4). El se referă la comentariul lui Mihail Psellos la Cântare[20], la rândul său comentat de *Imnul* VI al lui Simeon, care ilustrează iubirea pentru Dumnezeu pe care o avea:

„Cum ești și foc țâșnitor,
cum ești și apă răcoritoare?
Cum și arzi și îndulcești,
cum faci să dispară stricăciunea?
Cum îi faci pe oameni dumnezei,
cum întunericul îl faci lumină?
Cum scoți din iad,
cum îi faci pe muritori nestricăcioși?
Cum tragi întunericul spre lumină,
cum ții în pumn noaptea?

originalului slavon G. Mihăilă, repere istorico-literare alcătuite în redacție de Andrei Rusu, Minerva, București 1984, p. 125.

[19] Isaac Sirul, *Discursul* 25, *Semnele și lucrările iubirii lui Dumnezeu*, p. 421 [trad. Chialà, *Discursul* XXXIII, p. 304]; Pseudo-Dionisie Areopagitul, *De Divinis Nominibus*, IV, 13: „Iubirea divină este și extatică, nepermițând iubitorilor să se aparțină unii altora, ci să aparțină celor iubiți".

[20] PG 122, 600D.

Cum învălui inima în lumină,
cum mă prefaci întreg?
Cum te unești cu oamenii,
cum îi faci fii ai lui Dumnezeu?
Cum îi arzi cu dorul Tău,
cum îi rănești fără sabie?
Cum înduri, cum suporți,
cum nu răsplătești de îndată?
Cum fiind în afara a toate
vezi cele făcute de toate?
Cum fiind departe de noi
vezi faptele fiecăruia?
Dă răbdare robilor Tăi
ca necazul să nu-i acopere!"[21]

Nicodim comentează: „Se gândea numai la Iisus, nu-și dorea decât pe Iisus, mintea lui era ocupată numai cu Iisus, Iisus era obiectul suprem al duhului său, Iisus era bucuria limbii sale , Iisus era dulcea ocupație și șoaptă a inimii sale, Iisus era suflarea sa"[22]. De aici îi provine lui Simeon toată înțelepciunea teologică, așa cum i-a provenit lui Ioan Teologul, cum zice într-un tropar din Vecernia sărbătorii sale din 26 septembrie,

[21] *Imnele iubirii dumnezeiești*, 6 (tr. Ică, vol. III, p. 67).

[22] Pare că se aud din nou descrierile contemporanilor Sfântului Francisc de Assisi, așa cum se citește în *Fonti Francescane*. Dintre numeroasele pasaje care ar putea fi citate, acesta este reprezentativ pentru toate: „Frații care au trăit alături de el știu, de altfel, foarte bine cum în fiecare zi, ba chiar în fiecare clipă, pe buzele lui răsărea amintirea lui Hristos; cu câtă blândețe și dulceață îi vorbea, cu ce iubire tandră discuta cu El. Gura îi vorbea din abundența sentimentelor sfinte ale inimii, iar acea izvor de iubire luminată care îl umplea pe dinăuntru, se revărsa și în afară. Era într-adevăr foarte ocupat cu Isus. Îl purta mereu pe Isus în inimă, pe Isus pe buze, pe Isus în urechi, pe Isus în ochi, pe Isus în mâini, pe Isus în toate celelalte membre. De câte ori, în timp ce stătea la masă, auzind sau rostind numele lui Isus, uita de hrana trupească și, așa cum se citește despre un sfânt, «privind, nu vedea și ascultând, nu auzea». Mai mult decât atât, de multe ori, aflându-se în călătorie și meditând sau cântând despre Isus, uita că se află în călătorie și se oprea pentru a invita toate creaturile la lauda lui Isus. Tocmai pentru că îl purta și îl păstra mereu în inimă cu o iubire admirabilă pe Isus Hristos, și anume pe acesta răstignit, de aceea a fost învestit glorios, mai mult decât oricine altcineva, cu chipul Lui, pe care avea harul să-l contemple, în timpul extazului, în gloria de nedescris și de neînțeles, așezat la „dreapta Tatălui", alături de care Fiul cel tot atât de înalt al Celui Preaînalt, împreună cu Duhul Sfânt, trăiește și domnește, biruiește și stăpânește, Dumnezeu veșnic slăvit, în vecii vecilor. Amin!" (FF 522).

în calendarul bizantin: „O, minune uimitoare și realitate înțeleaptă! Plin de iubire, a fost umplut și de Teologie".

Interesantă este explicația lui Nicodim cu privire la necesitatea ca Simeon să ia cuvântul și să-și facă cunoscute experiențele sale interioare. Acuzat că dezvăluie experiențe și senzații personale, el mărturisește că este împins de Duhul să vorbească în vederea folosului comun, deoarece harul Duhului Sfânt este accesibil tuturor. În mod expres, Nicodim rezumă gândirea lui Ioan Scărarul și a lui Dionisie Areopagitul[23], formulându-și propria sa gândire specifică: „plinătatea iubirii este temelia teologiei". El face referire și la Diadoh al Foticeii: „Toate darurile Dumnezeului nostru sunt foarte bune și aduc tot felul de bunătate, dar niciunul nu aprinde și nu mișcă inima noastră spre iubirea bunătății Sale cât Teologia"[24]. Atât de plin de carisma Teologiei, datorită iubirii divine, încât a fost numit de toți „Noul Teolog". Și confirmă plinătatea iubirii care l-a făcut Teolog prin interpretarea singulară a *Cântării Cântărilor* 8, 6 „Iubirea este puternică ca moartea", înțelegând că L-a iubit pe Domnul și și-a iubit frații cu toată viața sa până la moarte.

Al patrulea pas al celor care se mântuiesc este acela de a deveni **fii ai lui Dumnezeu prin har**. Din două motive este recunoscut ca atare: 1) avea în inimă harul activ al Duhului Sfânt, călăuzit de El („Căci toți cei care sunt călăuziți de Duhul lui Dumnezeu, aceștia sunt fii ai lui Dumnezeu", *Romani* 8, 14) și 2) a rămas mereu în casa Tatălui („Acum, sclavul nu rămâne pentru totdeauna în casă; fiul rămâne pentru totdeauna", *Ioan* 8, 35). Astfel, Nicodim explică faptul că Simeon a atins libertatea deplină față de patimi și că practica invocarea neîncetată a Numelui ca metodă de rugăciune, considerându-l în mod evident autorul textului filocalic „Despre cele trei forme de rugăciune".

Al cincilea pas este acela de a deveni **frați ai lui Hristos**. Toți oamenii

[23] Ioan Scărarul, *Scara*, Cuvântul XXX, 12.14: „Creșterea fricii este începutul iubirii, iar puritatea desăvârșită este temelia teologiei. Cel care și-a unit perfect simțurile cu Dumnezeu este inițiat de El în taina cuvintelor Sale; dar, atâta timp cât simțurile nu s-au unit cu El, este dificil și riscant să se vorbească despre Dumnezeu. ... Puritatea poate face dintr-un ucenic un teolog capabil să înțeleagă singur dogmele Trinității". Dionisie Areopagitul, *De Div. Nom.,* III [91]: „fiind complet răpit, complet ieșit din sine și luând parte și suferind extazul lucrurilor pe care le cânta, din partea tuturor celor care îl ascultau și îl vedeau, fie că îl cunoșteau sau nu, a fost considerat un vestitor divin inspirat de Dumnezeu".

[24] Diadoh din Foticeii, Cuv. 67.

sunt frații Lui, deoarece El a devenit unul dintre noi; frații Lui sunt rudele Sale după descendență; frații Lui sunt copiii prin har care cred în Hristos, dar mai presus de toate, frații Lui sunt cei pe care i-a făcut asemănători cu chipul Fiului Său, după cum spune sfântul Pavel în *Romani* 8, 29. Simeon este prezentat ca σύμμορφος της εικονος και πολιτειας του Υιου pentru că l-a îmbrăcat pe Hristos ca pe o haină luminoasă a sufletului.

Al șaselea treaptă, cea mai înaltă, este aceea de a fi făcută vrednică să devină **mama lui Hristos**. Interpretând bine mărturisirile lui Simeon cu privire la experiența sa cu Duhul Sfânt, Nicodim face apel la imaginea femeii însărcinate care simte copilul mișcându-se în pântecele ei, așa cum inima simte prezența lui Hristos care se formează în noi. El citează o pagină memorabilă a lui Simeon, confirmată de mărturia lui Maxim Mărturisitorul. Pasajul în cauză sună astfel: „Fericit cel care a văzut formându-se în el lumina lumii, pentru că, având în el pe Hristos ca pe un embrion, va fi văzut ca mama sa, așa cum a promis efectiv Cel care nu poate minți: «Mama mea și frații mei sunt aceștia: cei care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și îl păzesc (pun în practică)» (*Luca* 8, 21). Astfel, cei care nu respectă poruncile se exclud voluntar de la această har, deoarece acest lucru a fost, este și va fi posibil, pentru că s-a produs, se produce și va continua să se producă în toți cei care pun în practică preceptele sale. De teamă să nu lăsăm această ultimă considerație fără dovadă, fiind bănuiți că spunem ceva ca și cum ar fi ideea noastră și că afirmăm dogmatic ca posibile lucruri care sunt de fapt imposibile, vă prezentăm din nou pe fericitul Pavel, gura lui Hristos, el care vorbește clar despre aceste lucruri în acești termeni: «fiii mei, pe care îi nasc din nou în durere până când Hristos va lua chip în voi!» (*Galateni* 4, 19). Unde, deci, potrivit lui, în ce loc și în ce parte a trupului se formează Hristos? Pe frunte, sau pe față, sau pe piept? Nu, desigur, ci în interior, în inima noastră. Ați fi crezut că se formează trupește? Departe de noi acest gând, pentru că dacă ia formă, este într-un mod necorporal și în modul cuvenit lui Dumnezeu. Totuși, așa cum femeia știe clar, când este însărcinată, că pruncul se mișcă în pântece și că nu ar putea ignora faptul că îl poartă în pântece, tot așa cel care îl are pe Hristos format în sine îi cunoaște mișcările, cu alte cuvinte, iluminările sale, nu ignoră deloc tresăririle sale, adică strălucirile sale, și își dă seama de formarea sa în sine”[25]. Așa cum spune și Maxim

[25] Simeon Noul Teolog, *Tratate teologice și etice*, X (SC 129, pp. 321-323).

Mărturisitorul: „Cuvântul lui Dumnezeu, care odată pentru totdeauna a fost născut după trup, se naște mereu, după voia Sa, spiritual, în cei care îl doresc, prin puterea iubirii Sale pentru oameni. Se face prunc, modelându-se pe Sine în ei prin virtuți. Și se manifestă pe Sine atât cât este capabil cel care îl primește. Nu că ar diminua din gelozie manifestarea măreției sale, ci evaluează cu măsură capacitatea celor care doresc să-l vadă. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu, deși se manifestă întotdeauna în modurile proprii celor care participă la el, rămâne întotdeauna invizibil pentru toți, conform supremației misterului”[26].

Nicodim consideră, așadar, că întreaga desăvârșire a omului constă în iluminarea Duhului Sfânt, percepută „sensibil și real” ca lumină enipostatică, care îl face capabil de contemplări divine și de mari taine. Pe scurt: „rămânând pe deplin om în suflet și trup, după natură, el a devenit pe deplin Dumnezeu în suflet și trup prin harul infinit de generos al îndumnezeirii”[27]. Dar confirmând caracterul său excepțional, pentru Simeon Noul Teolog, cu o zicală a lui Isaac Sirul: „Nu sunt mulți nici măcar cei care sunt făcuți vrednici de rugăciunea curată, ba dimpotrivă, sunt destul de puțini! Cât despre acest alt mister care este dincolo de [rugăciunea curată], cu greu se găsește din generație în generație cineva care, prin harul lui Dumnezeu, să aibă acces la cunoașterea lui”[28].

În ultimele paragrafe ale encomionului, Nicodim îi îndeamnă pe toți să imite urcarea celor șase trepte, călugări și laici, disprețuind lucrurile lumii pentru cele cerești. El invită la citirea scrierilor sale, deoarece din ele „curge lapte și miere de la Teologul Simeon, care sunt hrana virtuților, leacul patimilor, invocarea harului divin, trâmbița îndumnezeirii, calea desăvârșirii, Teologia cea mai înaltă, adâncimea iconomiei, lățimea creației, lungimea providenței, receptaculul filosofiei neptice, școala rugăciunii duhovnicești, comoara tainelor credinței. Căci în scrierile sale, ca într-o oglindă cristalină, vedem deformarea sufletului nostru, patimile inimii noastre, înclinațiile noastre rele, neajunsurile noastre. Iar noi, care înainte, din ignoranță și din egocentrism, ne imaginam că suntem ceva, din aceste scrieri am învățat că nu suntem nimic. Noi, care ne lăudam cu

[26] Maxim Mărturisitorul, *Capitole diverse despre teologie și economie, despre virtute și viciu*, I Centuria, 8.
[27] Cf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 35.
[28] Isaac Sirul, *Discursuri ascetice*, Disc. XXII, 9.

virtuțile noastre exterioare și trupești sau, mai bine zis, cu instrumentele și mijloacele virtuților, din aceste scrieri învățăm că suntem impasibili pe dinafară și pasionali pe dinăuntru, călugări pe dinafară și lumești pe dinăuntru, creștini pe dinafară și opusul pe dinăuntru, spirituali pe dinafară și carnali pe dinăuntru. Pentru că nu posedăm adevăratele virtuți, care sunt ale sufletului și spirituale. Pe scurt, noi, care ne imaginam că am ajuns la desăvârșire, învățăm că nici măcar nu am ajuns la începutul desăvârșirii și, prin urmare, ne acuzăm pe noi înșine, ne smerim și, prin această smerenie, Dumnezeu ne arată poate milostivirea Sa". Interesant este acest mod de a privi mărturia unui sfânt în funcție de obținerea, pentru noi, demascați în micimea noastră, a milostivirii generoase a lui Dumnezeu.

3. Concluzie

Dacă Nicodim, în acest encomion al lui Simeon Noul Teolog, subliniază ceea ce a fost preluat în tradiția comună spre folosul tuturor creștinilor, călugări și laici, cred că este util să surprindem și ceea ce este „special" la el, ceea ce îl distinge personal în experiența sa dumnezeiască. Astfel, dincolo de perspectiva lui Nicodim, aș dori să las o provocare finală. În 922, un mistic musulman excepțional, Husayn Ibn Mansûr Hallâj, a murit, executat, la Bagdad. Un ascet care proclama că a ajuns la unirea mistică, care se străduia să exprime modul propriu de trăire spirituală cu accente în care iubirea divină, arzătoare și umilă, izbucnește: „O Tout de mon tout, - ô mon ouïe, ô ma vue/ … Ah, quoi que Tu te caches dans l'invisible, pour mes yeux / Mon cœur déjà Te contemple, de mon éloignement, oui, de mon exil!"[29]. Sunt aceleași accente ale lui Simeon Noul Teolog, deși într-un orizont de credință diferit și cu o gândire diferită. Pentru Hallâj, faptul de a-și orienta dorințele prin revărsările de iubire este pentru a atesta că numai Duhul divin poate realiza acele dorințe, le poate însufleți prin darul supranatural al său, acel sacrificiu eficient, fără de care protestele noastre de adorare și de renunțare, abandonul nostru deplin la voința divină sunt fără valoare pentru a ne uni cu Dumnezeu[30].

[29] Louis Massignon, *Pasiunea lui Hallâj, martirul mistic al Islamului*, vol. III: *Doctrina lui Hallâj*, Gallimard, Paris 1975, p. 51.

[30] Louis Massignon, *Pasiunea lui Hallâj, martirul mistic al Islamului*, pp. 12-13.

Aceleași accente se regăsesc în experiența cu totul deosebită a Sfântului Francisc de Assisi, pe care l-am menționat și în cursul intervenției mele. Întrebarea sună astfel: ce au atât de deosebit, în ceea ce privește experiența lor spirituală, acești „mistici" care, dincolo de diferitele formații, gândiri și doctrine, se regăsesc solidari în ceea ce au mai personal? Problema reiese și din faptul că, în jurul acestor „sfinți", se mișcă grupuri și mișcări care se referă la propriile lor experiențe, care se exprimă chiar cu propriile lor cuvinte, atât de mult încât lasă suspiciuni în Biserică cu privire la sfințenia lor și la credința lor dreaptă. În 1140, la Constantinopol, este condamnat Constantin Chrysomallos, ale cărui propoziții sunt preluate din scrierile lui Simeon Noul Teolog[31]. Așa cum spuneam la început, citând o expresie a unui mare cunoscător al Sfântului Simeon Noul Teolog: „Car, pour orthodoxe authentique et irréprochable qu'il soit, jamais condamné pour une déviation spirituelle ou dogmatique quelconque, il n'est cependant pas un orthodoxe «comme les autres»". Ar fi interesant să înțelegem acel „nu ca ceilalți", tocmai în legătură cu autenticitatea experienței lor a Duhului, sursă a extraordinarei lor fecundități ecleziale, deși întotdeauna privită cu o oarecare reticență de către Biserica oficială.

[31] J. Gouillard, *Constantin Chrysomallos sub masca lui Simeon Noul Teolog*, Lucrări și memorii ale Centrului de cercetare de istorie și civilizație bizantină, 5 (1973), pp. 313-327.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 52-75

FEMEIA CREȘTINĂ – „LAUDA MĂRIRII HARULUI" ÎN BISERICĂ ȘI ÎN VIAȚA SOCIALĂ

Pr. Prof. Univ. Dr. Sorin Cosma
Caransebeș

Abstract
In pre-Christian ancient Greco-Roman society, women were considered by nature inferior to men, to the extent that within the family, a husband could exercise the power of life and death over his wife and could repudiate her at will. Starting from the monotheism that ensures the unity between man and woman, based on their divine filiation, as bearers of the image of God inscribed in their being, Christianity changes the value system, promoting equality between them given their common nature and the shared purpose of both to attain likeness to God: their Creator, Provider, Savior, and Sanctifier through the one and same grace of the Holy Spirit. By proclaiming the universality of salvation through grace, both man and woman become, in the Christian Church, brother and sister in Christ, thus opening the prospect of universal brotherhood. This new attitude toward women will have a decisive influence on social life, in the sense that, without being able to officially change the existing social order; by changing the relationships between men and women, the Gospel will set in motion a new mindset, a new behavior, and a new moral attitude of men toward women, offering Christian rulers the opportunity to enact legislation capable of emancipating women from their millennia-old yoke. On the other hand, by elevating marriage through the grace of the Holy Spirit to the level of a holy sacrament in Christ and in the Church,

the relationship between man and woman will be sanctified through the unity and indissolubility of the family, enabling spouses to impart to one another the holiness of their lives. At the same time, women will be able to participate in the life of grace within the Church, independent of men, forming Christian communities in which holiness was cultivated at the highest level through the virtue of virginity and chastity. Then, having been deemed worthy by the deifying grace to bear witness to her faith at the cost of her own life during the persecutions, she immortalized her name in the calendar of Christian saints, so that she might remain throughout the ages as one who prays to God for the faithful.

Keywords
woman, grace, holiness, Church, society

Canonizarea cu prilejul Centenarului Patriarhiei Române a celor 16 bărbați și tot atâtea femei, „spre lauda măririi harului" (*Efeseni* 1, 6. 12) de care ei s-au învrednicit, face ca toți aceștia să rămână în Biserica lui Hristos rugători către Dumnezeu și modele de urmat pentru credincioși.

Importanța și actualitatea temei, proclamată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 2026, ca „An omagial al pastorației femeii creștine" și „An comemorativ al Sfintelor Femei din calendar (mironosițe, mucenice, monahii, soții și mame)", este dată de criza familială ca bază a societății, vieții personale și publice a omului postmodern detașat tot mai mult de ordinea divină prin anularea noțiunii de „păcat și de sfințenie", devenind, în contextul libertății autopermisive, robul propriilor instincte și patimi specifice iraționalității vitaliste, ce reactualizează viciile din păgânism, care făceau din insațiabilitatea plăcerilor carnale, acte de cult.

Dar pentru a înțelege mai bine sfințenia femeii creștine ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt, considerăm potrivit să aruncăm chiar și numai o privire referitoare la situația femeii în societatea și viața religioasă greco-romană în care și-a făcut prezența Biserica creștină, pe măsură să schimbe prin harul lui Dumnezeu, „stricăciunea poftelor din lume", în favorul „părtășiei dumnezeiești firi" (*2 Petru* 1, 4).

1. Situația femeii în societatea antică greco-romană

Dat fiind faptul ca scopul căsătoriei era gospodărirea casei și asigurarea unui moștenitor, în societatea greacă precreștină, femeile nu aveau niciun drept politic, neputând face parte nici din senat, nici din adunarea publică, și nici chiar să apară în fața instanțelor judecătorești. Bărbatul considerat *kyrios*, adică domnul și stăpânul absolut al familiei, avea asupra femeii toate drepturile, putând să o omoare și să o vândă, fără să dea socoteală cuiva[1].

De fapt, destinul ei de sclavă era pecetluit prin însăși natura ei, fiind considerată un bun care aparține tatălui, încât căsătoria se făcea din rațiunea acestuia, fără să consulte sentimentele fiicei sale... În acest context, tatăl putea să-și căsătorească fiica nu numai cât era în viață, ci și prin testament. Bunăoară, la Atena căsătoria era prefațată de un angajament solemn între pretendenți și *kyrios*, tatăl sau tutorele fetei, nefiind necesară prezența ei, deși despre viitorul ei se purtau discuțiile[2].

Bărbatul în calitate de *kyrios* trăia în afara casei mult timp, servind masa cu prietenii. Când invita la el bărbați, soția putea lipsi sau dacă era prezentă, îndeplinea rolul de servitoare. Soțul putea să-și repudieze soția, precum putea trăi în concubinaj cu curtezane sau cu sclave, fără să fie tras la răspundere. În familiile aristocrate, înstărite sau făcând parte din pătura de mijloc, femeia trăia izolată în gineceu (*gynaikaeion*), o încăpere specială în apropierea camerei conjugale, iar când ieșea din casă cu prilejul anumitor evenimente familiale (nunți, înmormântări sau participarea la sărbătorile religioase ale cetății), era însoțită de sclave, spre a o feri de orice suspiciune ce atrăgea după sine oprobriul public. Pentru a completa veniturile familiei, femeile din popor aveau mai multă libertate de mișcare, încât în gospodăriile sărace, femeia putea deveni vânzătoare în piață sau zilieră în afara casei[3].

Asemenea Greciei antice, în Roma antică, soțul considerat *pater familias* avea *jus vitae necisque* (dreptul de viața și de moarte) asupra soției considerată *famula* (servitoare), precum și asupra copiilor pe care îi

[1] Robert Flacelière, „Familia", *în Enciclopedia Civilizației Grecești* (în continuare: *ECG*), trad. de Ioana Stati și Sorin Stati, Editura Meridiane, București, 1970, pp. 233-236.

[2] R. Flacelière, „Căsătoria", în *ECG*, pp. 117-119.

[3] R. Flacelière, „Familia", p. 233.

putea vinde ca sclavi, îi putea maltrata și chiar ucide, fără a da socoteală cuiva. La fel, ca și la greci, alegerea soției o făcea tatăl fetei prin încheierea unui contract, bărbatul putând să-și repudieze soția după bunul plac, să-și recunoască sau nu propriii copii[4].

Pe de altă parte, situația femeii în Roma antică era în funcție și de realitatea istorică, politică și morală pe care o străbătea. Astfel, dacă în perioada Republicii, femeia era supusă cu strictețe autorității soțului și stăpânului ei, precum și sub regimul comunității bunurilor, dar era fidelă, adulterul pedepsindu-se cu moartea, pe când divorțurile erau aproape inexistente, femeia mândrindu-se cu fertilitatea ei; în schimb în perioada Imperiului asistăm la răsturnarea valorilor familiale; femeia socotindu-se egală cu bărbatul, ducându-și viața în completă separație de soțul ei, făcându-i chiar concurență când nu-l putea domina. Actul sacru al procreației dispăruse, sau era aproape inexistent, fiindcă adulterul devenise legal, încât fidelitatea de altădată era înlocuită cu divorțurile, care se succed cu dezinvoltură[5].

Apoi, dacă în perioada Republicii erau cazuri când marile femei ale aristocrației romane rămâneau fidele și devotate soților în împrejurări dureroase, preferând să-și urmeze soții în exil sau să-și provoace singure moartea odată cu a lor[6], acum, în apogeul Imperiului „femeile – spune Seneca – se măritau ca să divorțeze și divorțau din nou ca să se mărite, iar nobilele patroane își numărau anii nu după consuli, ca mai înainte, ci după bărbații de care divorțau" (*non consulum numero, sed matrimoni annos suos computant*). În această situație, a avea familie se considera adevărată nenorocire, fiindcă femeile fără copii erau căutate și dorite de o mulțime de curtenitori, vânători de bogății[7].

În altă ordine de idei, evlavia femeii în religiile politeiste greacă și romană este dată de raportarea la zeitățile timpului și la cultul de la templu, care era considerat locuința sau casa zeului[8]. Iar zeul era închipuit cu toate calitățile și mai ales cu toate defectele omenești. Dat fiind, apoi,

---

[4] Nicolae Lascu, *Cum trăiau romanii*, Editura Științifică, București, 1965, pp. 267-268.

[5] Jérôme Carcopino, *Viața cotidiană în Roma la apogeul imperiului*, trad. de Cicerone Theodorescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 109-136.

[6] J. Carcopino, *Viața cotidiană*, pp. 119-121.

[7] F. V. Farrar, *Primele zile ale creștinismului*, vol. I, trad. de †Nicodim [Munteanu], Editura Tipografiei Sfintei Mănăstiri Neamț, 1938, p. 77.

[8] Pièrre Devampez, „Templul", în *ECG*, p. 543.

faptul că religia era formală, totul consta în respectarea unor obiceiuri, încât la greci preotul putea fi ales dintre cetățenii care nu au comis o greșeală gravă contra cetății. Rolul preotului era să-l slujească pe zeu, veghind la întreținerea templului și administrarea bunurilor zeului și sanctuarului[9]. Existau la templu și femei-preotese, numite *hierodule* („sclave sacre") care promovau prostituția sacră, ridicând astfel desfrâul la rang de cult. Ele locuiau într-un fel de mănăstiri în apropierea templului, sau în afara lui[10]. La greci era cunoscută Afrodita, zeița iubirii și voluptății, corespunzătoare zeiței Venus la romani[11].

În Grecia antică existau și curtezane laice, numite *hetaire* (însoțitoare, prietene), care practicau prostituția (legalizată în 594 î.Hr. de către Solon). Așa cum hierodulele depuneau câștigul în vistieria templului, la fel și patronii acestor case erau obligați prin lege să depună câștigurile în interes public. Se spune că din aceste câștiguri foarte mari sa construit un templu al Afroditei[12].

De mare popularitate se bucurau în Grecia antică *oracolele*, celebru fiind cel de la Delfi reprezentat de profeta Pythia, unde o dată la patru ani se desfășurau marile jocuri *pythice*, care reuneau pe grecii de pretutindeni la concursuri atletice și muzicale[13].

---

[9] P. Devampez, „Templul", pp. 453-454.

[10] Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 88.

[11] Se apreciază că având originea în cultul fertilității și fecundității, iubirea sexuală și voluptatea au devenit prostituție sacră în marile religii ale antichității precreștine. Astfel, Afrodita la greci și Venus la romani erau alte numiri ale zeiței Istar din religia mesopotamiană, devenită divinitate universală, absorbind sub diverse forme zeitățile locale, sau identificându-se cu zeitățile similare străine (cf. O. Drimba, *Istoria*, p. 88). Mai mult, respectul fecundității și al iubirii sexuale este o moștenire din vechea religie sumeriană, reprezentată prin zeița Ananna, al cărui nume este identic cu acel al zeiței Astarte la popoarele vechi semite. Vechea cetate a zeiței Istar este Uruk (asemenea Corintului la greci), devenind orașul curtezanelor, fetelor tinere și hierodulelor. Având o mare popularitate, Istar era considerată „stăpână a iubirii", „regina plăcerii", ca una care „iubește desfătarea și bucuria" (cf. Nicolae Achimescu, *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice*, Editura Junimea, Iași, 1998, p. 119).

[12] Robert Flacelière, „Curtezana", în *ECG*, p. 161. La romani s-au remarcat ca preotese *vestalele*, având obligația de a întreține focul sacru de la templul zeiței Vesta. Acestea erau fecioare și proveneau din familiile nobiliare, bucurându-se de multă cinste în societate. Dacă cineva le jignea, era pedepsit cu moartea; dar și ele, dacă nu-și păstrau fecioria, erau îngropate de vii.

[13] Robert Flacelière, „Delfi", în *ECG*, p. 166.

2. Situația femeii în Vechiul Testament

Învățătura revelată de Dumnezeu, cuprinsă în Vechiul Testament, oferă femeii un statut mult deosebit și superior față de cel al popoarelor antice, pornind de la monoteismul care asigură unitatea dintre bărbat și femeie pe temeiul filiației lor divine, purtătoare a chipului lui Dumnezeu înscris în ființa lor, având natură comună și menirea de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, Părintele lor (*Facere* 1, 26). Fiind de aceeași ființă cu bărbatul „os din oasele lui; carne din carne lui", femeia și bărbatul „vor fi amândoi un trup", pe măsură să stabilească unitatea și indisolubilitatea căsătoriei, definind familia monogamă, încât desfrâul sau infidelitatea conjugală este considerat păcat ce este aspru pedepsit de Legea lui Dumnezeu (*Tora*)[14]. Iar repudierea femeii de către soțul ei „nu a fost de la început așa", ne spune Mântuitorul, accentuând indisolubilitatea căsătoriei (Matei 19, 8). Apoi, faptul că „Cel ce i-a făcut dintâi bărbat și femeie, i-a făcut" (*Facere* 1, 27; *Matei* 19, 4), exclude posibilitatea întemeierii familiei homosexuale, ca fiind opuse naturii umane și scopului întemeierii familiei, care rezidă în perpetuarea neamului omenesc: „Și i-a binecuvântat Dumnezeu, zicând: creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți" (*Facere* 1, 28).

Pe de altă parte, sub aspect moral, cărțile sapiențiale ale Vechiului Testament evidențiază faptul că „femeia virtuoasă este o cunună pentru bărbatul ei, iar femeia fără cinste este un cariu în oasele lui" (*Pildele lui Solomon* 12, 3) sau: „Femeia cu purtare bună agonisește cinste, iar cea care urăște cinstea e o rușine" (*Pildele lui Solomon* 11, 16). De aceea, „cel ce găsește o femeie bună află un lucru de mare preț și dobândește dar de la Dumnezeu" (*Pildele lui Solomon* 18, 22); pe când „frumusețea într-un trup necinstit e ca un inel de aur în râtul unui porc" (*Pildele lui Solomon* 11, 22). Astfel, „cine poate găsi o femeie virtuoasă, prețul ei întrece mărgeanul (nestematele); într-însa se încrede inima soțului ei, iar câștigul nu-i va lipsi niciodată; ea îi face bine și nu rău în tot timpul vieții, gura și-o deschide cu înțelepciune și sfaturi pline de dragoste sunt pe limba

[14] Un rol important în susținerea și afirmarea monoteismului, în contextul așteptărilor mesianice, l-au avut profeții Vechiului Testament. Predicând interpretarea în duh și adevăr a Legii, ei se ridicau împotriva oricărei forme de desfrâu, mai ales sodomia și prostituția, considerate „pângărire a numelui cel sfânt al lui Dumnezeu" (*Amos* 2, 7).

ei. Feciorii săi vin și o fericesc, iar soțul ei o laudă" (*Pildele lui Solomon* 31, 10-30).

3. Femeia sub protecția „Evangheliei harului" salvator

Ca Unul care „nu a venit să strice legea ci să o împlinească" (*Matei* 5, 17) în „duh și adevăr" (*Ioan* 4, 24), potrivit Evangheliei harului Mântuitorul înlocuiește litera ucigașă a Legii, cu iubirea salvatoare a Părintelui ceresc. Astfel, dacă în societatea teocratică din Israel desfrâul era pedepsit cu moartea, Mântuitorul interpretând duhul Legii orientat spre salvarea omului (*2 Corinteni* 3, 6), condamnă păcatul, dar îl salvează pe păcătos! Așa, bunăoară, e cazul femeii prinsă în desfrânare, care conform poruncii din Lege, trebuia să fie ucisă cu pietre. Cerându-le adversarilor ei să-și analizeze propria conștiință, și cel fără de păcat să ridice primul piatra și să arunce în ea, toți părăsesc rușinați scena. Și astfel Domnul salvează viața unei femei păcătoase, spunându-i în final: „Nici Eu nu te osândesc, dar de-acum să nu mai păcătuiești" (*Ioan* 8, 3-11). La fel, din femeia păcătoasă de la Fântâna lui Iacov, Iisus face un izvor de apă vie, un mesager al dragostei lui Dumnezeu, o descoperitoare a lui Mesia, Mântuitorul lumii. Poate fi vorba, apoi, și de o altă femeie păcătoasă copleșită de păcat în care răbufnind o trezire pornită dintr-un regret profund printr-o căință adâncă, o determină să-și șteargă trecutul păcătos cu lacrimile ce curgeau pe picioarele lui Iisus (*Luca* 7, 36-50).

De aici vedem că Mântuitorul nu a condamnat niciodată ființa păcătoșilor, ci păcatul care înrobindu-le ființa, îi duce la pieire. În orice păcătos, bărbat sau femeie, de orice neam ar fi, Evanghelia harului le vestește salvarea iertătoare a lui Dumnezeu, fiindcă oricât de păcătos ar fi cineva, el poartă totuși chipul lui Dumnezeu în ființa sa, iar chipul lui Dumnezeu trebuie totdeauna salvat și înveșnicit pentru că îl reprezintă pe Dumnezeu ca sfințenie absolută.

Faptul că Mântuitorul se arată mai întâi unei femei (Maria Magdalena – *Ioan* 20, 1-16) și apoi femeilor mironosițe (*Marcu* 16, 1-6) devenind primii martori ai mormântului gol, dovedește că fără nicio deosebire, femeia este asemenea bărbatului „moștenitoare a harului" (*1 Petru* 3, 8). Potrivit acestei noi mentalități promovată de Evanghelia harului, bărbatul din stăpân absolut al femeii (*kyrios* sau *pater familias*) va deveni protectorul ei: „Voi, bărbaților, trăiți înțelepțește cu femeile voastre, fiind

făpturi mai slabe, dați-le cinste ca unor împreună moștenitoare cu voi ale vieții harului, așa încât rugăciunile voastre să nu fie împiedicate" (*1 Petru* 3, 7). Și, mai departe, atât bărbatul, cât și femeia, ca membre egale ale Trupului lui Hristos, trebuie să fie uniți în același duh al Evangheliei harului: „În sfârșit, fiți toți într-un gând, compătimitori, iubitori de frați, mărinimoși, smeriți, nerăsplătind răul cu rău sau ocara cu ocară, ci dimpotrivă binecuvântând, căci spre aceasta ați fost chemați, ca să moșteniți binecuvântarea" (*1 Petru* 3, 8-9).

4. Premisele sfințeniei femeii prin har

Temeiul sfințirii femeii prin har rezidă în unitatea chemării la mântuire prin har: „Sunteți mântuiți din har prin credință – spune Apostolul – și aceasta nu de la voi; al lui Dumnezeu este darul, căci suntem făptură a Lui zidiți întru Hristos Iisus spre fapte bune, pe care Dumnezeu le-a gătit dinainte ca să umblăm în ele" (*Efeseni* 2, 8-10). Iar pe de altă parte, dacă Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu (*Iezechiel* 18, 32), înseamnă „că acesta este lucru bun și primit înaintea lui Dumnezeu Mântuitorul nostru, care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoașterea adevărului" (*1 Timotei* 2, 3-4).

Consecința firească a acestei realități rezidă în faptul că „nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească nici femeiască, pentru că voi toți unul sunteți în Hristos Iisus" (*Galateni* 3, 28; *Coloseni* 3, 11; *Romani* 10, 12). Ca urmare, egalitatea prin natură dintre bărbat și femeie, conferă acesteia demnitatea cuvenită spre a înălța căsătoria la rang de Sfântă Taină „în Hristos și în Biserică" (*Efeseni* 5, 32)[15], ca și chezășie a unității și indisolubilității familiei. Această comu-

[15] Preluând, oarecum, mentalitatea timpului, când se referă la teama și supunerea femeii față de bărbat, Apostolul îi imprimă acesteia un înțeles specific Evangheliei lui Hristos, deosebit de înțelesul lui ca reflex afectiv cufundat în complexul de inferioritate, știut fiind că „în iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica, fiindcă în frică este suferință (*1 Ioan* 4, 18). Această teamă sau supunere, fiind „ca Domnului" (Hristos) (*Efeseni* 5, 22), înțeleasă în contextul iubirii salvatoare și jertfelnică a lui Hristos față de Biserica Sa (*Efeseni* 5, 23-27), este cu totul altceva decât situația tragică a femeii de a se supune cu teamă morbidă lui *kyrios* sau *pater familias*, stăpâni absoluți, care își exercită autoritatea despotic, arbitrar și abuziv. Acest nou înțeles al temerii sau supunerii femeii înscris în iubirea sfântă dintre Hristos și Biserică (*Efeseni* 5, 25-26), ale cărei mădulare sunt deopotrivă bărbatul și femeia, atrage după sine datoria ca „bărbații să-și iubească femeile ca pe trupul lor. Cel ce-și iubește femeia pe sine se iubește" (*Efeseni* 5, 28).

niune dintre bărbat și femeie în Duhul lui Hristos asigură stabilitatea comunicării dintre ei; familia primind aureola sfințeniei, exclude definitiv prostituția sacră a hierodulelor: „Desfrâu (*porneia*) și orice necurăție sau lăcomie nici să nu se pomenească între voi, așa cum se cuvine sfinților" (*Efeseni* 5, 3). Iar sfințenia se concretizează în comuniunea dintre soți, în cadrul familiei, sub trei aspecte:

În primul rând, dată fiind egalitatea dintre ei „femeia nu este stăpână pe trupul ei, ci bărbatul; de asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia" (*1 Corinteni* 7, 4). În al doilea rând, „bărbatul se sfințește prin femeie și femeia se sfințește prin bărbat" (*1 Corinteni* 7, 14). În al treilea rând, faptul că „bărbatul trebuie să arate femeii bunăvoința sa, de asemenea și femeia bărbatului" (*1 Corinteni* 7, 3), interzice atât adulterul, cât și divorțul: „Femeia să nu se despartă de bărbat, iar de se va despărți, să nu se mărite, sau să se împace cu bărbatul său; și bărbatul să nu-și lase femeia" (*1 Corinteni* 7, 10-11). În sfârșit, dar nu în ultimul rând, se cuvine să precizăm ca harul Evangheliei nu diminuează întru nimic libertatea de voință a omului și nici nu se suprapune acesteia, ci împlinește sfințenia vieții ca act sinergic de împreună lucrare (conlucrare, cooperare), a firii cu harul divin, începutul și desăvârșirea ei avându-l harul Duhului Sfânt. Aceasta înseamnă că sfințenia este rod al Duhului în măsura în care ne străduim să-i arătăm eficiența ca viață în Hristos.

5. Femeia creștină, chemată la sfințenia vieții

Faptul că atât la mântuire cât și la sfințenie sunt chemați toți oamenii, fără nicio deosebire, conform poruncii lui Dumnezeu: „după Sfântul care v-a chemat, fiți și voi sfinți în toată purtarea voastră, căci scris este: „Fiți sfinți pentru că Eu sunt sfânt" (*Levitic* 19, 2; *1 Petru* 1, 15-16), înseamnă că femeia asemenea bărbatului sunt chemați la aceeași sfințenie prin înnoirea mentalității și comportamentului, știut fiind că „dacă este cineva în Hristos, cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi" (*2 Corinteni* 5, 17). Iar această înnoire se realizează prin „dezbrăcarea de omul cel vechi dimpreună cu faptele lui și îmbrăcându-vă în cel nou, care se reînnoiește spre a ajunge la cunoaștere, după chipul celui ce l-a făcut, unde nu este elin, tăiere împrejur, bărbat, scit, rob, ci toate și întru toți Hristos" (*Coloseni* 3, 11-12).

Dată fiind această unitate în Hristos, cei care alcătuiesc Biserica, de-

opotrivă bărbați și femei, devin mădularele Trupului Său (*1 Corinteni* 12, 27; *Efeseni* 5, 23; *Coloseni* 1, 24), încât împărtășindu-se de unul și același har al Duhului, devin frați și surori, asigurând prin iubirea dintre ei unitatea familială, precum și fraternitatea creștină universală.

Această „înnoire a duhului minții și îmbrăcare în omul cel nou, cel zidit după Dumnezeu întru dreptate și întru sfințenia adevărului" (*Efeseni* 4, 23-24) este marea noutate evanghelică într-o lume dominată de toate necurățiile și neînfrânările poftelor și plăcerilor nesăbuite, multe dintre ele puse pe seama zeilor pentru a fi ridicate și statornicite ca acte de cult[16]. Lepădarea tuturor acestora impune un comportament specific sfințeniei, „pentru că harul mântuitor al lui Dumnezeu s-a arătat tuturor oamenilor, educându-ne (*paideyousa* = cultivându-ne spiritul) să o rupem cu păgânismul și cu poftele lumești, și să viețuim în veacul de acum cu cumințenie (cumpătare), cu dreptate și cu evlavie, așteptând fericita nădejde și arătare a slavei marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos" (*Tit* 2, 11-13).

Iată, în concret, chipul unei femei „dezbrăcată de omul cel vechi" și „îmbrăcată în Hristos", relatat de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful (†165):

> „O femeie oarecare, soția unui bărbat desfrânat, fusese și ea, mai înainte, tot atât de desfrânată. Dar de îndată ce a cunoscut învățătura lui Hristos, ea s-a cumințit și a încercat să-l facă și pe soțul ei, deopotrivă, să se cumințească amintindu-i despre această învățătură, vorbindu-i despre chinurile pe care vor avea să le sufere în focul cel veșnic cei ce nu trăiesc în cumințenie, în cumpătare și cu dreaptă judecată. Acela, însă, insistând mai departe în aceleași năravuri urâcioase, prin faptele lui de toată ziua și-a îndepărtat singur de la el pe soția lui... În loc ca acel bărbat să fie fericit de faptul că viața pe care o ducea femeia lui mai înainte, plină de ușurătate, cu servitorii și cu argații, dedându-se la beții și la tot felul de răutăți, a încetat a le mai săvârși și că ea căuta pe orice cale

[16] S-a arătat pe bună dreptate că grecii „au umanizat divinul și nu au mai izbutit să ridice umanul până la divin" (Emilian Vasilescu, *Istoria Religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 288).

> să-l facă și pe el să înceteze cu astfel de viață, nevoind ca ea să se despartă de el, i-a adus învinuirea, spunând despre ea ca este creștină..."[17].

Trăind în veacul de acum în „așteptarea fericitei nădejdi și arătări a măririi marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos" (*Tit* 2, 13), femeia creștină va cultiva sfințenia vieții în toată purtarea și înfățișarea ei. Spre exemplu, „podoaba femeii nu va mai fi cea din afară, ca punerea podoabelor de aur și îmbrăcămintea hainelor scumpe, ci omul cel tainic al inimii în nestricăcioasa podoabă a duhului blând și liniștit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu" (*1 Petru* 3, 3-4).

Pe acest temei și în această formă, referitor la aceeași ținută a femeii, Sfântul Apostol Pavel îndeamnă ca „îmbrăcămintea să fie cuviincioasă, nu cu împletiri de păr sau cu aur, sau cu mărgăritare, ci se va împodobi cu *aidos* și *sophrosyne*, în sens de sfială și cumințenie, (cumpătare)" (*1 Timotei* 2, 9). Bunăoară, „bătrânele neclevetitoare să fie ca înfățișare de o sfântă cuviință, ne clevetitoare, nu dedate la mult vin, învățătoare de bine, ca să înțelepțească pe cele tinere să-și iubească bărbații și copiii. Să fie cumpătate, cu viața curată, să-și vadă de treburile casei, să fie bune, supuse bărbaților, ca să nu fie defăimat Cuvântul lui Dumnezeu" (*Tit* 2, 3-5).

În contextul acestei evlavii evanghelice, sfințenia femeii creștine se amplifică, luând forma castității, după cum remarcă Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, când spune că „mulți bărbați și multe femei care au ajuns la vârsta de șaisezeci de ani și care din pruncie au fost ucenici ai lui Hristos, au rămas curați (casti, feciorelnici)"[18]. În acest sens, făcând o comparație între sfințenia vieții creștine și comportamentul destrăbălat nu numai al oamenilor, ci și al zeilor, un apologet creștin din secolul al doilea, putea constata că:

> „la ei (creștini) castitatea este o realitate, înfrânarea se practică, monogamia se păstrează, curăția se păzește, nedrepta-

[17] Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, IV, trad. și note de Olimp N. Căciulă, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980, p. 34.

[18] Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, XV, p. 35.

> tea este izgonită, păcatul este smuls din rădăcină, dreptatea este trăită, legea stăpânește, cinstirea lui Dumnezeu se săvârșește, Dumnezeu se mărturisește, adevărul este prețuit, harul nu se pierde, pacea se acoperă, cuvântul sfânt se propovăduiește, înțelepciunea se arată, viața se încununează, Dumnezeu împărățește"[19].

Harul sfințeniei s-a înmulțit tot mai mult, femeile (ca și bărbații) luând votul fecioriei ca totală dăruire lui Dumnezeu atât cu sufletul, cât și cu trupul (*1 Corinteni* 7, 34), înlocuind astfel prostituția sacră sau destrăbălările matroanelor romane din vechea societate din perioada Imperiului, impunând o nouă mentalitate, prin promovarea unei noi filosofii ca mod de viață al femeii.

Spre exemplificare, ne vom referi la Emilia, mama Sfântului Vasile cel Mare, care, după ce a primit votul castității,

> „renunțând la toate cu câte se obișnuise mai înainte, Emilia trecu la stilul propriu umilinței. Era pregătită să trăiască în aceleași condiții cu mulțimea fecioarelor. Se suprimase din traiul lor orice deosebire ce ținea de vreo demnitate. Era o astfel de rânduială a vieții, o astfel de înălțime a filosofiei și o așa gravă disciplină a existenței în programul de zi cu zi și de noapte, încât acestea depășesc orice descriere. După cum sufletele prin moarte se desfac de trupuri și se dezlipesc de grijile legate de viața omenească, tot așa și viața lor era despărțită de lume. Această viață lepădase orice vanitate a efemerului și mergea în ritmul imitării vieții îngerilor. Între ele nu se vedea mânie, nu se vedea invidie, nu se vedea dispreț, nu se vedea nimic din asemenea lucruri. Dorința după lucruri vane, ca onoruri, glorie, lux, aroganță și toate acele asemenea acestora fuseseră înlăturate. Plăcerea era cumpătarea și gloria era anonimatul. Bogăția era sărăcia și scuturarea de orice avere materială, ca de praful de pe corp. Numai grija de

[19] Teofil al Antiohiei, „Trei cărți către Autolic", trad., note și indice de Dumitru Fecioru, în *Apologeți de limba greacă*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980, p. 338.

cele dumnezeiești, rugăciunea neîntreruptă și cântarea neîncetată aveau preț în ochii lor”[20].

Desigur, interesul pentru feciorie și castitate ca temei al filosofiei umilinței, menită să înalțe mintea și inima prin asceză la desăvârșirea vieții în Hristos prin Duhul Sfânt, are multiple forme de manifestare; una dintre ele excelând în promovarea și consolidarea vieții monahale din mănăstiri, dotate cu programe didactice, ascetice și disciplinare bine organizate[21]. Asistăm în această perioadă la înmulțirea numărului de mănăstiri, mai ales prin contribuția noilor convertiți din înalta societate romană. E suficient să facem trimitere, chiar și numai la activitatea întreprinsă de Fericitul Ieronim (†420), mai întâi la Roma, unde organizând un program didactic și ascetic, a reușit să atragă mai multe matroane din societatea aristocrată, dezgustate de viața destrăbălată din jurul lor. E vorba de văduvele Marcella, Paula și Eustochia, fiica ei. Dacă Marcella (330-410) a devenit conducătoarea duhovnicească a celei mai mari comunități de fecioare și văduve de pe colinele Aventinului, Paula întemeie cu averea ei, la Betleem, trei mănăstiri conduse de ea, iar Fericitul Ieronim, tot aici, a întemeiat o mănăstire de călugări.[22]

De aici vedem că interesul pentru feciorie și castitate a fost plin de en-

[20] Ioan G. Coman, „Două femei de elită din epoca de aur a patristicii: Macrina”, în *Studii Teologice*, București, an VIII (1940), nr. 2, p. 123.

[21] În acest sens, considerăm potrivit să precizăm că numele „monahismului” derivat din *monakos* (singur) reprezintă dorința desăvârșirii viețuirii duhovnicești prin asceză și contemplare a unor credincioși retrași din „stricăciunea poftelor din lume” pentru a se „împărtăși de firea dumnezeiască” (*2 Petru* 1, 4) asemenea îngerilor, imitând atitudinea Mântuitorului de la începutul activității mesianice c*â*nd S-a retras în pustie. Astfel, cei retrași în pustie, cunoscuți sub numele de *eremiți* sau *anahoreți*, au dus la început o viețuire singuratică, adică anahoretică, apoi s-au înfrățit în viețuire comunitară, alcătuind ceea ce se cheamă *koinobion* = mănăstire”. Datorită faptului că râvna duhovnicească era cultivată prin asceză (înfrânare și contemplație) temeluită pe trei voturi monahale: al fecioriei-castității, al sărăciei de bună voie și al ascultării necondiționate, mănăstirile se mai numesc și asketerion. Monahismul anahoretic și chinovial s-a răspândit cu repeziciune în primele secole creștine din Egipt în Palestina, Siria, Asia Mică, Mesopotamia și în Apusul creștin, fiind temeinic organizat, la început de Sfântul Pahomie (†346) și apoi prin *Regulile* Sfântului Vasile cel Mare (379) întemeiate pe Sfânta Scriptură, devenind societate religioasă duhovnicească aflată în subordinea ierarhiei bisericești, proclamată oficial la cel de al IV-lea sinod ecumenic (451).

[22] Ioan G. Coman, *Patrologie. Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1956, p. 241.

tuziasm, Biserica însăși prețuind-o, a încurajat-o și a cultivat-o cu multă grijă, delicatețe și considerație de-a lungul vremii, iar credincioșii și-au format mentalitatea și comportamentul în duhul castității feciorelnice și/sau conjugale, după cum mărturisește Sfântul Iustin Martirul și Filosoful într-un context apologetic de apărare a creștinilor acuzați de imoralitate de către adversarii păgâni; referindu-se la castitatea feciorelnică a creștinilor, spune printre altele: „Dar, dacă principial nu ne căsătorim decât cu scopul de a crește copii, în cazul când noi renunțăm la căsătorire, facem aceasta cu scopul de a ne înfrâna cu desăvârșire"[23].

De fapt, începând cu Tertulian († 240), fecioarei i-a fost atribuită calitatea de logodnică a lui Hristos (*sponsa Christi*), ca și cununie spirituală cu Hristos, actualizând imaginea fecioarelor din Evanghelie, care treze *și* cu candela aprinsă, așteaptă mirele (*Matei* 25, 1-13). Același Tertulian, spunând castității feciorelnice *pudicitia* (rușinare, sfială, inocență, modestie), îi dedică o lucrare intitulată: *De pudicitia* în 22 capitole, considerând fecioria ca fiind modelul oricărei virtuți, fundamentul sfințeniei, floarea, podoaba *și mărirea celor două sexe.*

Urmându-și „Maestrul", Sfântul Ciprian al Cartaginei († 258), elogiind castitatea feciorelnică, spune că „fecioara este vlăstarul Bisericii, podoabă a frumuseții spirituale, fire binevoitoare, lucrare a laudei și cinstirii neatinsă și nestricată. Este chipul lui Dumnezeu și cuprinde sfințenia Domnului, fiind partea cea mai strălucitoare a turmei lui Hristos"[24].

Sfântul Ambrozie († 397) arată că prin feciorie ajungem la asemănarea lui Dumnezeu, prin eliberarea de pofte și patimi, și urcând spre asemănarea Lui prin virtuți, ajungem la stăpânirea de sine, și în cele din urmă la libertatea morală. „Cel care își supune trupul și își cârmuiește sufletul a nu se lăsa copleșit de patimi este propriul său stăpân: poate fi numit rege pentru că e în stare să-și stăpânească propria ființă; este liber și independent și nu se lasă pradă unei robii vinovate"[25].

Metodiu de Olimp († 311) face din feciorie „temeiul și floarea creștinismului, starea de asemănare cu Hristos, viața creștină desăvârșită; mijlocul de a realiza în sine pe Hristos, implicând toate celelalte virtuți,

[23] Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, XXIX, p. 44.

[24] Ciprian al Cartaginei, *Liber de habitu virginum*, cap. II, în: *Patrologia Latina* 4, 455 AB.

[25] Psalmul 118, 14, în: PL 15, 1403 A.

ea rămânând principiul fundamental al vieții creștine". Opera sa intitulată *Banchetul sau Despre feciorie* (vrând să imite *Banchetul* lui Platon" care face din eros-iubire principiul filosofiei) ne prezintă elogiul castității promovat de zece fecioare. Arbitrând Virtutea însăși, acordă premiul Fecioriei[26]. Din cuvintele autorului vom vedea însă că și fecioria, cea mai mare virtute, trebuie înțeleasă și cultivată în unitatea vieții spirituale. El spune în acest sens că,

> „într-adevăr, a pune fecioria înaintea celorlalte moduri de viață, precum și a susține că trebuie îmbrățișată înaintea celorlalte, înseamnă a formula un principiu corect. Atunci când cineva își ține trupul departe de plăcerile însoțirii, dar nu-și stăpânește celelalte (porniri), nu cinstește fecioria, ba, din contră, o dezonorează. Nici atunci când cineva își stăpânește trupul, dar se mândrește cu aceasta, și la celelalte porunci nu ia aminte. Pentru că este o insultă să păstrăm virgine organele de protecție, dar să nu avem fecioare limba, vederea, auzul și mâinile; sau să le avem pe toate acestea fecioare, dar inima să se destrăbălеze cu mândria și mânia. Acela care vrea să nu știrbească valoarea castității să-și aibă toate simțurile sale curate și inexpugnabile – așa cum închid corăbierii corăbiile din toate părțile – pentru ca păcatul să nu găsească loc pe unde să se strecoare înăuntru. Pe cei cu viață superioară îi pândesc greșeli tot mai mari, pentru că cel rău dușmănește mai mult pe cel cu adevărat bun. Prin urmare, mulți au crezut că prin castitate se înțelege doar stăpânirea poftelor carnale și au neglijat celelalte porunci; aceștia au greșit"[27].

Aceste greșeli au apărut chiar în epoca post-apostolică, când mulți au început să se mândrească cu această virtute, fără a-și da seama că „Altul

[26] Metodiu de Olimp, *Scrieri*, studiu introd., trad., note și indici de Constantin Cornițescu, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. X, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1984, pp. 48-121.

[27] Metodiu de Olimp, *Scrieri*, pp. 113-114.

este cel ce i-a dat înfrânarea"[28]. Mai târziu, preluând ideea statornicită în tradiția filocalică referitoare la faptul că fecioria este darul lui Dumnezeu, Sfântul Ioan Scărarul (†649) insistă asupra faptului că

> „cei care au dobândit fecioria să nu socotească că au câștigat-o prin propriile forțe, căci este un lucru imposibil ca cineva să-și biruiască firea. Când a fost învinsă firea, trebuie să vedem într-aceasta prezența unei puteri mai presus de fire. Este în afară de orice îndoială că cel mai mic este biruit de cel mai mare"[29].

Nu vom încheia acest capitol înainte de a arăta că entuziasmul pentru feciorie-castitate primise în mentalitatea creștină a primelor secole chiar forma supremei jertfe. Astfel, când se punea problema să fie violate, unele femei creștine preferau să-și ia viața în locul necinstirii și rușinii. Sfântul Ambrozie, de pildă, aduce elogii Sfintei Pelaghia, care de bună voie s-a înecat pentru a nu fi violată. Deși nu toți dascălii Bisericii au acceptat această procedură în astfel de situații, multe dintre femeile creștine, în urma unui astfel de eroism moral, au intrat în ceata martirelor, înscriindu-și numele în calendarul sfinției creștine[30].

6. Prezența femeii în viața de har a Bisericii primare

Entuziasmul pentru feciorie s-a manifestat încă de pe timpul Sfinților Apostoli, când au luat ființă grupări ale fecioarelor și diaconițelor, care și-au dedicat viața dintru început fecioriei, renunțând la căsătorie. Și tot din perioada apostolică, castitatea a fost cultivat*ă* de grupările văduvelor *și* presbiterelor. Le vom vedea pe rând:

---

[28] Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXXVIII, 2; trad., note și indici de Dumitru Fecioru, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979, p. 66.

[29] Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, trad., introd. și note de †Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 303.

[30] Hristu Andrutsos, *Sistem de morală*, trad. de Ioan Lancrănjan și Ermis Mudopoulos, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1947, p. 189.

6.1. Fecioarele

La început fecioarele au trăit în sânul familiei din care făceau parte. Apoi s-au organizat în grupări, având ca și conducător pe clericul locului sau pe episcop. Cu timpul, intrarea în gruparea lor se făcea cu mare solemnitate, după ce depuneau votul castității. În secolul al IV-lea se introduce ceremonia afierosirii fecioarelor, odată cu depunerea votului castității. Prin canonul 44 al sinodului din Cartagina (419) se arată că fecioara își putea duce viața în casa părintească, sau încredințată unei văduve, dar mai recomandată era viețuirea fecioarelor în grup, îndeplinind diferite îndatoriri în cadrul comunității. Prin canonul 18, Sfântul Vasile cel Mare stabilește afierosirea fecioarelor la 16, 17 ani. Ele vor putea deveni monahii numai la 25 de ani, iar diaconițe la 40 de ani (can. 15 sinodul al IV-lea ecumenic și can. 40 Trulan).

Călcarea votului prin căsătorie se pedepsea cu excomunicarea. Legile imperiale protejau fecioarele consacrate, pedepsind cu moartea pe cei ce le răpeau și pe complicii lor, chiar dacă intenționau să se căsătorească cu ele[31].

6.2. Diaconițele

Asemenea fecioarelor, diaconițele existau încă din perioada apostolică (*Romani* 16, 1). După cum arată numele, ele erau femei evlavioase, care de bună voie se ofereau să-și depună întreaga lor pricepere și activitate în slujirea comunității ecleziale. Ele puteau trăi fie la casele lor, fie în grup sub supravegherea clerului. Prin canonul 15 al sinodului IV ecumenic se stabilește că numai de la vârsta de 40 de ani puteau fi consacrate ca diaconițe. Ele proveneau din categoria fecioarelor și văduvelor afierosite, cum a fost cazul diaconiței Olimpiada din Constantinopol.

6.3. Văduvele

Lăsat la cârma Bisericii din Efes, Timotei este sfătuit de Sfântul Apostol Pavel să „cinstească pe văduvele care sunt cu adevărat văduve". Iar dacă vreo văduvă are copii și nepoți, să-i învețe pe aceștia să-și respecte casa lor și să dea răsplată părinților. Cea cu adevărat văduvă și rămasă singură și-a pus nădejdea în Dumnezeu și stăruie în cereri și rugăciuni

[31] Liviu Stan, „Societăți religioase în Biserica veche", în *Studii Teologice*, București, an VIII (1956), nr. 1-2, pp. 112-113.

noaptea și ziua. Dar cea care trăiește în desfrânare a murit de vie. Poruncește-le și aceasta, pentru ca ele să fie la adăpost de orice învinuire.

> „Pentru ca o văduvă să fie înscrisă ca atare, ea trebuie să aibă cel puțin 60 de ani, să fi fost femeia unui singur bărbat, să aibă mărturie pentru faptele ei bune. Văduvele tinere să se mărite, să aibă copii, să-și vadă de casă și să nu-i dea potrivnicului niciun prilej de ocară. Dacă un credincios sau o credincioasă are (în îngrijire) văduve, să le stea în ajutor, pentru ca Biserica să nu fie împovărată, ci să le ajute pe cele cu adevărat văduve" (*1 Timotei* 5, 3-16).

Din cele de mai sus vedem că văduvele luând votul castității, puteau face parte din gruparea respectivă după împlinirea vârstei de 60 de ani, având mărturia și chezășia unei comportări demne. Mai târziu în această grupare puteau fi înscrise văduve la 50 de ani, apoi chiar la 40 de ani[32].

Prețuirea de care se bucurau văduvele este confirmată și de faptul că ele erau asimilate fecioarelor; realitate confirmată de Sfântul Ignatie Teoforul, care, în drumul său spre Roma în vederea martiriului, încheie epistola către smirneni cu cuvintele: „Îmbrățișez casele fraților mei, împreună cu soțiile și copiii și pe fecioarele cele numite văduve"[33].

Când Biserica va întemeia așezămintele de asistență socială numite *hirocomii* pentru ajutorarea văduvelor neputincioase și sărace, la conducerea acestora se aflau văduvele care făceau parte din gruparea respectivă a Bisericii. După ce Biserica a intrat în legalitate, văduvele au fost protejate de legile statului, care prevăd pedeapsa cu deportarea sau chiar cu moartea pentru cei ce ar răpi vreo văduvă. O altă lege din timpul lui Iustinian (sec. VI) prevedea că dacă răpitorii și complicii lor vor fi prinși de rudele văduvelor răpite, puteau fi omorâți. Printr-o lege dată de împărații Valentinian și Marcian, văduvelor li se asigura dreptul de a testa în mod valid bunuri, fie Bisericii, fie vreunui cleric, sau săracilor[34].

Odată cu apariția monahismului, multe văduve au îmbrăcat haina că-

[32] L. Stan, „Societăți religioase în Biserica veche", p. 110.

[33] Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*, XIII, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. I, trad., note și indici de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1979, p. 186.

[34] L. Stan, „Societăți religioase în Biserica veche", p. 111.

lugăriei, deși despre gruparea lor se știe că a rămas independentă în Bizanț până în secolul al V-lea.

La aceasta putem adăuga faptul că urmând recomandarea făcută văduviei (*1 Corinteni* 7, 7-8), s-a îndătinat în Biserică obiceiul ca femeile rămase de tinere văduve, să nu se mai recăsătorească. Iată, spre exemplificare, mărturia Sfântului Ioan Gură de Aur († 407) cu privire la mama sa, și la admirația păgânilor față de viața duhovnicească a creștinilor:

> „Mi-amintesc, spune el, că într-o zi, când eram tânăr, dascălul meu a lăudat-o pe mama mea înaintea unei asistențe numeroase. A întrebat – după cum îi era obiceiul – pe cei de lângă el, cine eram eu. I s-a răspuns că eram fiul unei văduve. M-a întrebat apoi pe mine, câți ani are mama mea și de câți ani e văduvă. I-am răspuns că de 40 de ani și că a pierdut pe tatăl meu la 20 de ani. Atunci Libaniu surprins a strigat, uitându-se la asistență: «Ah, ce femei se găsesc printre creștini!»”[35].

6.4. Presbiterele

Gruparea presbiterelor (bătrânelor) are origine apostolică, fiind pomenite de Sfântul Apostol Pavel în îndemnurile date episcopului Tit statornicit la Creta: „Bătrânele să fie, de asemenea, cu înfățișare de sfântă cuviință, nu clevetitoare, nu robite vinului mult; să învețe ce e bine, ca să îndrume pe cele tinere să-și iubească bărbații și copiii; să fie cuminți, curate, gospodine, bune, plăcute soților lor, așa încât cuvântul lui Dumnezeu să nu fie defăimat” (*Tit* 2, 3-5).

Mai târziu, dat fiind faptul că deveniseră „prea mândre și iubitoare de agoniseală”, sinodul de la Laodiceea din 343 interzice prin canonul 11 „a se așeza în Biserică cele ce se numesc presbitere, adică întâi stătătoare”. Misiunea lor a fost luată de către văduve și diaconițe.

[35] Ioan Gură de Aur, *Cuvânt către o văduvă*, trad., introd., indici și note de Dumitru Fecioru, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XXI, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1987, pp. 5-6.

7. Femeia creștină – mărturisitoare a lui Hristos „spre lauda măririi harului"

Dacă fecioria și castitatea, considerată martiriu al purității ca totală devoțiune (cu sufletul și cu trupul) față de Dumnezeu, mărturisirea lui Hristos prin jertfa propriei vieți, considerată martiriul roșu, este cea mai mare virtute, fiindcă reprezintă „cea mai mare poruncă din lege" (*Matei* 22, 37; *Deuteronom* 6, 5).

Ca virtute, iubirea specifică martiriului are un caracter teandric sau sinergic, fiindcă reprezintă iubirea, ca răspuns al iubirii lui Dumnezeu: „Noi îl iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit mai întâi pe noi și a trimis pe Fiul Său ca ispășire pentru păcatele noastre" (*1 Ioan* 4, 19, 10). Iubirea martirului pornește din credință ca împărtășire de Hristos (*1 Corinteni* 12, 3) prin asemănarea și participarea la jertfa Lui după cum spune Apostolul: „Căci spre aceasta ați fost chemați, că și Hristos a pătimit pentru voi, lăsându-vă pildă ca să pășiți pe urmele Lui" (*1 Petru* 2, 21), ceea ce înseamnă că „vi s-a dat pentru Hristos nu numai să credeți în El, ci și să pătimiți pentru El" (*Filipeni* 1, 29), „fiindcă nu este ucenic mai presus decât dascălul său, dar orice ucenic desăvârșit este ca dascălul său" (*Luca* 6, 40). Dacă L-au prigonit pe El, și pe ucenicii Lui îi vor prigoni (*Ioan* 15, 20).

Mărturisitorii lui Hristos, identificându-se cu Patimile Lui, au simțit că Hristos este „Cel ce aduce și Cel ce Se aduce și Cel ce primește", că sunt biruitori nu prin forțele proprii, ci prin iubirea și puterea lui Hristos cel înviat care face să rodească harul Sfântului Duh prin lepădarea de sine, luarea crucii și bucuria de a se simți încununați de o slavă veșnică. Ei au simțit și au înțeles sublimul paradox al bucuriei în jertfa propriei vieți, fiindcă s-au împărtășit de harul dragostei lui Hristos: vie, lucrătoare și roditoare asemenea celei dintre viță și mlădiță (*Ioan* 15, 1-5), încât au considerat o învrednicire și cinstire din partea lui Dumnezeu că pot depune mărturia credinței lor.

Astfel de mărturisitori ai iubirii față de Hristos au fost din toate categoriile sociale, fără deosebire dintre bărbat și femeie. Urmărind *Actele Martirice*[36] vom vedea mai multe situații în care femeile, asemenea băr-

[36] *Actele Martirice*, studiu introd., trad., note și comentarii de Ioan Rămureanu, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XI, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

baților, au afirmat prin iubirea specifică martiriului, credința mărturisitoare, curajul de neclintit, răbdarea de stâncă, fermitatea caracterului, pacea și bucuria ca rod și lucrare a Sfântului Duh. Astfel, se spune că „o oarecare femeie, Agatonica[37], cunoscând că chemarea este cerească, a ridicat îndată glasul, spunând: „Cina aceasta a fost pregătită și pentru mine; căci trebuie să iau și eu parte spre a mânca la această slăvită cină". Iar poporul striga zicând: „Fie-ți milă de copilul tău!". A zis, însă, fericita Agatonica: „Are pe Dumnezeu Cel ce poate să-l ocrotească, fiindcă El este păzitorul tuturor. Iar eu pentru aceasta sunt aici". Și, dezbrăcându-și hainele, veselă, sa întins singură pe lemn. Și astfel și-a dat sufletul și sa săvârșit împreună cu sfinții ale căror moaște, luându-le în ascuns creștinii, leau păstrat spre slava lui Dumnezeu și pentru lauda Martirilor Săi" (*Martiriul Sfintei Agatonica* 42, 44, 47).

Despre Blandiana[38], o tânără sclavă de numai 16 ani, *Actele Martirice* spun că „trecând și ea prin toate luptele, bucurându-se și veselindu-se de sfârșitul ei, ca și cum era chemata la ospățul de nuntă și nu spre a fi aruncată fiarelor" (*Martirii de la Lyon* 1, 55).

Ne vom referi în continuare la martiriul Sfintelor Perpetua și Felicitas[39], care au pătimit pentru Hristos la 7 martie 203 la Cartagina, împreună cu alți patru tineri creștini în timpul împăratului Septimiu Sever (191-211). *Actele Martirice* pomenesc pe trei surori: Agapi, Irina și Hiona[40], care au suferit mucenicia la Tesalonic, la 1 aprilie 304, în timpul persecuției inițiată de împăratul Maximian Galeriu (293-311). Aceste „trei femei împodobite fiind cu virtuți și credincioase învățăturilor evanghelice, părăsesc patria, neamul, averea și locuința din dragoste față de Dumnezeu, în așteptarea bunătăților cerești, fug de persecutori și se suie pe un munte înalt. Și acolo petreceau în rugăciuni, cu trupul alipit de înălțimea muntelui, iar cu sufletul viețuiai în ceruri. Fiind deci arestate din acel loc, au fost aduse de către magistrat în fața persecutorului, ca să împlinească toate poruncile, iubind până la moarte pe Domnul Cel ce le-a încoronat cu cununa nemuririi. Aducându-le înaintea procurorului și nevoind ele să jertfească zeilor, au fost condamnate la foc, pentru ca

[37] *Actele Martirice*, p. 169.
[38] *Actele Martirice*, p. 70.
[39] *Actele Martirice*, pp. 112-125.
[40] *Actele Martirice*, pp. 197-203.

ele, care au crezut în Dumnezeu, să preamărească tot timpul pe Dumnezeu, cel ce dăruiește harul Său" (I, 2-3; II, 1-4).

După ce sfintele Agapi și Hiona s-au săvârșit prin foc, în ziua următoare fiind adusă din nou Sfânta Irina, Guvernatorul a acuzat-o că ea a păstrat în ziua judecății „multe pergamente, cărți, tablete și codice din scrierile creștine" (V, 1). Întrebată: „cine te-a îndemnat să păstrezi până în ziua de azi aceste scrieri pierzătoare?", Irina răspunde: „Dumnezeu Cel atotputernic, Cel care ne-a poruncit să-l iubim până la moarte. Din pricina Lui, noi n-am îndrăznit să-l trădăm, ci am voit mai degrabă să fim arse de vii sau să pătimim orice s-ar întâmpla decât să le predăm" (V, 3-4). Guvernatorul o condamnă să fie arsă de vie ca și surorile ei mai mari, dar înainte va fi dusă într-o casă de desfrâu din Tesalonic, însă prin harul Sfântului Duh care a ocrotit-o și a păzit-o curată pentru Dumnezeu, stăpânul tuturor, nimeni n-a îndrăznit să se atingă de ea, sau să caute să-i spună nici măcar vreun cuvânt de rușine" (VI, 2). Apoi guvernatorul a poruncit să fie arsă de vie, ca și cele două surori înaintea ei (VI, 3). Luând-o soldații, au dus-o pe un loc înalt și, aprinzând ei un rug mare, au poruncit să fie aruncată în foc. Iar Sfânta Irina, cântând psalmi și preamărind pe Dumnezeu, s-a aruncat singură în foc și astfel s-a săvârșit" (VII, 1-2). Astfel, „în locul dușmanilor văzuți, erau învinși vrăjmașii cei nevăzuți, uneltele cele nevăzute ale demonilor erau date focului de femei curate și minunate, pline de Duhul Sfânt".

Din cele până aici tratate vedem că pe lângă feciorie și castitate care definesc martiriul alb al sfințeniei vieții, harul lui Dumnezeu și-a arătat din plin prezența sfințitoare spre viața cea adevărată a femeii creștine și prin martiriul roșu al sângelui, eternizându-i numele în calendarul vieții creștine ca mărturisitoare a lui Hristos sau martiră pentru Hristos, ca forma cea mai înaltă a iubirii față de Dumnezeu „spre lauda măririi harului Său".

8. Evanghelia harului în viața socială a primelor secole creștine

Am deschis prezenta lucrare cu un capitol referitor la situația femeii în antichitatea greco-romană precreștină. Încheiem cu o succintă prezentare referitoare la contribuția pe care a adus-o Evanghelia harului în aceeași societate greco-romană în primele secole creștine.

Și anume, nefiind instituție de stat cu drepturi sociale, juridice și po-

litice, Biserica lui Hristos nu a putut schimba oficial ordinea socială existentă în acel timp în istorie (sclavagismul), dar prin sfințenia vieții credincioșilor ei a revoluționat de-a dreptul mentalitatea, comportamentul și implicit atitudinea față de condiția umană: de viața concretă a omului, de soarta lui, de aspirațiile și de eșecurile lui. Bunăoară, sclavul Onisim din Epistola Sfântului Apostol Pavel, rămâne pentru Filimon, stăpânul său, tot sclav, dar prin încreștinarea amândurora, atitudinea și relația dintre ei se schimbă radical, în sensul că Onisim devine pentru Filimon „frate preaiubit" (*charissimus frater – Filimon* 1, 16), ceea ce înseamnă cu totul altceva sub aspectul relației dintre stăpân și sclav.

Această radicală schimbare de atitudine, realizată pe plan duhovnicesc prin harul sfințitor, va avea consecințe și se va impune pe plan social, juridic și politic, pe măsură să transforme mentalitatea, comportamentul, relațiile sociale și politice. Așa, bunăoară, făcându-se referire la primul bazileu creștin, s-a arătat că opera Sfântului Constantin „a avut trăsături umanitare insuflate de creștinism"[41]. Astfel, privită alături de bărbat, soțul ei, sau raportându-se la viața lui, femeia creștină, fie matroană sau sclavă, a intrat în atenția legislației bizantine mai ales sub aspect moral – social. Bunăoară, același bazileu Constantin a condamnat adulterul, îngreunând prin lege desfacerea căsătoriei, și a demolat trei temple păgâne în care se practica prostituția sacră[42].

Apoi, cu multă dârzenie a condamnat Constantin desfrâul, dispunând în caz de adulter condamnarea la moarte deopotrivă a sclavului și a matroanei, indiferent dacă sclavul era străin sau dacă aparținea respectivei matroane. În același context, pentru consolidarea vieții familiale, stăpânii erau obligați să-și stăpânească sclavii iar Biserica să sfințească, fără nicio oprelişte căsătoria acestora. Impulsionat de duhul tradiției apostolice, primul bazileu creștin a deschis o largă perspectivă umanizării situației sclavilor, interzicând marcarea sclavilor cu fierul roșu pe față, precum și răstignirea lor; iar stăpânul care, maltratându-i pe sclavi, le determina moartea, era considerat ucigaș. Mai mult, s-a recunoscut cetățenia sclavilor pe care îi elibera Biserica sau clericii[43].

[41] Dumitru Tudor, *Figuri de împărați romani*, vol. III, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, p. 83.

[42] Vasile Muntean, *Istoria creștină generală*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 137.

[43] Ioan G. Coman, „Lupta Sfinților Părinți împotriva sclaviei", în *Studii Teologice*, București, an V (1953), nr. 3-4, p. 185.

În contextul acestei abordări umaniste, creștinii, fie bogați, fie mai puțin înstăriți, eliberau pe sclavi mai ales cu prilejul convertirii sau al primirii Sfântului Botez. Spre exemplu, printre alți protagoniști, Melania, mare proprietară de sclavi, devenită creștină a eliberat 8.000 de sclavi. Aceasta eliberare se făcea public în biserici, în fața clerului și poporului, iar Constantin nu numai că le-a aprobat prin Lege, ci a acordat sclavilor cetățenia romană, fapt de neimaginat până la el. Pe temeiul acestei ambianțe de umanism creștin promovat și adâncit de Biserici, putea împăratul Teodosie, la sfârșitul secolului IV să se declare împotriva sclaviei, în numele lui Hristos[44].

În sfârșit, referitor la umanismul pe care l-a promovat Evanghelia harului în viața socială a primelor secole creștine, s-a evidențiat faptul că

> „solidaritatea creștinilor era fără egal; comunitatea își lua asupra ei sarcina întreținerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor și îi răscumpăra pe cei căzuți în mâinile piraților. În timpul epidemiilor și asediilor orașelor, creștinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniți și îi îngropau pe cei morți. Pentru toți dezrădăcinații Imperiului, pentru mulțimile suferinde de singurătate, pentru victimele alienării culturale și sociale, Biserica era singura speranță de a dobândi o identitate, de a găsi sau de a regăsi o semnificație existenței. Deoarece nu existau bariere – sociale, rasiale, intelectuale – oricine putea să devină membru al acestei societăți optimiste, în care un cetățean influent, demnitar al Imperiului, se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. E foarte probabil că nici o altă societate istorică nu a cunoscut un echivalent al acestei egalități, al carității și iubirii fraterne pe care le-au trăit comunitățile creștine din primele patru secole"[45].

În **concluzie**, emancipată de sub milenarul ei jug, femeia creștină a primit un statul radical schimbat în viața socială, precum și în Biserică, „spre lauda măririi harului".

---

[44] Dumitru Popescu, *Hristos. Biserică. Societate*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 29.

[45] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 398-399.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 76-106

DINCOLO DE NEUTRALITATE: FUNDAMENTE TEOLOGICE ALE FAMILIEI ÎN DIALOG CRITIC CU LIBERALISMUL RAWLSIAN

Pr. Prof. Univ. Dr. Ovidiu Panaite
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia

Abstract
This study examines the relationship between John Rawls's political liberalism and the Orthodox theological understanding of the family, focusing on the anthropological assumptions underlying contemporary debates on family, community, and the common good. While Rawlsian liberalism seeks to establish a framework of justice based on political neutrality and respect for plural conceptions of the good, it nevertheless recognizes the family as an indispensable institution for the formation of citizens and the transmission of a sense of justice. This recognition raises a fundamental question: how can the formative role of the family be justified within a framework that seeks to remain neutral regarding competing moral and religious worldviews? The study addresses this question through a comparative and interdisciplinary methodology situated at the intersection of political philosophy and Orthodox theology. It analyzes Rawls's theory of justice, the communitarian critiques advanced by Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, and G. A. Cohen, and the Orthodox understanding of the person as developed in biblical, patristic, and contemporary theological sources. The research argues that the formative function attributed to the family presupposes anthropological and moral commitments that

cannot be fully explained by procedural neutrality alone. In contrast, Orthodox anthropology, grounded in the concept of the person as communion, offers a more coherent account of the family as a community of love, responsibility, and moral formation. The article concludes that the family represents a crucial point at which the limits of liberal neutrality become visible and where the Orthodox concept of personhood provides valuable resources for understanding the relationship between freedom, community, and the common good in contemporary society.

Keywords
Political liberalism, John Rawls, Orthodox theology, personhood, communitarianism

1. Introducere

Familia reprezintă una dintre instituțiile fundamentale ale existenței umane, constituind deopotrivă spațiul primar al formării persoanei, cadrul transmiterii valorilor culturale și religioase și mediul în care se dezvoltă primele forme ale solidarității sociale. Cu toate acestea, în contextul transformărilor culturale și sociale din ultimele decenii, familia a devenit obiectul unor dezbateri intense atât în filosofia politică, cât și în sociologie, drept, teologie și etică publică. Procese precum secularizarea, individualizarea, mobilitatea socială crescută, redefinirea identităților colective și pluralizarea concepțiilor despre viața bună au determinat reevaluarea statutului și funcțiilor familiei în societățile contemporane[1]. În acest context, întrebările privind fundamentul normativ al familiei, rolul acesteia în formarea morală a persoanei și raportul său cu instituțiile statului au dobândit o importanță deosebită.

Dezbaterea contemporană privind familia este inseparabilă de dezvoltarea liberalismului politic modern. Începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea, teoria liberală a încercat să ofere un cadru normativ capabil să gestioneze diversitatea crescândă a convingerilor religioase,

[1] John R. Wallach, „Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory", în *Political Theory*, XV (1987), nr. 4, pp. 581-584; Ovidiu Panaite, „From John Rawls' Distributive Justice to Amartya Sen's Plurality of Social Universes", în *Teologia*, an XXII (2018), nr. 4 (77), pp. 72-82.

morale și culturale caracteristice societăților democratice[2]. În acest sens, contribuția lui John Rawls ocupă un loc central. Prin teoria sa a „dreptății ca echitate" (justice as fairness), Rawls urmărește identificarea unor principii de justiție acceptabile pentru cetățeni care aderă la concepții diferite și chiar incompatibile despre binele uman. Societatea democratică este astfel concepută ca un spațiu al cooperării între persoane libere și egale, în care instituțiile politice trebuie să rămână neutre față de doctrinele morale și religioase concurente[3]. Această neutralitate constituie una dintre caracteristicile definitorii ale liberalismului politic contemporan și unul dintre fundamentele pluralismului democratic.

Totuși, aplicarea principiului neutralității ridică numeroase dificultăți atunci când este analizată instituția familiei. Deși liberalismul rawlsian evită fundamentarea politică a societății într-o anumită concepție metafizică sau religioasă asupra omului, familia continuă să fie considerată indispensabilă pentru formarea cetățenilor și pentru transmiterea simțului dreptății necesar funcționării unei societăți democratice stabile[4]. Apare astfel o tensiune teoretică semnificativă: dacă statul trebuie să rămână neutru față de diferitele concepții despre bine, în ce măsură poate justifica rolul formativ al familiei fără a presupune implicit o anumită antropologie și o anumită viziune morală asupra persoanei?[5] Această problemă a fost sesizată atât de criticii comunitarieni ai lui Rawls, cât și de numeroși autori preocupați de relația dintre comunitate, tradiție și identitate morală[6].

Criticile formulate de gânditori precum Alasdair MacIntyre, Michael Sandel sau Charles Taylor au evidențiat faptul că persoana umană nu

---

2 Brooke Ackerly, „John Rawls: An Introduction", în *Perspectives on Politics*, IV (2006), nr. 1, pp. 75-77.

3 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, „John Rawls", substantive revision, 2025, secțiunile „Political Liberalism: Legitimacy and Stability within a Liberal Society" și „Justice as Fairness: Justice within a Liberal Society"; B. Ackerly, „John Rawls: An Introduction", pp. 75-80.

4 John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 258-265; B. Ackerly, „John Rawls", pp. 75-78.

5 Alan Thomas, „Cohen's Critique of Rawls: A Double Counting Objection", în *Mind*, CXX (2011), nr. 480, pp. 1100-1104; *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, „John Rawls", 2025, secțiunea „Political Liberalism: Legitimacy and Stability within a Liberal Society".

6 John R. Wallach, „Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory", în *Political Theory*, XV (1987), nr. 4, pp. 581-587.

poate fi înțeleasă exclusiv ca subiect autonom al alegerilor individuale, ci trebuie analizată în interiorul rețelelor de relații, tradiții și comunități care îi modelează identitatea[7]. Din această perspectivă, familia apare nu doar ca o instituție juridică sau socială, ci ca un spațiu constitutiv al devenirii umane. În mod particular, reflecția teologică ortodoxă oferă o viziune profund relațională asupra persoanei și a comunității, în cadrul căreia familia este înțeleasă ca expresie a comuniunii dintre persoane și ca loc privilegiat al formării spirituale și morale[8]. Această perspectivă permite depășirea opoziției simplificate dintre individ și colectivitate, propunând o antropologie centrată pe relație, comuniune și responsabilitate reciprocă.

Necesitatea prezentului studiu derivă tocmai din insuficienta explorare a dialogului dintre liberalismul politic rawlsian și antropologia ortodoxă a familiei. Deși există numeroase cercetări dedicate teoriei dreptății a lui Rawls și numeroase lucrări teologice consacrate familiei creștine, intersecția dintre aceste două domenii a fost abordată relativ limitat, mai ales în spațiul teologic ortodox[9]. În plus, provocările culturale actuale impun o reevaluare a modului în care Biserica poate participa la dezbaterile publice despre familie fără a se limita la o poziție exclusiv defensivă sau apologetică. În acest sens, dialogul critic cu liberalismul contemporan poate contribui la articularea unei reflecții teologice capabile să ofere răspunsuri relevante pentru societatea pluralistă actuală.

Ipoteza de lucru a cercetării este aceea că, deși liberalismul politic rawlsian încearcă să fundamenteze coeziunea socială prin neutralitatea statului față de concepțiile concurente despre bine, funcția formativă atribuită familiei presupune implicit o antropologie și o viziune morală care nu pot fi justificate exclusiv prin proceduri neutre. În acest context, antropologia ortodoxă a persoanei oferă resurse conceptuale capabile să

[7] Răzvan Samoilescu, „Critici comunitariene la teoria rawlsiană a dreptății ca fairness", în *Sfera Politicii*, nr. 150, pp. 1-5; J. R. Wallach, „Liberals, Communitarians", pp. 582-590.

[8] Pentru fundamentele antropologiei relaționale ortodoxe, vezi: Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2003, pp. 273-291; Ioannis Zizioulas, *Being as Communion*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1985, pp. 15-49.

[9] O. Panaite, „From John Rawls' Distributive Justice", pp. 75-80; Martha C. Nussbaum, „Conversing with the Tradition: John Rawls and the History of Ethics", în *Ethics*, CIX (1999), nr. 2, pp. 424-427.

fundamenteze mai coerent rolul familiei în formarea persoanei și în promovarea binelui comun.

Din punct de vedere metodologic, cercetarea utilizează o abordare interdisciplinară, situată la intersecția dintre filosofia politică și teologia ortodoxă. Analiza se bazează pe metoda hermeneutică și comparativă, prin examinarea principalelor texte ale lui John Rawls și ale criticilor săi comunitarieni, precum și a surselor biblice, patristice și teologice relevante pentru înțelegerea ortodoxă a familiei. Totodată, sunt valorificate contribuții recente din domeniul filosofiei politice, al eticii sociale și al teologiei contemporane, cu scopul de a evidenția convergențele, diferențele și limitele fiecărei perspective. Prin această metodologie, studiul urmărește nu doar o evaluare critică a liberalismului rawlsian, ci și formularea unei contribuții constructive la reflecția contemporană asupra familiei, persoanei și binelui comun.

2. Familia în arhitectura liberalismului rawlsian

2.1. Justiția ca *fairness*

Puține teorii politice au influențat atât de profund reflecția contemporană asupra dreptății precum concepția elaborată de John Rawls în lucrarea *A Theory of Justice* (1971). Într-un context intelectual dominat de utilitarism și de încercările de a fundamenta ordinea politică prin calculul intereselor individuale, Rawls propune o alternativă normativă centrată pe ideea de echitate (*fairness*), încercând să identifice principiile unei societăți juste care să poată fi acceptate de cetățeni liberi și egali. În centrul acestui demers se află convingerea că instituțiile politice și sociale trebuie organizate astfel încât să respecte demnitatea fiecărei persoane și să garanteze condiții echitabile de cooperare socială[10].

Pentru a evita influența intereselor particulare asupra stabilirii principiilor dreptății, Rawls introduce celebrul experiment mental al „poziției originare" (*original position*). Aceasta nu reprezintă un eveniment istoric real, ci o construcție teoretică menită să evidențieze condițiile unei alegeri imparțiale. În poziția originară, participanții sunt considerați persoane raționale și libere, chemate să stabilească principiile fundamentale

[10] B. Ackerly, „John Rawls", pp. 75-77; M. C. Nussbaum, „Conversing with the Tradition", pp. 424-426.

care vor organiza societatea. Caracterul inovator al acestui model constă în faptul că deliberarea nu pornește de la situația concretă a indivizilor, ci de la o condiție de egalitate radicală între aceștia[11].

Imparțialitatea este asigurată prin intermediul unui al doilea concept fundamental, și anume „vălul ignoranței" (*veil of ignorance*). Sub acest văl, participanții nu cunosc informații esențiale despre propria persoană: statutul social, averea, nivelul de educație, apartenența religioasă, sexul, etnia, talentele naturale sau poziția pe care o vor ocupa în societate. Ei nu știu dacă vor aparține unei majorități privilegiate sau unei minorități vulnerabile. Tocmai această necunoaștere îi obligă să aleagă principii care să protejeze interesele tuturor, inclusiv ale celor mai puțin avantajați. În viziunea lui Rawls, dreptatea nu trebuie construită din perspectiva privilegiului, ci din perspectiva posibilității de a ocupa orice poziție în cadrul comunității politice[12].

Din această procedură rezultă cele două principii ale dreptății, considerate de Rawls fundamentul unei societăți echitabile. Primul principiu afirmă că fiecare persoană trebuie să beneficieze de un sistem egal de libertăți fundamentale compatibil cu libertățile tuturor celorlalți. Aceste libertăți includ libertatea conștiinței, libertatea religioasă, libertatea de exprimare, libertatea politică și protecția juridică a persoanei. Cel de-al doilea principiu reglementează distribuția avantajelor sociale și economice. Potrivit acestuia, inegalitățile sunt admisibile numai dacă produc beneficii reale pentru cei mai puțin avantajați membri ai societății și dacă funcțiile și pozițiile sociale sunt accesibile tuturor în condiții autentice de egalitate a șanselor[13].

Aceste două principii exprimă încercarea lui Rawls de a reconcilia două valori fundamentale ale modernității politice: libertatea și egalitatea. Dreptatea nu este înțeleasă exclusiv ca protejare a libertăților individuale și nici exclusiv ca egalizare a condițiilor sociale, ci ca realizare a unui echilibru între autonomia persoanei și responsabilitatea față de cei mai vulnerabili membri ai comunității. În această privință, teoria rawl-

[11] B. Ackerly, „John Rawls", pp. 77-78; *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, „John Rawls", secțiunea „Original Position".

[12] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, „John Rawls", secțiunea „The Original Position and the Veil of Ignorance".

[13] B. Ackerly, „John Rawls", pp. 78-80; M. C. Nussbaum, „Conversing with the Tradition", pp. 426-429.

siană poate fi interpretată ca una dintre cele mai elaborate încercări de a fundamenta moral instituțiile unei democrații constituționale moderne.

2.2. Rolul familiei

Deși atenția exegeților s-a concentrat adesea asupra conceptelor de poziție originară și dreptate distributivă, un aspect deosebit de important al teoriei rawlsiene îl constituie statutul acordat familiei. Contrar unor interpretări simplificatoare care identifică liberalismul exclusiv cu individualismul, Rawls recunoaște explicit faptul că societatea nu poate funcționa fără instituții intermediare capabile să formeze persoanele și să transmită valorile necesare cooperării sociale. Între aceste instituții, familia ocupă un loc privilegiat[14].

În concepția sa, familia face parte din ceea ce el numește „structura de bază a societății" (*basic structure of society*), alături de constituție, sistemul juridic, economia și celelalte instituții fundamentale care modelează distribuția drepturilor, obligațiilor și oportunităților sociale. Structura de bază reprezintă principalul obiect al dreptății, deoarece influențează decisiv șansele de viață ale indivizilor și posibilitățile lor de dezvoltare personală. Familia nu este privită doar ca o realitate privată, ci ca o instituție cu efecte publice semnificative asupra formării viitorilor cetățeni[15].

Importanța familiei derivă în primul rând din funcția sa educativă. Rawls consideră că simțul dreptății nu apare spontan, ci este cultivat prin procese complexe de socializare și educație. Copilul învață treptat să respecte reguli, să recunoască drepturile celorlalți și să participe la forme de cooperare bazate pe reciprocitate. Primele experiențe ale acestei învățări au loc în interiorul familiei, care devine astfel mediul primar al dezvoltării morale. În lipsa unei astfel de formări, instituțiile democratice nu ar putea funcționa stabil, deoarece ar lipsi dispoziția interioară a cetățenilor de a respecta principiile dreptății[16].

Mai mult decât atât, familia contribuie la formarea identității civice a

[14] John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 257-265; B. Ackerly, „John Rawls", pp. 78-79.

[15] John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1999, pp. 6-10, 257-263; *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, „John Rawls", secțiunea „The Basic Structure as Subject".

[16] J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 405-429 (capitolul dedicat dezvoltării simțului dreptății); B. Ackerly, „John Rawls", pp. 79-80.

individului. Cetățeanul rawlsian nu este conceput exclusiv ca agent economic sau actor politic, ci ca persoană capabilă să participe la viața publică într-un mod rezonabil și responsabil. Educația familială facilitează dezvoltarea capacității de cooperare, a respectului față de pluralism și a disponibilității de a accepta reguli comune chiar și atunci când acestea nu coincid integral cu propriile preferințe. Din această perspectivă, familia reprezintă una dintre condițiile de posibilitate ale ordinii democratice însăși.

Prin urmare, deși liberalismul politic pune accent pe libertățile individuale, el nu poate ignora dimensiunea comunitară a existenței umane. Familia apare ca un spațiu indispensabil pentru transmiterea valorilor care fac posibilă funcționarea unei societăți juste. Această observație va deveni deosebit de importantă atunci când vom analiza critic raportul dintre neutralitatea liberală și fundamentele morale ale vieții sociale[17].

2.3. Tensiunea internă: neutralitatea versus formarea morală

Recunoașterea rolului esențial al familiei generează însă una dintre cele mai interesante tensiuni ale liberalismului rawlsian. Pe de o parte, teoria lui Rawls afirmă că statul trebuie să rămână neutru față de diferitele concepții religioase, filosofice și morale despre binele uman. Într-o societate caracterizată de pluralism rezonabil, autoritatea politică nu poate privilegia o anumită viziune asupra sensului vieții fără a compromite libertatea cetățenilor. Neutralitatea apare astfel ca o condiție a legitimității democratice[18].

Pe de altă parte, aceeași teorie presupune existența unor cetățeni capabili să interiorizeze și să respecte principiile dreptății. Or, această interiorizare nu este rezultatul unei proceduri abstracte, ci al unor procese concrete de formare morală desfășurate în familie, în comunitate și în alte instituții sociale. Familia transmite inevitabil valori, convingeri și modele de viață care nu sunt neutre din punct de vedere moral. Ea formează caracterul, cultivă virtuți și propune anumite interpretări ale

[17] M. C. Nussbaum, „Conversing with the Tradition", pp. 428-431; J. R. Wallach, „Liberals, Communitarians", pp. 586-590

[18] J. Rawls, *Political Liberalism*, pp. 36-38, 133-172; *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, „John Rawls", secțiunea „Political Liberalism: Legitimacy and Stability within a Liberal Society".

binelui uman. În acest sens, familia nu poate fi redusă la o simplă instituție procedurală[19].

Această dificultate a fost sesizată de numeroși critici comunitarieni ai lui Rawls. Michael Sandel, Alasdair MacIntyre și alți autori au argumentat că identitatea persoanei este constituită de relațiile și tradițiile în care aceasta este inserată, iar nu de o autonomie abstractă separată de orice context comunitar. Din această perspectivă, concepția liberală riscă să subestimeze tocmai acele realități sociale care fac posibilă existența cetățeanului democratic[20].

Problema devine și mai evidentă în cazul familiei. Dacă aceasta este responsabilă pentru transmiterea simțului dreptății și pentru formarea cetățeanului, atunci ea trebuie să se sprijine pe anumite convingeri despre persoană, relație, responsabilitate și binele comun. Însă aceste convingeri depășesc cadrul strict procedural al neutralității politice. În consecință, liberalismul rawlsian pare să depindă de resurse morale și culturale pe care nu le poate genera singur și pe care le preia din tradițiile comunitare existente. Această observație nu anulează valoarea teoriei lui Rawls și nici contribuția sa la gândirea politică modernă. Ea indică însă existența unei tensiuni structurale între idealul neutralității și necesitatea formării morale a persoanei. Tocmai această tensiune va constitui punctul de plecare pentru dialogul critic dintre liberalismul politic și antropologia ortodoxă a familiei, dialog în care problema persoanei și a comuniunii va ocupa un loc central.

3. Criticile comunitariene și problema persoanei

Dacă teoria dreptății elaborată de John Rawls a reprezentat una dintre cele mai influente construcții ale filosofiei politice contemporane, ea a generat în același timp un amplu val de reacții critice. Dintre acestea, criticile comunitariene ocupă un loc aparte, deoarece nu contestă doar anumite concluzii ale liberalismului, ci însăși antropologia pe care acesta se sprijină. În centrul dezbaterii se află întrebarea fundamentală: ce este

[19] J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 405-429; B. Ackerly, „John Rawls", pp. 79-80.

[20] Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 49-65; Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, pp. 204-225; R. Samoilescu, „Critici comunitariene", pp. 2-5.

persoana umană? Este ea, înainte de toate, un individ autonom care își alege liber valorile și scopurile existenței sau este o ființă constituită de relațiile, tradițiile și comunitățile din care face parte?

Pentru gânditorii comunitarieni, problema nu privește exclusiv organizarea instituțiilor politice, ci modul în care este înțeleasă natura umană. Ei susțin că liberalismul modern tinde să conceapă persoana într-un mod excesiv de abstract, desprinzând-o de contextul său istoric, cultural și moral. În consecință, critica comunitariană devine, în esență, o critică a individualismului modern și o încercare de recuperare a dimensiunii comunitare a existenței umane. Această dezbatere este deosebit de relevantă pentru tema familiei, deoarece modul în care definim persoana determină și modul în care înțelegem relațiile familiale, educația morală și transmiterea valorilor între generații.

3.1. Alasdair MacIntyre: tradiție, virtuți și comunitate morală

Printre cei mai influenți critici ai liberalismului contemporan se numără Alasdair MacIntyre, a cărui lucrare *After Virtue* a marcat profund dezbaterea filosofică din ultimele decenii. Pentru MacIntyre, una dintre marile erori ale modernității constă în încercarea de a construi o moralitate independentă de tradițiile istorice și de comunitățile concrete în care oamenii trăiesc. Critica sa se îndreaptă împotriva proiectului iluminist de fundamentare universală a moralei și, implicit, împotriva formelor de liberalism care presupun existența unui individ capabil să își definească identitatea în afara oricărei apartenențe comunitare[21].

În concepția lui MacIntyre, ființa umană nu poate fi înțeleasă ca un agent izolat, ci ca participant la o istorie și la o tradiție care îi oferă criteriile de interpretare a propriei existențe. Omul este întotdeauna purtătorul unei moșteniri culturale și morale, iar identitatea sa se formează prin integrarea într-o narațiune comunitară. Întrebarea „cine sunt eu?" nu poate primi un răspuns independent de întrebarea „din ce tradiție fac parte?". Persoana este astfel definită prin relațiile sale, prin apartenențele sale și prin participarea la o comunitate care îi transmite sens și orientare morală[22].

Această perspectivă conduce la revalorizarea conceptului aristotelic

[21] A. MacIntyre, *After Virtue*, pp. 51-78

[22] A. MacIntyre, *After Virtue*, pp. 204-225, 216-221; J. R. Wallach, „Liberals, Communitarians", pp. 584-586.

de virtute. Pentru MacIntyre, virtuțile nu reprezintă simple preferințe individuale sau reguli exterioare impuse comportamentului uman, ci dispoziții stabile care permit realizarea binelui personal și comunitar. Virtuțile se formează prin educație, exercițiu și participare la practici sociale comune. Ele presupun existența unor comunități capabile să transmită standarde morale și modele de viață considerate demne de urmat. În acest sens, în logica argumentului lui MacIntyre, familia poate fi interpretată ca una dintre comunitățile privilegiate ale formării virtuților, deoarece oferă cadrul în care persoana învață responsabilitatea, solidaritatea, fidelitatea și grija față de celălalt[23].

Din perspectiva lui MacIntyre, comunitatea morală precedă individul autonom imaginat de liberalism. O societate nu poate supraviețui doar prin proceduri juridice și reguli instituționale, ci are nevoie de tradiții vii care să transmită sensul binelui comun. În lipsa acestora, libertatea riscă să se transforme într-un simplu exercițiu al preferințelor individuale, iar viața morală să se fragmenteze într-o multitudine de opțiuni incompatibile. Tocmai această critică va deveni deosebit de importantă pentru reflecția teologică ortodoxă, care înțelege persoana nu ca existență autosuficientă, ci ca realitate constituită prin comuniune[24].

3.2. Michael Sandel și critica „sinelui neîmpovărat"

Dacă MacIntyre critică liberalismul din perspectiva tradiției și a virtuților, Michael Sandel concentrează atenția asupra conceptului de persoană implicat în teoria rawlsiană a dreptății. În lucrarea *Liberalism and the Limits of Justice*, Sandel argumentează că modelul antropologic utilizat de Rawls presupune existența unui „sine neîmpovărat" (*unencumbered self*), adică a unui individ care există anterior scopurilor, valorilor și apartenențelor sale comunitare[25].

Potrivit lui Sandel, în poziția originară imaginată de Rawls, persoanele sunt separate de toate caracteristicile care le definesc concret: fami-

[23] A. MacIntyre, *After Virtue*, pp. 186-203; R. Samoilescu, „Critici comunitariene", pp. 3-4.

[24] A. MacIntyre, *After Virtue*, pp. 236-263; J. R. Wallach, „Liberals, Communitarians", pp. 586-590.

[25] M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 11-27, 53-65; R. Samoilescu, „Critici comunitariene", pp. 2-3.

lie, tradiție, religie, cultură, apartenență socială sau experiență istorică. Această abstracție metodologică urmărește să garanteze imparțialitatea deliberării, însă produce și o imagine problematică a persoanei umane. Individul apare ca un agent capabil să își aleagă liber toate scopurile existenței sale, fără a fi constituit în mod semnificativ de relațiile și comunitățile din care provine[26].

Sandel nu contestă utilitatea analitică a unei asemenea construcții teoretice, însă susține că ea nu poate descrie adecvat realitatea existenței umane. Oamenii nu își aleg toate apartenențele; multe dintre acestea le preced și contribuie decisiv la formarea identității lor. Limba maternă, familia, cultura, memoria istorică și tradiția religioasă nu sunt simple opțiuni între altele, ci elemente constitutive ale persoanei. În consecință, sinele nu este un centru autonom de alegere care există înaintea tuturor relațiilor, ci o realitate modelată de acestea[27].

Această critică are implicații directe asupra înțelegerii familiei. Dacă identitatea personală este constituită relațional, atunci familia nu poate fi redusă la o asociere voluntară între indivizi independenți. Ea devine spațiul originar al formării identității și al învățării apartenenței. Persoana nu intră în lume ca individ complet format care alege ulterior să aparțină unei familii, ci se dezvoltă în interiorul unei rețele de relații familiale care îi modelează caracterul și modul de înțelegere a realității[28].

Prin urmare, critica lui Sandel evidențiază una dintre limitele antropologiei liberale: dificultatea de a explica modul în care comunitățile concrete contribuie la constituirea persoanei. Această observație va constitui un punct de convergență important cu antropologia ortodoxă, care vede persoana ca existență relațională și comunională.

3.3. G. A. Cohen: extinderea dreptății dincolo de instituții și problema etosului moral

O altă direcție importantă de critică este reprezentată de reflecțiile lui

[26] M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 58-65, 150-179; J. R. Wallach, „Liberals, Communitarians", 1987, pp. 584-586.

[27] M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 179-183, 220-222; R. Samoilescu, „Critici comunitariene", pp. 3-4.

[28] M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 172-183; J. R. Wallach, „Liberals, Communitarians", , pp. 586-587.

G. A. Cohen, care, deși nu este în mod propriu un comunitarian, pune în discuție limitele instituționalismului rawlsian. Cohen observă că teoria lui Rawls concentrează aplicarea principiilor dreptății asupra structurii de bază a societății, adică asupra instituțiilor politice și economice fundamentale. În consecință, dreptatea este evaluată în primul rând la nivelul regulilor și al mecanismelor instituționale[29].

Cohen consideră însă că această abordare este insuficientă. O societate nu devine dreaptă doar prin existența unor instituții juste, ci și prin comportamentul concret al persoanelor care trăiesc în interiorul acestor instituții. Dreptatea trebuie să influențeze nu doar organizarea statului, ci și alegerile cotidiene ale indivizilor. Astfel, problema moralității personale nu poate fi separată complet de problema dreptății sociale[30].

Pornind de aici, Cohen dezvoltă conceptul de „etos egalitar". O societate autentic dreaptă presupune existența unei culturi morale în care cetățenii sunt motivați nu exclusiv de interesul propriu, ci și de preocuparea pentru binele celorlalți. Chiar dacă instituțiile creează condiții echitabile, ele nu pot garanta singure realizarea dreptății dacă sunt însoțite de atitudini individuale marcate de egoism, competiție excesivă sau indiferență față de cei vulnerabili[31].

Prin această critică, Cohen deplasează atenția de la instituții către caracterul moral al persoanelor. El readuce în prim-plan întrebarea referitoare la formarea dispozițiilor interioare care fac posibilă cooperarea socială. Din această perspectivă, familia dobândește din nou o importanță fundamentală, deoarece reprezintă primul spațiu în care se formează valorile și atitudinile care vor influența comportamentul public al cetățeanului[32].

În mod paradoxal, deși Cohen se situează într-un orizont teoretic diferit de cel al lui MacIntyre și Sandel, concluzia sa converge parțial cu a acestora: dreptatea nu poate fi redusă la proceduri impersonale și insti-

[29] G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2008, pp. 11-20, 116-122; A. Thomas, „Cohen's Critique of Rawls", pp. 1085-1090.

[30] G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, pp. 122-131; A. Thomas, „Cohen's Critique of Rawls", pp. 1090-1096.

[31] G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, pp. 131-146; A. Thomas, „Cohen's Critique of Rawls", pp. 1096-1102.

[32] G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, pp. 146-151.

tuții abstracte. Ea presupune existența unor persoane capabile să interiorizeze valori morale și să le transforme în practici de viață[33].

Analiza criticilor formulate de MacIntyre, Sandel și Cohen evidențiază o problemă comună: insuficiența unei concepții exclusiv procedurale asupra persoanei și a vieții sociale. Deși fiecare dintre acești autori dezvoltă argumente diferite, toți subliniază faptul că identitatea umană se formează în interiorul unor comunități concrete, că valorile morale sunt transmise prin tradiții și practici sociale și că instituțiile juste presupun existența unor persoane capabile să susțină prin comportamentul lor ordinea morală pe care acestea o exprimă.

În acest context, familia apare ca o realitate care precede și susține funcționarea instituțiilor politice. Ea nu este doar un element al structurii sociale, ci locul în care se formează caracterul, se transmit valorile și se dezvoltă capacitatea de cooperare și responsabilitate. Criticile comunitariene sugerează astfel că persoana nu poate fi înțeleasă adecvat în afara relațiilor constitutive care îi modelează identitatea. Această concluzie deschide în mod firesc drumul către reflecția teologică ortodoxă, unde persoana este definită nu prin autonomie individuală, ci prin comuniune, relație și participare la viața celuilalt[34]. Dacă pentru comunitarieni relațiile și tradițiile constituie cadrul formării identității personale, tradiția ortodoxă va merge mai departe, afirmând că persoana însăși este o realitate constitutiv relațională, întemeiată ontologic în comuniune.

4. Fundamentele ortodoxe ale familiei

Criticile comunitariene aduse liberalismului contemporan au evidențiat dificultatea de a înțelege persoana umană exclusiv prin prisma autonomiei individuale și a neutralității procedurale. Cu toate acestea, ele nu oferă întotdeauna un răspuns suficient de articulat la întrebarea privind fundamentul ultim al relaționalității umane și al comunității. În acest punct, tradiția ortodoxă propune o perspectivă distinctă, care depășește atât individualismul modern, cât și diferitele forme de colectivism. În

[33] G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, pp. 151-161; J. R. Wallach, „Liberals, Communitarians", pp. 586-590.

[34] R. Samoilescu, „Critici comunitariene", pp. 4-5; J. R. Wallach, „Liberals, Communitarians", pp. 587-590.

centrul acestei perspective se află conceptul de persoană, înțeleasă ca existență în comuniune, iar familia apare ca una dintre expresiile cele mai concrete ale acestei realități[35].

Spre deosebire de teoriile care fundamentează familia pe utilitate socială, contract sau consens cultural, teologia ortodoxă vede în familie o realitate întemeiată în însăși structura creației și desăvârșită în planul mântuirii. Ea nu reprezintă doar o instituție necesară funcționării societății, ci un spațiu al comuniunii personale, al formării morale și al participării la viața lui Dumnezeu. În acest sens, familia dobândește o semnificație care depășește dimensiunea juridică și sociologică, fiind înțeleasă ca loc privilegiat al devenirii persoanei și al cultivării binelui comun[36].

4.1. Familia în revelația biblică: familia în ordinea creației

Fundamentele biblice ale familiei sunt plasate încă din primele pagini ale Sfintei Scripturi. Relatarea creației din cartea Facerii nu oferă doar o explicație despre originea omului, ci și o adevărată antropologie teologică. Omul este creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" (*Facere* 1, 26), iar această demnitate fundamentală aparține deopotrivă bărbatului și femeii. Textul biblic subliniază că umanitatea nu este creată ca individualitate izolată, ci ca existență relațională: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; bărbat și femeie i-a făcut" (*Facere* 1, 27)[37].

Semnificativ este faptul că diferența sexuală nu apare ca o consecință a căderii sau ca un simplu mecanism biologic destinat reproducerii, ci ca element constitutiv al creației. În capitolul al doilea al Facerii, Dumnezeu afirmă: „Nu este bine să fie omul singur" (*Facere* 2, 18). Această afirmație are o importanță antropologică majoră. Singurătatea nu este compatibilă cu vocația omului, deoarece acesta este creat pentru relație și comuniune. Femeia este oferită lui Adam nu ca obiect al posesiei sau ca instrument funcțional, ci ca „ajutor potrivit lui", expresie care indică

[35] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, pp. 269-291; I. D. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 27-65.

[36] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, pp. 95-115; Paul Evdokimov, *The Sacrament of Love: The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1985, pp. 17-41.

[37] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, pp. 269-281.

egalitatea demnității și complementaritatea existențială[38].

Momentul culminant al acestei relatări este formularea principiului fundamental al vieții familiale: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup" (*Facere* 2, 24). Unitatea familială este prezentată aici ca o comuniune profundă între persoane, care depășește simpla asociere contractuală și exprimă o nouă formă de existență comună. Familia apare astfel ca prima comunitate umană și ca model originar al vieții relaționale[39].

4.1.1. *Efeseni* 5: dimensiunea hristologică a familiei

Dacă Vechiul Testament fundamentează familia în ordinea creației, Noul Testament îi conferă o semnificație nouă prin raportarea sa la Hristos și la Biserică. Textul fundamental în acest sens este *Efeseni* 5, 21-33, unde Sfântul Apostol Pavel descrie relația dintre soț și soție prin analogie cu relația dintre Hristos și Biserică. Interpretarea contemporană a acestui pasaj este adesea influențată de sensibilitățile culturale moderne, însă lectura patristică evidențiază un accent diferit. Apostolul nu propune un model de dominație, ci unul de iubire jertfelnică. Soțul este chemat să își iubească soția „precum și Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea" (*Efeseni* 5, 25). Criteriul relației conjugale devine astfel sacrificiul de sine și dăruirea reciprocă. În acest context, căsătoria dobândește caracter sacramental. Ea nu mai este doar o realitate naturală, ci participă la misterul comuniunii dintre Hristos și Biserică. Iubirea conjugală este chemată să reflecte iubirea divină, iar viața familială devine spațiu al sfințirii reciproce și al creșterii duhovnicești.

4.1.2. Familia ca icoană a comuniunii

Pornind de la aceste fundamente biblice, tradiția ortodoxă înțelege familia ca icoană a comuniunii. Conceptul de icoană nu trebuie interpretat exclusiv în sens artistic, ci teologic. Familia este o imagine vie a relației

[38] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XXI, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1987: Omilia XV, pp. 190-198; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, pp. 281-286.

[39] P. Evdokimov, *The Sacrament of Love*, pp. 45-57.

dintre persoane unite prin iubire, libertate și responsabilitate reciprocă. Mai profund, familia este chemată să reflecte însăși structura existenței divine. Dumnezeu nu este singurătate absolută, ci comuniune de Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Fără a confunda realitățile create cu cele necreate, teologia ortodoxă vede în capacitatea omului de a trăi în comuniune o expresie a chipului divin imprimat în creație. Astfel, familia nu este doar un fapt social, ci o vocație spirituală prin care persoana învață iubirea, dăruirea și responsabilitatea[40].

4.2. Familia în gândirea Părinților Bisericii

Între Părinții Bisericii, Sfântul Ioan Gură de Aur ocupă un loc privilegiat în reflecția asupra familiei. Comentariile sale la Epistola către Efeseni și numeroasele omilii dedicate vieții conjugale reprezintă una dintre cele mai importante surse ale antropologiei familiale creștine[41].

Pentru Sfântul Ioan, căsătoria este o școală a iubirii și a virtuții. El insistă asupra responsabilității reciproce a soților și asupra caracterului spiritual al relației conjugale. În mod remarcabil pentru epoca sa, condamnă abuzul de autoritate și insistă că adevărata conducere a familiei se realizează prin iubire și slujire. Soțul trebuie să își iubească soția cu aceeași intensitate cu care Hristos iubește Biserica, iar familia trebuie să devină un spațiu al păcii și al creșterii duhovnicești[42].

În gândirea Sfântului Vasile cel Mare, familia este integrată într-o viziune mai largă asupra responsabilității sociale și a vieții virtuoase. El subliniază rolul educației morale și al exemplului personal în formarea caracterului. Părinții nu sunt doar administratori ai bunurilor materiale ale copiilor, ci participanți la formarea lor spirituală[43]. Pentru Sfântul Vasile, educația religioasă începe în familie și continuă în comunitatea ecle-

[40] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, pp. 286-291; Christos Yannaras, *Person and Eros*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2007, pp. 15-38.

[41] Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Efeseni*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XXIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1994: Omiliile XX-XXI, pp. 217-236.

[42] Ioan Gură de Aur, *Despre slava deșartă și despre creșterea copiilor*, Editura Sophia, București, 2002, pp. 55-78; Ioan Gură de Aur, *Omilii la Efeseni*, Omilia XX, pp. 220-228.

[43] Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XVIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1989: răspunsurile 15-18, pp. 249-260.

sială. Virtuțile creștine nu sunt transmise prin simple prescripții morale, ci prin experiența concretă a vieții familiale. În acest sens, familia devine primul spațiu al învățării iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele[44].

Sfântul Grigorie de Nyssa completează această perspectivă prin accentul pus asupra demnității persoanei și a vocației sale către desăvârșire. Antropologia sa este marcată de ideea că omul este chemat la o continuă creștere spirituală (*epektasis*), iar familia constituie unul dintre cadrele privilegiate ale acestui proces.

În viziunea sa, relațiile familiale trebuie înțelese în lumina egalității fundamentale a tuturor persoanelor înaintea lui Dumnezeu. Diferențele de rol nu justifică niciodată diminuarea demnității celuilalt. Familia devine astfel o comunitate a libertății și a iubirii, orientată către împlinirea vocației spirituale a fiecăruia dintre membrii săi[45].

4.3. Familia ca „Biserică de acasă”

Una dintre cele mai profunde definiții ale familiei în tradiția creștină este aceea de „Biserică de acasă” (*ecclesia domestica*). Această expresie sintetizează convingerea că viața familială nu este separată de viața eclesială, ci reprezintă o prelungire a acesteia în spațiul cotidian[46]. În primul rând, familia este locul educației fundamentale a persoanei. Înainte de a intra în contact cu școala, instituțiile statului sau comunitatea largă, copilul învață în familie limbajul, relaționarea și primele norme morale. Modul în care părinții exercită autoritatea, gestionează conflictele și manifestă afecțiunea influențează decisiv dezvoltarea personalității copilului.

Din perspectivă ortodoxă, educația nu urmărește doar acumularea de cunoștințe, ci formarea integrală a persoanei. Ea implică dezvoltarea dis-

[44] Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XVII, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1986, pp. 365-374; Jean-Claude Larchet, *La vie sacramentelle*, Cerf, Paris, 2011, pp. 185-191.

[45] Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XXX, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1998, cap. XVI-XX, pp. 53-69; Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1954, pp. 291-312.

[46] Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Efeseni*, Omilia XX, pp. 224-229; P. Evdokimov, *The Sacrament of Love*, pp. 167-177.

cernământului, a responsabilității și a capacității de a iubi.

Familia reprezintă primul spațiu al formării morale. Virtuți precum respectul, fidelitatea, răbdarea, iertarea și solidaritatea sunt învățate mai întâi prin experiență decât prin teorie. Viața familială oferă contextul concret în care persoana descoperă că libertatea autentică nu se realizează prin izolare, ci prin relații asumate și responsabile. Această dimensiune este deosebit de relevantă în contextul dezbaterilor contemporane privind individualismul. În timp ce multe paradigme moderne accentuează autonomia individului, tradiția ortodoxă afirmă că maturitatea morală se dezvoltă în cadrul comuniunii și al responsabilității reciproce[47].

În cele din urmă, familia este principalul mediu de transmitere a credinței. Rugăciunea comună, participarea la viața liturgică, sărbătorirea marilor evenimente religioase și exemplul personal al părinților constituie forme concrete prin care credința este comunicată noilor generații. Această transmitere nu are caracter exclusiv doctrinar. Ea presupune interiorizarea unui mod de viață și a unei viziuni asupra existenței. Credința devine credibilă atunci când este văzută trăită în relațiile familiale. În acest sens, familia nu este doar beneficiara misiunii Bisericii, ci unul dintre principalii săi agenți formativi.

Prin urmare, perspectiva ortodoxă asupra familiei depășește atât reducționismul biologic, cât și interpretările exclusiv juridice sau sociologice. Familia este înțeleasă ca spațiu al comuniunii, al educației și al sfințirii, locul în care persoana învață să existe împreună cu ceilalți și înaintea lui Dumnezeu. Tocmai această antropologie relațională va constitui baza dialogului critic cu liberalismul contemporan și va permite formularea unei alternative teologice la modelul individualist al persoanei.

5. Persoană și individ: două paradigme antropologice

Analiza relației dintre liberalismul contemporan și antropologia ortodoxă conduce inevitabil către o problemă fundamentală, aflată la baza tuturor dezbaterilor privind familia, comunitatea și binele comun: problema persoanei umane. În realitate, diferențele dintre cele două perspective nu se reduc la poziții divergente privind organizarea societății

[47] I. D. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 49-65; Ch. Yannaras, *Person and Eros*, pp. 83-101.

sau statutul familiei, ci exprimă două moduri distincte de înțelegere a omului însuși. În spatele dezbaterilor juridice, morale și politice se află două paradigme antropologice care oferă răspunsuri diferite la întrebări esențiale: Ce este omul? Cum se formează identitatea sa? Care este raportul dintre libertate și comunitate? Ce înseamnă împlinirea existenței umane?[48]

Pentru liberalismul modern, persoana este înțeleasă în primul rând ca individ autonom, titular de drepturi și capabil să își determine propriile scopuri existențiale. Pentru tradiția ortodoxă, omul este înainte de toate persoană, adică ființă relațională, constituită prin comuniune și orientată către iubire și responsabilitate. Aceste două modele nu sunt complet incompatibile, însă ele pornesc de la accente diferite și generează consecințe distincte în înțelegerea familiei, a educației și a vieții sociale[49].

5.1. Liberalismul: autonomia individului și neutralitatea binelui

Una dintre cele mai importante realizări ale modernității occidentale a fost afirmarea demnității și libertății individului. După experiențele conflictelor religioase, ale absolutismului politic și ale diverselor forme de opresiune, filosofia liberală a încercat să construiască un cadru social care să protejeze autonomia persoanei și să limiteze intervenția autorității asupra convingerilor individuale. În acest context, individul devine unitatea fundamentală a reflecției morale și politice[50].

În forma sa rawlsiană, liberalismul pornește de la premisa că cetățenii unei societăți democratice aderă la concepții diferite și adesea incompatibile despre binele uman. Într-o asemenea situație, statul nu poate impune o anumită viziune asupra sensului vieții fără a încălca libertatea persoanelor. De aici rezultă principiul neutralității: instituțiile publice trebuie să creeze condițiile unei cooperări echitabile între cetățeni, fără a privilegia o anumită doctrină religioasă, filosofică sau morală. Libertatea nu constă în orientarea către un bine prestabilit, ci în posibilitatea fiecă-

[48] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, pp. 269-291; I. D. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 27-65.

[49] Ch. Yannaras, *Person and Eros*, pp. 15-38; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, pp. 286-291.

[50] J. Rawls, *Political Liberalism*, pp. 29-40; M. C. Nussbaum, „Conversing with the Tradition", pp. 424-427.

ruia de a-și alege propriul bine[51].

În această perspectivă, autonomia devine valoarea centrală. Persoana este concepută ca agent moral capabil să reflecteze asupra propriilor scopuri, să le revizuiască și să le schimbe în funcție de circumstanțe și preferințe. Identitatea nu este determinată definitiv de apartenențele comunitare, ci rămâne deschisă procesului de alegere individuală. Omul este liber tocmai pentru că nu este legat în mod absolut de tradițiile și relațiile în care s-a născut[52]. Această viziune a contribuit în mod decisiv la dezvoltarea conceptului modern al drepturilor omului și la protejarea libertăților fundamentale. Totuși, criticii liberalismului au observat că accentul exclusiv asupra autonomiei poate conduce la o înțelegere insuficientă a dimensiunii relaționale a existenței umane. Dacă persoana este definită în primul rând prin capacitatea de alegere, există riscul ca relațiile și comunitățile să fie percepute doar ca rezultate ale voinței individuale, și nu ca realități constitutive ale identității umane[53].

În această logică, familia tinde să fie interpretată mai ales ca o asociere voluntară între indivizi autonomi. Legitimitatea sa derivă din consimțământul participanților, iar valoarea sa este adesea evaluată în funcție de contribuția la realizarea intereselor individuale. Chiar dacă liberalismul recunoaște importanța familiei pentru stabilitatea socială și formarea cetățenilor, el întâmpină dificultăți în explicarea caracterului ei profund constitutiv pentru identitatea persoanei[54]. Aici se află una dintre tensiunile fundamentale ale liberalismului contemporan. Deși afirmă neutralitatea față de diferitele concepții despre bine, el presupune existența unor persoane capabile să exercite responsabil libertatea și să participe la cooperarea socială. Însă aceste capacități nu apar spontan. Ele sunt cultivate în interiorul unor relații și comunități concrete, care transmit valori și modele de viață ce nu sunt niciodată complet neutre[55].

5.2. Ortodoxia: persoana ca existență în comuniune

[51] J. Rawls, *Political Liberalism*, pp. 133-172; *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, „John Rawls", secțiunea „Political Liberalism".

[52] M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 58-65, 150-179.

[53] R. Samoilescu, „Critici comunitariene", pp. 2-5; J. R. Wallach, „Liberals, Communitarians", pp. 584-590.

[54] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 1999, pp. 405-429; G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, pp. 131-146.

[55] M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 179-183; G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, pp. 146-161.

În contrast cu accentul liberal asupra individului autonom, antropologia ortodoxă pornește de la conceptul de persoană. Diferența dintre cei doi termeni nu este una pur terminologică, ci exprimă două moduri distincte de a înțelege existența umană.

În tradiția patristică și în reflecția teologică ortodoxă contemporană, persoana nu este definită prin autosuficiență, independență sau autonomie absolută. Ea este înțeleasă ca existență relațională, care își descoperă identitatea prin comuniune. Această perspectivă își are rădăcinile în însăși învățătura creștină despre Dumnezeu. Dumnezeul creștin nu este o monadă solitară, ci comuniunea eternă a Tatălui, Fiului și Sfântului Duh. În consecință, omul creat după chipul lui Dumnezeu poartă în însăși structura existenței sale vocația relației și a comuniunii.

Teologi precum Dumitru Stăniloae[56], Ioannis Zizioulas sau Christos Yannaras au evidențiat faptul că persoana nu poate exista în izolare. Existența individualistă reprezintă o diminuare a vocației umane, deoarece adevărata libertate se realizează în relație și iubire. Persoana devine ea însăși nu prin separare de ceilalți, ci prin dăruire reciprocă și participare la viața comună[57].

Această perspectivă modifică radical înțelegerea libertății. Dacă în paradigma liberală libertatea este definită predominant ca autonomie și capacitate de alegere, în paradigma ortodoxă libertatea este înțeleasă ca putere de comuniune. Omul nu este cu adevărat liber atunci când își afirmă independența absolută, ci atunci când este capabil să iubească și să se dăruiască fără constrângere. Libertatea nu se opune relației, ci se împlinește în relație.

În acest sens, persoana nu este anterioară comunității și nici absorbită de aceasta. Ea există prin comuniune fără a-și pierde unicitatea. Ortodoxia evită atât individualismul, cât și colectivismul. Persoana nu este nici individ izolat, nici simplă parte a unui întreg impersonal, ci centru irepetabil de libertate și iubire.

[56] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, pp. 269-291

[57] Ch. Yannaras, *Person and Eros*, pp. 15-27; I. D. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 27-40.

5.3. Responsabilitatea ca expresie a persoanei

O consecință importantă a acestei antropologii este reevaluarea raportului dintre libertate și responsabilitate. În multe forme ale culturii contemporane, libertatea este asociată cu independența față de obligații și limitări. Responsabilitatea apare adesea ca o restrângere a autonomiei individuale. Tradiția ortodoxă propune însă o înțelegere diferită. Responsabilitatea nu este opusul libertății, ci expresia matură a acesteia. Capacitatea de a răspunde pentru celălalt, de a purta grijă și de a asuma consecințele propriilor alegeri reprezintă semnul unei libertăți autentice. Omul devine persoană nu prin retragerea din relații, ci prin asumarea lor[58].

Această perspectivă este deosebit de relevantă pentru înțelegerea familiei. Familia nu este doar un spațiu al afecțiunii sau al împlinirii personale, ci și locul în care responsabilitatea devine experiență concretă. Relația dintre soți, educația copiilor, solidaritatea între generații și grija reciprocă transformă familia într-o școală a responsabilității personale și comunitare. Din acest motiv, antropologia ortodoxă poate oferi o contribuție importantă la dezbaterile contemporane privind criza familiei. Ea arată că fragilizarea relațiilor familiale nu este doar o problemă socială sau juridică, ci reflectă o anumită înțelegere a persoanei și a libertății. Atunci când autonomia este desprinsă de comuniune, iar libertatea este separată de responsabilitate, relațiile devin inevitabil mai fragile și mai instabile.

5.4. Familia între autonomie și comuniune

Diferența dintre cele două paradigme antropologice devine evidentă în modul de înțelegere a familiei. În paradigma liberală, familia este în primul rând rezultatul alegerii libere a unor indivizi autonomi. Stabilitatea și legitimitatea sa depind de consimțământul persoanelor implicate și de respectarea drepturilor acestora. Accentul cade pe libertatea individuală și pe protecția autonomiei personale[59].

[58] Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2002, pp. 86-103; Ch. Yannaras, *Person and Eros*, pp. 83-101.

[59] J. Rawls, *Political Liberalism*, pp. 133-172; M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 150-183.

În paradigma ortodoxă, familia este înainte de toate o comunitate de persoane unite prin iubire, responsabilitate și vocație comună. Alegerea liberă rămâne esențială, însă ea nu constituie fundamentul ultim al relației. Fundamentul îl reprezintă comuniunea dintre persoane și orientarea comună către binele celuilalt. Familia nu este doar rezultatul unei decizii individuale, ci spațiul în care persoana învață să depășească logica autosuficienței și să trăiască experiența comuniunii[60].

Această diferență nu trebuie interpretată ca o opoziție absolută între libertate și comunitate. Dimpotrivă, una dintre contribuțiile cele mai valoroase ale antropologiei ortodoxe constă în încercarea de a depăși această alternativă. Libertatea și comuniunea nu sunt realități concurente, ci dimensiuni complementare ale existenței personale. Omul este cu adevărat liber tocmai pentru că este capabil de comuniune, iar comuniunea este autentică numai atunci când este întemeiată pe libertate[61].

Prin urmare, dezbaterea dintre liberalism și ortodoxie nu privește doar statutul familiei sau rolul instituțiilor sociale, ci însăși înțelegerea omului. Dacă liberalismul modern a adus contribuții incontestabile în afirmarea demnității și libertății persoanei, antropologia ortodoxă amintește că omul nu poate fi redus la individul autonom al teoriilor contractuale. El este persoană, adică ființă chemată la comuniune, iubire și responsabilitate. În această perspectivă, familia apare nu doar ca instituție socială, ci ca una dintre cele mai profunde școli ale persoanei și ale binelui comun[62].

6. Implicații pastorale pentru Biserica Ortodoxă

Reflecția asupra familiei nu poate rămâne limitată la nivelul analizei teoretice. Dacă dezbaterea dintre liberalismul contemporan și antropologia ortodoxă are o relevanță reală pentru viața Bisericii, aceasta se ma-

[60] P. Evdokimov, *The Sacrament of Love*, pp. 85-102, 167-192; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, pp. 110-116.

[61] I. D. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 49-65; Ch. Yannaras, *Person and Eros*, pp. 83-101; D. Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină*, pp. 86-103.

[62] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, pp. 286-291; Ioannis D. Zizioulas, *Communion and Otherness*, T & T Clark, London, 2006, pp. 101-118; John Breck, *The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and Bioethics*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1998, pp. 51-71.

nifestă mai ales în plan pastoral. Transformările culturale, sociale și morale ale ultimelor decenii au modificat profund contextul în care familia își exercită funcțiile educative, religioase și comunitare. În fața acestor schimbări, Biserica Ortodoxă este chemată nu doar să reafirme principiile tradiționale privind căsătoria și familia, ci și să identifice modalități concrete prin care să sprijine persoanele și comunitățile aflate sub presiunea unor procese culturale fără precedent.

Analiza anterioară a evidențiat faptul că una dintre limitele liberalismului contemporan constă în dificultatea de a justifica și susține resursele morale necesare funcționării unei societăți democratice stabile. În mod paradoxal, instituții precum familia continuă să fie considerate indispensabile pentru formarea cetățenilor, însă fundamentele lor culturale și morale sunt adesea relativizate. În acest context, misiunea pastorală a Bisericii nu se reduce la apărarea unei instituții sociale, ci privește protejarea și cultivarea unei antropologii care înțelege persoana ca ființă relațională și responsabilă.

6.1. Criza familiei contemporane

Una dintre caracteristicile definitorii ale societăților occidentale contemporane este transformarea profundă a relațiilor familiale. Creșterea individualismului, mobilitatea socială accentuată, fragilizarea legăturilor comunitare, diminuarea influenței tradițiilor religioase și redefinirea conceptelor de autoritate și responsabilitate au generat schimbări semnificative în structura și funcționarea familiei[63].

Desigur, nu toate aceste transformări trebuie interpretate exclusiv în termeni negativi. Unele dintre ele au contribuit la consolidarea demnității persoanei, la combaterea unor forme de abuz și la afirmarea egalității dintre bărbat și femeie. Totuși, alături de aceste evoluții pozitive, se observă și fenomene care ridică serioase întrebări pastorale: instabilitatea relațiilor conjugale, creșterea numărului de familii dezorganizate, izolarea generațiilor, diminuarea natalității și dificultatea transmiterii valorilor religioase către noile generații[64].

[63] Ch. Yannaras, *Person and Eros*, pp. 83-101.

[64] P. Evdokimov, *The Sacrament of Love*, pp. 167-192; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, pp. 110-116.

Din perspectivă ortodoxă, aceste fenomene nu pot fi explicate exclusiv prin factori economici sau juridici. În profunzime, ele reflectă o transformare a modului în care este înțeleasă persoana umană și relația sa cu ceilalți. Atunci când libertatea este concepută predominant ca autonomie individuală, iar împlinirea personală este separată de responsabilitatea față de comunitate, relațiile familiale devin mai vulnerabile la logica interesului imediat și a satisfacției individuale. În acest context, provocarea pastorală nu constă doar în apărarea unor norme morale, ci în redescoperirea sensului profund al familiei ca spațiu al comuniunii și al creșterii reciproce. Biserica este chemată să ofere nu doar reguli, ci și o viziune coerentă asupra persoanei și a iubirii, capabilă să răspundă întrebărilor existențiale ale omului contemporan.

6.2. Educația morală și religioasă

Criza familiei este strâns legată de problema educației. În mod tradițional, familia a reprezentat principalul mediu de transmitere a valorilor morale și religioase. În prezent însă, această funcție este concurată de numeroși alți factori: mass-media, rețelele sociale, cultura digitală, grupurile de influență și diferitele forme de educație informală.

În multe situații, părinții constată că influența lor asupra formării copiilor este diminuată de multitudinea surselor alternative de autoritate culturală. Această realitate impune o regândire a activității pastorale și catehetice. Nu mai este suficientă presupunerea că valorile creștine sunt transmise automat prin simpla apartenență familială sau culturală. Formarea religioasă necesită un efort conștient, sistematic și permanent. În acest sens, familia rămâne primul și cel mai important spațiu educativ. Copiii învață credința nu doar prin explicații doctrinare, ci mai ales prin experiența concretă a vieții familiale. Rugăciunea comună, participarea la Sfânta Liturghie, modul în care sunt gestionate conflictele, capacitatea de a ierta și de a manifesta compasiune devin forme de catheză vie, adesea mai puternice decât orice discurs teoretic. Din perspectivă pastorală, este necesară dezvoltarea unor programe care să sprijine părinții în exercitarea acestei misiuni educative. Cateheza nu trebuie adresată exclusiv copiilor, ci și adulților, care sunt chemați să devină primii educatori ai credinței în propriile familii. În acest fel, activitatea pastorală depășește cadrul strict liturgic și contribuie la formarea unei culturi familiale creștine.

6.3. Parohia ca sprijin al familiei

Una dintre consecințele individualismului contemporan este izolarea crescândă a persoanelor și a familiilor. În multe contexte urbane, familia se confruntă singură cu dificultăți economice, educative și relaționale, fără a beneficia de sprijinul unei comunități stabile. Această situație evidențiază importanța parohiei ca spațiu de solidaritate și comuniune.

În tradiția ortodoxă, parohia nu este doar o unitate administrativă sau un loc de desfășurare a serviciilor religioase. Ea reprezintă o comunitate euharistică în care credincioșii sunt chemați să trăiască experiența comuniunii în Hristos. Din această perspectivă, susținerea familiei trebuie să constituie una dintre prioritățile activității pastorale. Parohia poate deveni un loc al întâlnirii dintre generații, al sprijinului reciproc și al împărtășirii experiențelor de viață. Activitățile dedicate familiilor, grupurile de sprijin pentru tineri căsătoriți, programele educative pentru părinți și copiii lor, consilierea pastorală și implicarea în proiecte sociale pot contribui la consolidarea relațiilor familiale și comunitare[65].

Mai mult, parohia poate oferi un răspuns concret la tendințele de fragmentare socială specifice culturii contemporane. Într-o lume în care relațiile sunt adesea marcate de utilitarism și competiție, comunitatea eclesială poate deveni spațiul unei solidarități autentice, întemeiate pe iubire și responsabilitate reciprocă[66].

6.4. Familia ca spațiu de rezistență la individualism

Una dintre cele mai importante contribuții pe care familia o poate aduce societății contemporane este aceea de a reprezenta un loc de rezistență față de tendințele individualiste dominante. Această afirmație nu trebuie înțeleasă ca o respingere a libertății personale sau a drepturilor individuale, ci ca o reafirmare a faptului că omul nu poate fi redus la statutul de individ autonom. Familia este una dintre puținele realități sociale în care persoana învață concret că existența sa este inseparabil le-

[65] D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, pp. 91-103; J. Breck, *The Sacred Gift of Life*, pp. 65-80.

[66] I. D. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 141-168; D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, pp. 13-25; P. Evdokimov, *The Sacrament of Love*, pp. 167-192.

gată de existența celorlalți. Aici sunt experimentate dependența reciprocă, sacrificiul, solidaritatea și responsabilitatea. În familie, succesul nu poate fi definit exclusiv prin realizări individuale, iar libertatea nu poate fi exercitată fără a ține seama de binele celorlalți membri.

Din această perspectivă, familia oferă o alternativă culturală semnificativă la antropologia individualistă dominantă. Ea amintește că identitatea umană se construiește prin relații și că maturitatea personală presupune capacitatea de a iubi și de a sluji. Tocmai de aceea, apărarea și consolidarea familiei nu reprezintă doar o preocupare internă a Bisericii, ci și o contribuție la sănătatea morală și socială a întregii comunități.

În contextul provocărilor contemporane, familia creștină poate deveni un veritabil laborator al comuniunii, un spațiu în care valorile Evangheliei sunt trăite și transmise concret. Prin viața sa liturgică, educativă și relațională, ea oferă mărturia că libertatea și iubirea nu sunt realități opuse, ci dimensiuni complementare ale unei existențe autentice[67].

În lumina celor prezentate, se poate afirma că reflecția ortodoxă asupra familiei nu are doar o semnificație teologică sau pastorală, ci și una culturală și socială. Într-o epocă marcată de fragmentare și individualizare, familia rămâne unul dintre principalele spații în care persoana poate învăța sensul comuniunii, al responsabilității și al binelui comun. Prin urmare, susținerea familiei reprezintă nu doar o datorie pastorală a Bisericii, ci și o contribuție esențială la construirea unei societăți mai umane și mai solidare.

7. Concluzii generale

Prezentul studiu a urmărit să analizeze critic raportul dintre concepția liberală asupra familiei, reprezentată în mod exemplar de teoria politică a lui John Rawls, și perspectiva antropologică și eclesiologică a tradiției ortodoxe. Punctul de pornire al cercetării l-a constituit constatarea că dezbaterile contemporane despre familie nu pot fi reduse la simple controverse juridice sau politice, ci exprimă diferențe mai profunde privind înțelegerea persoanei umane, a libertății și a binelui comun. În acest sens, familia apare ca un loc privilegiat pentru observarea tensiunilor dintre

[67] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, pp. 110-116; P. Evdokimov, *The Sacrament of Love*, pp. 185-192.

diferitele modele antropologice care structurează cultura contemporană.

Analiza teoriei rawlsiene a evidențiat faptul că liberalismul politic încearcă să fundamenteze coeziunea socială prin principii de justiție acceptabile pentru cetățeni care aderă la concepții diferite despre binele uman. Poziția originară, vălul ignoranței și cele două principii ale dreptății constituie mecanisme teoretice menite să asigure imparțialitatea și echitatea instituțiilor publice. În acest cadru, familia este recunoscută ca parte a structurii de bază a societății și ca instituție indispensabilă pentru formarea cetățenilor și transmiterea simțului dreptății. Totuși, tocmai această recunoaștere scoate la iveală una dintre dificultățile interne ale liberalismului contemporan. Dacă statul trebuie să rămână neutru față de concepțiile despre bine, familia continuă să îndeplinească o funcție formativă care presupune inevitabil transmiterea unor valori morale și a unei anumite înțelegeri a persoanei. Neutralitatea procedurală se dovedește astfel dependentă de resurse culturale și morale pe care nu le poate genera în mod autonom.

Criticile formulate de MacIntyre, Sandel și Cohen au confirmat existența acestei dificultăți. Deși provin din perspective diferite, acești autori converg în sublinierea faptului că persoana umană nu poate fi înțeleasă adecvat în afara relațiilor, tradițiilor și comunităților care îi modelează identitatea. Familia apare, în consecință, nu doar ca o instituție socială printre altele, ci ca unul dintre spațiile fundamentale în care se formează caracterul moral, se transmit virtuțile și se dezvoltă capacitatea de cooperare socială. Criticile comunitariene arată că ordinea politică nu poate supraviețui exclusiv prin proceduri și instituții, ci presupune existența unor persoane capabile să interiorizeze valorile pe care aceste instituții încearcă să le protejeze.

În acest context, antropologia ortodoxă oferă o contribuție distinctă și relevantă la dezbaterea contemporană. Pornind de la revelația biblică, aprofundată de reflecția patristică și dezvoltată în teologia ortodoxă modernă, familia este înțeleasă ca o comunitate de persoane unite prin iubire, responsabilitate și comuniune. Ea nu reprezintă doar o structură socială necesară reproducerii biologice sau stabilității culturale, ci o realitate teologică ce reflectă vocația relațională a omului creat după chipul lui Dumnezeu. În această perspectivă, familia este locul în care persoana învață să depășească individualismul, să își asume responsabilitatea față de celălalt și să participe la experiența comuniunii.

Una dintre concluziile centrale ale studiului privește diferența dintre conceptul liberal de individ și conceptul ortodox de persoană. Liberalismul modern acordă prioritate autonomiei și capacității de alegere, în timp ce tradiția ortodoxă accentuează caracterul relațional al existenței umane. Această diferență nu este una secundară, ci determină moduri distincte de înțelegere a familiei, educației și vieții sociale. Dacă în paradigma liberală familia este privită în principal ca rezultatul opțiunii unor indivizi autonomi, în paradigma ortodoxă ea apare ca spațiu constitutiv al persoanei și al formării sale morale și spirituale. Libertatea nu este concepută ca independență absolută, ci ca posibilitate a comuniunii și a iubirii responsabile.

Din perspectivă pastorală, această concluzie dobândește o importanță deosebită. Criza familiei contemporane nu poate fi explicată exclusiv prin factori economici, juridici sau demografici. Ea reflectă și o criză antropologică, manifestată prin dificultatea culturii contemporane de a articula relația dintre libertate și responsabilitate, dintre autonomie și comuniune. În acest context, Biserica Ortodoxă este chemată să ofere nu doar răspunsuri morale sau disciplinare, ci și o viziune coerentă asupra persoanei și a sensului vieții familiale. Misiunea sa nu constă exclusiv în apărarea unei instituții tradiționale, ci în afirmarea unei antropologii care poate contribui la regenerarea legăturilor comunitare și la consolidarea binelui comun.

Contribuția prezentului studiu constă în identificarea familiei drept punct critic al liberalismului politic contemporan. Trebuie precizat că unele dintre criticile comunitariene au fost parțial absorbite de dezvoltările ulterioare ale liberalismului politic rawlsian. Deși teoria rawlsiană urmărește să fundamenteze ordinea socială prin neutralitate și consens procedural, familia rămâne o realitate care nu poate fi explicată în mod satisfăcător fără apelul la o anumită viziune asupra persoanei și a binelui uman. În acest sens, familia reprezintă locul în care limitele neutralității devin vizibile. Antropologia ortodoxă oferă o alternativă capabilă să integreze dimensiunile personale, comunitare și spirituale ale existenței umane, propunând o înțelegere a familiei care depășește atât individualismul modern, cât și simpla funcționalizare socială a relațiilor umane.

În cele din urmă, studiul sugerează că dialogul dintre filosofia politică contemporană și teologia ortodoxă nu trebuie conceput exclusiv în termeni de opoziție. Deși diferențele dintre cele două perspective rămân

semnificative, ele pot genera un dialog fertil asupra problemelor fundamentale ale societății actuale. Într-o epocă marcată de pluralism, mobilitate și fragmentare culturală, familia continuă să reprezinte unul dintre principalele spații ale formării persoanei și ale transmiterii valorilor. Tocmai de aceea, reflecția teologică asupra familiei nu constituie doar o preocupare internă a Bisericii, ci o contribuție relevantă la dezbaterea contemporană privind viitorul comunității umane și condițiile unei conviețuiri autentice întemeiate pe libertate, responsabilitate și comuniune.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 107-133

ASPECTE PRIVIND ÎNCREȘTINAREA VIZIGOȚILOR

Prof. Univ. Dr. Marius Țepelea
Drd. Cezar Burlacu
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman" din Oradea

Abstract
This study examines the complex and multilayered process of Visigothic Christianization from the fourth to the seventh century, tracing the transformation of the Visigoths from a pagan, migratory people into one of the most thoroughly Catholic kingdoms of the early medieval West. The narrative begins with the early missionary activity of Wulfila (Ulfilas), whose creation of the Gothic alphabet and translation of the Bible introduced a structured form of Christianity to the Goths. Ordained within the Arian tradition, Wulfila transmitted a theological orientation that would shape Gothic identity for generations. Arianism, initially adopted for both theological and political reasons, allowed the Visigoths to embrace Christianity while maintaining independence from Roman ecclesiastical authority. As scholars such as Peter Heather and Herwig Wolfram have emphasized, Arianism functioned as a marker of ethnic cohesion, distinguishing the Visigothic elite from the Nicene Roman populations they ruled. The Visigothic settlement in Gaul and later in Hispania intensified the religious dualism between Arian Goths and Catholic Romans. In Gaul, the Visigoths established parallel ecclesiastical structures, with Arian bishops serving the Gothic elite and Catholic bishops continuing to lead the majority population. After their defeat at Vouillé (507) and relocation to Hispania, the Visigoths confronted an even more entrenched

Catholic episcopate. The Catholic Church in Hispania, with its strong urban presence and intellectual prestige, became a decisive political force. Tensions between Arian rulers and Catholic subjects, combined with the diplomatic isolation caused by the Frankish conversion to Catholicism, made the maintenance of Arianism increasingly untenable. The turning point came under King Reccared I, whose conversion to Catholicism in 587 and the subsequent Third Council of Toledo (589) marked the formal abandonment of Arianism. The council condemned Arian doctrine, integrated former Arian clergy, and established Nicene Catholicism as the official religion of the kingdom. Contemporary sources such as John of Biclar and the council's own acts attest to the political and theological significance of this moment. Reccared's conversion unified the kingdom's religious identity, strengthened royal authority, and aligned the Visigoths with the broader Catholic world. The consequences of this transformation were profound. The alliance between monarchy and episcopate reshaped governance, with the Councils of Toledo becoming central legislative bodies. The creation of a unified legal code, culminating in the Liber Iudiciorum, dissolved ethnic and legal divisions between Goths and Romans. The Visigothic conversion also stimulated a cultural renaissance, exemplified by the works of Isidore of Seville, whose writings integrated Gothic identity into the Christian and classical intellectual tradition. The Visigothic legacy endured long after the kingdom's fall in 711, influencing the Christian kingdoms of the Reconquista, the Mozarabic communities of al-Andalus, and the development of medieval Spanish law and political ideology.

Keywords
Visigoths, Wulfila, Christianization, Council of Toledo, Reconquista

1. Fondul religios al vizigoților înainte de convertire

Lumea religioasă a vizigoților înainte de convertirea lor la creștinism a fost modelată de o combinație între tradițiile păgâne germanice, structurile sociale tribale și contactul îndelungat cu Imperiul Roman. Înțelegerea acestui fond este esențială, deoarece vizigoții nu s-au convertit într-un vid: transformarea lor religioasă a fost

profund împletită cu evoluția lor politică, cu migrațiile lor și cu interacțiunile cu societatea romană.

1.1. Structura societății gotice și implicațiile sale religioase

Societatea vizigotă, asemenea celei a altor popoare germanice, era organizată în jurul grupurilor de rudenie, al elitelor războinice și al unui puternic sentiment de identitate colectivă. Religia nu constituia o sferă instituțională separată, ci un liant social, încorporat în ritualurile războiului, ale conducerii și ale coeziunii comunitare. Goții credeau într-un panteon de zeități similar cu cel al altor popoare germanice, zei asociați cu războiul, destinul și forțele naturii. Deși numele zeilor specifici goți sunt slab atestate, Iordanes face aluzie la practicile lor religioase când îi descrie pe goți drept „un popor viteaz în arme și devotat riturilor strămoșilor săi”[1]. Această remarcă succintă reflectă o viziune asupra lumii în care religia era inseparabilă de tradiție și de identitatea marțială.

Dovezile arheologice provenind din siturile gotice de la nord de Dunăre sugerează prezența ritualurilor de sacrificiu, a practicilor de incinerare și a înmormântărilor de elită, indicând credința într-o viață de apoi și în rolul sacru al războinicului. Căpetenia nu era doar un lider militar, ci și o autoritate rituală, responsabilă de menținerea favorurilor zeilor.

1.2. Păgânismul germanic în rândul vizigoților și primele contacte cu lumea romană

Deși goții împărtășeau multe trăsături religioase cu alte popoare germanice, lunga lor migrație și contactul cu populații diverse au creat un mediu religios distinct. Păgânismul lor cuprindea venerarea strămoșilor, în special a liderilor eroici, regalitatea sacră, în care conducătorii erau considerați purtători ai favorii divine, ospețele rituale și jurămintele, centrale pentru legitimitatea politică, precum și lăcașurile sacre în aer liber, tipice cultului germanic.

Istoricul roman Ammianus Marcellinus, care a intrat în contact cu goții în secolul al IV-lea, îi descrie drept „un popor care îi cinstește pe

[1] Iordanes, *Getica*, 5, trad. G. Popa-Lisseanu, București, 1939, p. 28.

zei cu rituri sălbatice”[2]. Deși limbajul său reflectă o perspectivă romană părtinitoare, el confirmă că religia gotică era percepută ca distinctă, comunitară și profund legată de cultura războinică.

Evoluția religioasă a vizigoților nu poate fi înțeleasă fără a lua în considerare interacțiunea lor cu Roma. Începând cu secolul al III-lea, goții au atacat, au făcut comerț, au negociat și, în cele din urmă, s-au stabilit în sfera romană. Aceste contacte i-au expus creștinismului cu mult înainte de convertirea lor oficială.

Unul dintre cele mai importante mecanisme ale influenței creștine timpurii a fost prezența captivilor romani creștini în rândul goților. Istoricul Paul Orosius, scriind la începutul secolului al V-lea, notează că mulți creștini luați prizonieri de goți „au adus religia creștină în rândul barbarilor”[3]. Aceasta reprezintă una dintre cele mai timpurii mărturii despre răspândirea creștinismului în rândul grupurilor gotice. Acești captivi au acționat ca misionari informali, învățând rugăciuni, povestind istorioare biblice și introducând concepte morale creștine. Influența lor a fost treptată, dar profundă, mai ales în rândul femeilor și copiilor, mai puțin implicați în cultele războinice ale elitei gotice.

Rutele comerciale de-a lungul Dunării și Mării Negre au facilitat schimburile culturale între goți și romani. Liderii goți negociau cu oficialii romani, primeau daruri și acționau uneori ca aliați militari ai Romei. Prin aceste interacțiuni, au luat contact cu simboluri creștine, biserici și clerici. Către mijlocul secolului al IV-lea, mulți goți serveau ca *foederați*, trupe federate, în armata romană. Aceasta i-a adus în contact direct cu soldați și capelani creștini. Istoricul Sozomen, în *Istoria bisericească*, menționează că soldații goți staționați pe teritoriul roman participau adesea la serviciile creștine și interacționau cu episcopii[4]. Acest mediu a creat condițiile unui peisaj religios hibrid, în care credințele gotice tradiționale coexistau cu influențele creștine.

---

[2] Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, 31, 2, Bohns Classcial Library, London, 1894, p. 577.

[3] Paul Orosius, *Historiae adversus paganos*, VII, 33, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1964, p. 339.

[4] Sozomen, *Istoria bisericească*, VI, 37, Bohns Ecclesiastical Library, London, 1885, p. 305.

1.3. Rolul femeilor în creștinarea timpurie a goților

Deși adesea trecut cu vederea, rolul femeilor în răspândirea timpurie a creștinismului în rândul goților a fost crucial. Femeile romane captive, în special, au transmis practici creștine în interiorul gospodăriilor gotice. Influența lor se reflectă în hagiografiile gotice ulterioare, care subliniază rolul martirelor creștine în timpul persecuțiilor regelui păgân got Athanaric. Istoricul Herwig Wolfram observă că „religia creștină a prins rădăcini în rândul goților nu prin intermediul regilor sau al războinicilor, ci prin perseverența tăcută a femeilor înrobite”[5]. Această observație se aliniază unor tipare mai largi de creștinare în societățile barbare.

Înainte de activitatea misionară a lui Wulfila, goții nu erau în mod fanatic păgâni. Dimpotrivă, ei manifestau un pluralism religios ce cuprindea elite păgâne legate de cultele războinice, captivi creștinați și urmașii acestora, comunități mixte de-a lungul frontierei dunărene, precum și creștini goți timpurii influențați de dezbaterile teologice orientale. Această diversitate explică de ce misiunea lui Wulfila a găsit un teren fertil, goții erau deja familiarizați cu ideile creștine, chiar dacă nu adoptaseră încă o structură ecleziastică formală.

Păgânismul gotic nu era doar spiritual, era și politic. Autoritatea regilor și căpeteniilor gotice depindea de capacitatea lor de a menține legitimitatea rituală. Convertirea la creștinism reprezenta, prin urmare, o amenințare la adresa structurilor tradiționale de putere. Această tensiune avea să se manifeste ulterior în mod dramatic în timpul persecuțiilor lui Athanaric, care vedea în creștinism o sfidare la adresa identității gotice și a autorității regale[6].

În momentul în care Wulfila și-a început misiunea la mijlocul secolului al IV-lea, goții erau un popor divers din punct de vedere religios și fragmentat politic, profund implicat în afacerile romane și expus ideilor creștine prin intermediul captivilor, al soldaților și al diplomației. Toate acestea îi făceau deosebit de receptivi la o formă structurată de creștinism, cea pe care Wulfila urma să o ofere prin traducerea Scripturii și prin promovarea creștinismului arian.

---

[5] Herwig Wolfram, *History of the Goths*, University of California Press, Los Angeles, 1988, p. 79.

[6] Herwig Wolfram, „Athanaric the Visigoth: monarchy or judgeship. A study in comparative history”, in *Journal of Medieval History*, I (1975), no. 3, p. 269.

2. Wulfila și începuturile creștinării goților

Figura lui Wulfila se află în centrul creștinismului gotic timpuriu. Viața și opera sa marchează tranziția de la influențele creștine dispersate în rândul goților la o comunitate creștină structurată, literată și definită teologic. Deși vizigoții aveau să dezvolte ulterior propriul traseu religios, mai ales în Hispania, misiunea lui Wulfila a pus bazele identității creștine a tuturor grupurilor gotice, inclusiv ale vizigoților.

2.1. Viața lui Wulfila, un mediator între lumi

Wulfila s-a născut în jurul anului 311, probabil într-o comunitate gotică de la nord de Dunăre. Potrivit istoricului bisericesc Philostorgius, Wulfila era de origine capadociană, fiul unor captivi creștini luați de goți în timpul raidurilor în Asia Mică. Conform istoricului Philostorgius, „Ulfilas era descendent al unei familii de creștini duși în captivitate de goți; el însuși era got prin educație și limbă”[7]. Această dublă identitate, gotic prin cultură, dar înrădăcinat într-o familie creștină, îl făcea pe Wulfila deosebit de potrivit să acționeze ca punte între lumea romană și cea gotică. A fost hirotonit episcop în jurul anului 341 de către Eusebiu de Nicomidia, unul dintre principalii episcopi arieni ai vremii și apropiat al împăratului Constantin cel Mare. Această hirotonire este crucială, îl plasează pe Wulfila ferm în tradiția teologică ariană, care avea să modeleze profund creștinismul gotic timp de aproape două secole.

2.2. Misiunea lui Wulfila în rândul goților

Misiunea lui Wulfila s-a desfășurat într-un context de tensiune politică. Liderul gotic Athanaric, apărător al religiei tradiționale și păgân convins, vedea în creștinism o amenințare la adresa identității gotice și a autorității regale. Istoricul Sozomen relatează că Athanaric i-a persecutat pe creștini deoarece credea că aceștia „trădează obiceiurile strămoșilor lor”[8]. În pofida acestei opoziții, Wulfila a reușit să formeze o comunitate

[7] Philostorgius, *Istoria bisericească*, II, 5, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007, p. 20.

[8] Sozomen, *Istoria bisericească*, VI, 37, p. 304.

creștină în rândul goților. Urmașii săi, cunoscuți sub numele de *Gothi minores*, au fugit în cele din urmă din calea persecuțiilor și s-au stabilit în Moesia (Bulgaria modernă) sub protecție romană. Această comunitate a devenit nucleul vieții creștine gotice.

Una dintre cele mai durabile realizări ale lui Wulfila a fost crearea alfabetului gotic. Istoricul Iordanes descrie următoarele: „Ulfilas, episcop și mărturisitor, a inventat literele gotice și a tradus Scripturile în limba lor”[9]. Această inovație a fost revoluționară. Înainte de Wulfila, goții nu aveau o limbă scrisă proprie. Adaptând elemente ale scrierii grecești, latine și runice, Wulfila a creat un sistem de scriere capabil să exprime concepte creștine într-un cadru lingvistic gotic. Alfabetul nu era doar un instrument tehnic, era și un instrument cultural, permițând goților să dezvolte o identitate creștină distinctă atât față de tradițiile romane, cât și față de cele păgâne.

Traducerea Bibliei în limba gotică realizată de Wulfila reprezintă una dintre cele mai timpurii și mai semnificative realizări literare în oricare limbă germanică. Deși au supraviețuit doar fragmente, cel mai cunoscut fiind *Codex Argenteus*, traducerea demonstrează o stăpânire rafinată atât a limbii grecești, cât și a limbii gotice. Traducerea a servit mai multor scopuri, le-a oferit goților acces direct la Scriptură, a consolidat autoritatea clerului gotic, a întărit utilizarea goticei ca limbă liturgică și culturală și a contribuit la unificarea diverselor grupuri gotice în jurul unui text religios comun. Cercetătorii moderni subliniază importanța acestei opere. Peter Heather observă că „Biblia gotică nu era pur și simplu o traducere, ci era un instrument de construire a națiunii, oferindu-le goților un text sacru în propria limbă și, prin aceasta, o identitate creștină comună”[10]. Biblia a devenit piatra de temelie a creștinismului gotic, modelând vocabularul religios și lumea conceptuală a vizigoților timp de generații.

2.3. Teologia lui Wulfila, arianismul și atracția sa

Creștinismul lui Wulfila era arian, o poziție teologică ce respingea doctrina niceeană a consubstanțialității Fiului cu Tatăl. Pentru Wulfila, Hristos era Fiul lui Dumnezeu, dar subordonat Tatălui. Această vi-

[9] Iordanes, *Getica*, 6, p. 29.
[10] Peter Heather, *The Goths*, Blackwell Publishing, Oxford, 1996, p. 123.

ziune semiariană se alinia învățăturilor lui Eusebiu de Nicomidia și ale altor episcopi orientali arieni și semiarieni. Arianismul atrăgea goții din mai multe motive. În primul rând, reprezenta o cale spre independență politică față de Roma: creștinismul niceean era strâns asociat cu puterea imperială romană, datorită susținerii împăraților romani, în timp ce arianismul le permitea goților să adopte creștinismul fără a se supune autorității ecleziastice romane. În al doilea rând, simplitatea și claritatea teologiei ariene, în accepția goților, care punea accent pe unitatea și supremația lui Dumnezeu-Tatăl, rezonau cu concepțiile gotice despre autoritatea ierarhică. În al treilea rând, arianismul a devenit un marker al distincției gotice, mai ales după ce goții s-au stabilit printre populațiile niceene din Gallia și Hispania. Herwig Wolfram rezumă concis această dinamică: „Arianismul a devenit religia poporului gotic nu din cauza subtilității teologice, ci pentru că oferea o identitate creștină care rămânea separată de cea a romanilor”[11].

Opoziția regelui got Athanaric față de creștinism era înrădăcinată în preocupări politice. El se temea că goții creștini, care simpatizau adesea cu Roma, vor submina autoritatea tradițională. Istoricul Sozomen descrie persecuțiile acestui rege împotriva creștinilor goți: „Athanaric a poruncit ca creștinii să fie aduși înaintea sa și siliți să aducă jertfe; cei care refuzau erau uciși”[12]. Aceste persecuții au produs martiri goți, a căror amintire avea să consolideze ulterior identitatea creștină a vizigoților.

2.4. Moștenirea lui Wulfila pentru vizigoți

Deși Wulfila a activat în primul rând în rândul tervingiților (vizigoții de mai târziu), influența sa s-a extins asupra tuturor grupurilor gotice. Moștenirea sa pentru vizigoți cuprinde întemeierea unei structuri bisericești gotice, adoptarea arianismului ca religie oficială a elitei gotice, crearea unei culturi gotice scrise și formarea unei identități creștine gotice distinctive[13]. Când vizigoții s-au stabilit ulterior în Gallia și Hispania, au adus cu ei structurile religioase și tradițiile teologice modelate de Wul-

[11] H. Wolfram, *History of the Goths*, p. 104.

[12] Sozomen, *Istoria bisericească*, VI, 37, Bohns Ecclesiastical Library, London, 1885, p. 306.

[13] Velizar Velkov, „Wulfila und die Gothi minores”, in *Klio*, LXXI (1989), p. 526.

fila. În multe privințe, Wulfila poate fi considerat întemeietorul cultural al creștinismului gotic. Opera sa le-a oferit vizigoților un text sacru, o limbă liturgică, o orientare teologică și un sentiment de comunitate religioasă. Chiar și după ce vizigoții au abandonat arianismul în 589, fundamentele culturale puse de Wulfila au continuat să le modeleze viața religioasă și intelectuală.

3. Vizigoții și adoptarea arianismului

Adoptarea creștinismului arian de către vizigoți reprezintă una dintre cele mai importante alegeri religioase din istoria Antichității târzii. Spre deosebire de Imperiul Roman, care a îmbrățișat "ortodoxia niceeano-constantinopolitană" după Sinodul de la Constantinopol (381), vizigoții și majoritatea grupurilor gotice au rămas atașați arianismului și semiarianismului timp de mai bine de două secole[14]. Această adeziune nu a fost întâmplătoare. Ea a apărut dintr-o interacțiune complexă între influența teologică, strategia politică și formarea identității etnice. Înțelegerea motivelor pentru care vizigoții au devenit arieni și a motivelor pentru care au rămas atât de mult timp atașați acestei doctrine este esențială pentru a înțelege transformarea lor religioasă ulterioară în Hispania.

3.1. Originile teologice, arianismul prin Wulfila

Vizigoții au moștenit creștinismul arian în primul rând prin activitatea misionară a lui Wulfila, a cărui hirotonire de către episcopul arian Eusebiu de Nicomidia l-a plasat ferm în tradiția teologică asociată cu Arie. Arianismul nega consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, afirmând în schimb că Hristos era Fiul lui Dumnezeu, dar nu din veșnicie. Istoricul bisericesc Socrate Scolasticul notează că Wulfila „a fost instruit în doctrinele partidei ariene"[15]. Această orientare teologică a modelat primele comunități creștine gotice și s-a înrădăcinat în structurile lor ecleziastice. Deoarece traducerea Bibliei și practicile liturgice ale lui Wulfila erau

[14] Zeev Rubin, „The conversion of the Visigoths to Christianity", in *Museum Helveticum*, XXXVIII (1981), no. 1, p. 44.

[15] Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*, II, 41, Henry Bohn, London, 1853, p. 157.

ariene, prima expunere a vizigoților la creștinism a fost inseparabilă de acest cadru doctrinar.

Arianismul le-a oferit vizigoților o modalitate de a adopta creștinismul fără a se supune autorității ecleziastice romane. Acest lucru era esențial, în concepția conducătorilor de triburi gotice, pentru a-și păstra independența. Vizigoții erau profund implicați în relațiile cu Imperiul Roman, uneori ca aliați, alteori ca adversari, dar erau hotărâți să-și mențină autonomia politică. Creștinismul niceean era din ce în ce mai asociat cu ortodoxia imperială, astfel încât adoptarea sa ar fi însemnat alinierea la ideologia religioasă a imperiului pe care îl combăteau adesea. Istoricul Peter Heather subliniază acest aspect: „Arianismul le-a permis goților să fie creștini fără a deveni romani”[16]. Această distincție nu era doar teologică era și politică. Arianismul a devenit un simbol al libertății gotice, o modalitate prin care elita vizigotă își afirma independența, participând totodată la lumea creștină mai largă.

Pe măsură ce vizigoții au migrat pe teritoriul roman și s-au stabilit în cele din urmă în Gallia și Hispania, s-au trezit guvernând populații mari de romani niceeni. În acest context, arianismul a devenit un marker al identității etnice. Herwig Wolfram surprinde concis această dinamică: „Arianismul era religia poporului gotic; catolicismul era religia romanilor”[17]. Această diviziune a contribuit la menținerea coeziunii sociale în rândul elitei vizigote și a consolidat totodată autoritatea regilor vizigoți, care se bazau pe clerul arian pentru a-și sprijini domnia.

3.2. Rolul clerului gotic

Către sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, vizigoții dezvoltaseră un cler arian structurat, cuprinzând episcopi, preoți și diaconi. Acești lideri bisericești erau adesea strâns legați de curtea regală și jucau un rol semnificativ în legitimarea autorității politice. Clerul arian asigura o tradiție liturgică distinctă, o justificare teologică a regalității gotice și o rețea de elite instruite, loiale statului gotic[18]. Această institu-

[16] P. Heather, *The Goths*, p. 145.

[17] H. Wolfram, *History of the Goths*, p. 105.

[18] Edward Thompson, „The Date of the Conversion of the Visigoths”, in *The Journal of Ecclesiastical History*, VII (1956), no. 1, p. 6.

ționalizare a arianismului a făcut dificilă abandonarea doctrinei de către vizigoți, chiar și atunci când circumstanțele politice s-au schimbat.

Adeziunea vizigoților la arianism s-a consolidat în timpul migrației lor în Imperiul Roman. După Bătălia de la Adrianopol (378) și așezarea ulterioară a vizigoților ca foederați în Balcani, episcopii arieni au însoțit armatele și comunitățile gotice. Când vizigoții s-au deplasat în Italia sub conducerea lui Alaric și mai târziu în Galia sub Wallia, și-au adus cu ei clerul arian, asigurând astfel continuitatea practicii religioase pe parcursul traversării unor teritorii vaste. Istoricul Paul Orosius, scriind la începutul secolului al V-lea, notează că goții „s-au ținut cu fermitate de credința pe care o primiseră”[19]. Deși Orosius era niceean, mărturia sa confirmă stabilitatea arianismului gotic în această perioadă.

3.3. Arianismul în regatul vizigot de la Toulouse

Când vizigoții și-au întemeiat primul lor regat major la Toulouse (418-507), arianismul a devenit religia oficială a statului. Regii vizigoți sprijineau episcopii arieni, construiau biserici ariene și menținеau separarea teologică față de majoritatea creștinilor niceeni. Această dualitate religioasă a creat un peisaj social complex: elita vizigotă era ariană, populația galo-romană era niceeană, cele două comunități coexistau, dar rareori se înțelegeau, iar structurile ecleziastice rămâneau paralele și separate. Episcopul roman Sidonius Apollinaris, scriind la mijlocul secolului al V-lea, descrie curtea vizigotă ca dominată de „preoți ai superstiției ariene”[20]. Deși limbajul său este polemic, el reflectă realitatea unei elite ariane puternice.

Regii vizigoți au folosit arianismul pentru a-și consolida puterea, controlând clerul arian în vederea influențării doctrinei religioase, numirii de episcopi loiali, utilizării rețelelor ecleziastice în administrarea regatului și a diferențierii față de rivalii romani niceeni, în special față de franci. Regele Euric (466-484), unul dintre cei mai puternici conducători vizigoți, a promovat activ arianismul și a restricționat activitățile episcopilor niceeni. Deși sursele sunt fragmentare, cronicarul Hydatius sugerează

[19] Paul Orosius, *Historiae adversus paganos*, VII, 43, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1964, p. 362.

[20] Sidonius Apollinaris, *Epistulae*, VII, 6, Berlin, 1887, p. 109.

că Euric „i-a persecutat pe episcopii niceeni”[21], probabil ca parte a unei strategii mai ample de afirmare a controlului regal.

3.4. Izolarea teologică și tensiunile interne

În pofida utilității sale politice, arianismul a generat și tensiuni în interiorul regatului vizigot. Mulți creștini romani resimțeau cu amărăciune dominația ariană, iar unii vizigoți înșiși erau atrași de teologia niceeană. Istoricul Isidor din Sevilla, scriind în secolul al VII-lea, a descris ulterior arianismul drept o „otravă” care afectase poporul gotic[22]. Deși Isidor a scris cu mult după convertirea vizigoților la doctrina niceo-constantinopolitană, mărturia sa reflectă memoria durabilă a diviziunii religioase.

Către sfârșitul secolului al VI-lea, vizigoții aveau ca religie oficială arianismul, se aflau înconjurați de populații niceene, se confruntau cu presiunea puterilor creștine vecine, în special a francilor și erau divizați intern între facțiunile ariană și niceeană. Aceste condiții au creat mediul în care regele Reccared I avea să inițieze ulterior schimbarea dramatică de la arianism la credința niceo-constantinopolitană, consacrată la cel de-al treilea Conciliu de la Toledo (589). Însă înainte ca această transformare să poată avea loc, arianismul trebuia să se înrădăcineze profund în identitatea vizigotă și tocmai aceasta s-a întâmplat în cursul secolului al V-lea și al începutului secolului al VI-lea.

4. Vizigoții în Gallia și Hispania: tensiuni religioase și coexistență

Așezarea vizigoților în Gallia și ulterior în Hispania a transformat în mod profund peisajul lor religios. În timp ce arianismul servise ca marker unificator al identității gotice în perioada migrațiilor, întemeierea unui regat teritorial i-a plasat pe vizigoți în contact direct și permanent cu o populație predominant niceeană. Această coexistență a generat tensiuni, negocieri și transformări treptate care aveau să culmineze, în cele din urmă, cu convertirea vizigoților la credința niceo-constantinopolitană în 589. Însă înainte de acest moment decisiv, regatul vizigot a traversat aproape două secole de dualism religios.

[21] Hydatius, *Chronicon*, II, 456, Les Editions du Cerf, Paris, 1974, p. 114.

[22] Isidor din Sevilla, *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*, 39, Brill, London, 1970, p. 37.

4.1. Așezarea în Aquitania și nașterea regatului vizigot de la Toulouse

În 418, vizigoții au fost așezați de statul roman în Aquitania Secunda, cu Toulouse drept capitală. Această așezare, descrisă de cronicarul Hydatius, a marcat începutul unei statalități vizigote stabile pe teritoriul roman. Hydatius notează că goții au fost stabiliți „pe pământurile Galiei ca aliați ai romanilor”[23], deși în practică exercitau o autonomie considerabilă.

De la bun început, vizigoții au guvernat o populație covârșitor niceeană. Aristocrația galo-romană, clerul urban și comunitățile rurale erau adepți ai creștinismului niceean. Vizigoții, prin contrast, și-au menținut credința ariană, sprijiniți de proprii episcopi și clerici, creând astfel o frontieră religioasă în interiorul regatului însuși.

Una dintre trăsăturile definitorii ale dominației vizigote în Gallia a fost existența a două ierarhii ecleziastice paralele: episcopi arieni, numiți de regii vizigoți, și episcopi niceeni, aleși de clerul și comunitățile locale[24]. Cele două ierarhii interacționau rareori. Episcopii niceeni continuau să țină sinoade, să administreze episcopii și să mențină legăturile cu Roma. Episcopii arieni, la rândul lor, slujeau elitei vizigote și consolidau identitatea religioasă și culturală gotică.

Deși vizigoții nu i-au persecutat în general pe niceeni, cele două comunități trăiau într-o stare de separare socială și religioasă. Căsătoriile mixte între goții arieni și romanii niceeni erau rare și adesea descurajate. Vizigoții își menținеau propriile tradiții juridice, structuri militare și practici culturale. Această segregare era consolidată de diferențele de limbă, gotica față de latină, de cele juridice, dreptul gotic față de dreptul roman și de cele religioase, arianismul față de credința Bisericii din Roma. Istoricul Herwig Wolfram descrie acest aranjament drept „un regat al două popoare, două legi și două credințe”[25]. Acest dualism era stabil, dar fragil, și avea să devină în cele din urmă o sursă de vulnerabilitate politică.

---

[23] Hydatius, *Chronicon*, II, 456, p. 101.

[24] Charles Nixon, „Relations between Visigoths and Romans in fifth century Gaul”, in *Fifth-century Gaul: a crisis of identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 69.

[25] H. Wolfram, *History of the Goths*, p. 210.

4.2. Expansiunea în Hispania

După înfrângerea în fața francilor la Bătălia de la Vouillé (507), vizigoții și-au pierdut cea mai mare parte a teritoriilor galice și și-au mutat centrul puterii în Hispania, Toledo devenind în cele din urmă capitala noului regat vizigot. În Hispania, dezechilibrul demografic dintre goții arieni și autohtonii niceeni era și mai pronunțat. Populația hispano-romană era profund creștină, dispunând de o rețea episcopală solidă și de o îndelungată tradiție de erudiție teologică[26].

Vizigoții se găseau astfel în postura de a guverna un ținut în care episcopii niceeni exercitau o influență enormă, sinoadele modelau guvernarea locală, iar aristocrații controlau bogăția și pământul. Acest mediu a intensificat presiunea asupra elitei vizigote de a-și reconsidera poziția religioasă.

Biserica din Hispania nu era doar o instituție religioasă, era și un actor politic. Episcopi precum Leon de Narbonne, Caesarius de Arles și, mai târziu, Leandru de Sevilla au jucat roluri cruciale în modelarea opiniei publice și în negocierea cu conducătorii goți. Biserica controla centrele urbane, furniza servicii sociale, media disputele și menținea legăturile cu Roma și Constantinopolul. Regii vizigoți nu puteau ignora această putere. Chiar și conducători arieni precum Teodoric al II-lea și Euric au recunoscut necesitatea coexistenței cu ierarhia locală, deși au restricționat uneori activitățile a cestor episcopi[27].

Coexistența comunităților ariene și niceene a generat complexități juridice. Vizigoții aplicau dreptul gotic propriei comunități și dreptul roman populației hispano-romane. Acest sistem juridic dual a consolidat diviziunile religioase și etnice. *Codex Euricianus*, emis sub regele Euric (466-484), reflectă acest dualism. Deși textul a supraviețuit doar în fragmente, el demonstrează că vizigoții și-au menținut o identitate juridică distinctă față de cea a supușilor lor[28]. Episcopii niceeni se plângeau adesea de limitele impuse autorității lor. Conciliul de la Agde (506), ținut sub dominație vizigotă, relevă tensiunile dintre clerul autohton și monarhia

[26] Roger Collins, *Visigothic Spain 409-711*, John Wiley & Sons, New Jersey, 2008, p. 44.
[27] Jamie Wood, Javier Martínez Jiménez, *New directions in the study of visigothic Spain*, History Compass, 2016, 14.1, p. 34.
[28] Jill Harries, „Not the Theodosian code: Euric's law and late fifth-century Gaul", in *In Society and Culture in Late Antique Gaul*, Routledge, London, 2017, p. 45.

ariană. Canonul 34 al conciliului avertizează clerul să nu se implice în intrigi politice, semn că relația dintre Biserică și stat era delicată.

4.3. Impactul convertirii francilor

Convertirea francilor la creștinism sub regele Clovis (c.496) a modificat dramatic peisajul religios și politic al Europei Occidentale. Francii au devenit campionii ortodoxiei niceene, în timp ce vizigoții au rămas arieni. Această schimbare a avut două consecințe majore: vizigoții au devenit izolați în rândul marilor puteri ale Europei Occidentale, iar supușii niceeni au început să îi privească din ce în ce mai mult pe franci ca eliberatori de sub dominația ariană. Grigorie de Tours, scriind la sfârșitul secolului al VI-lea, relatează că mulți galo-romani au salutat expansiunea francă deoarece preferau conducători niceeni unora arieni [29]. Deși Grigorie pare părtinitor, mărturia sa reflectă un trend mai larg: arianismul devenise o povară politică.

Chiar și în rândul elitei vizigote, catolicismul a început să câștige teren. Unii nobili goți s-au convertit la catolicism, atrași de prestigiul său teologic și de avantajele sale politice. Episcopul catolic Isidor din Sevilla, scriind în secolul al VII-lea, afirmă că mulți goți „au îmbrățișat în taină credința catolică chiar și în timp ce regii rămâneau arieni”[30]. Deși Isidor a scris după convertirea din 589, afirmația sa reflectă probabil curente reale de schimbare religioasă.

Către sfârșitul secolului al VI-lea, regatul vizigot din Hispania se caracteriza printr-o elită conducătoare ariană restrânsă, o vastă populație creștină niceeană, un episcopat local puternic, presiune externă din partea puterilor creștine vecine și diviziuni interne în sânul aristocrației gotice. Aceste condiții au făcut ca eventuala convertire a vizigoților la creștinismul niceo-constantinopolitan să fie nu doar posibilă, ci aproape inevitabilă. Scena era pregătită pentru evenimentele dramatice ale domniei lui Reccared și pentru cel de-al treilea Conciliu de la Toledo (589), care aveau să pună capăt arianismului și să reconfigureze identitatea religioasă a regatului vizigot.

---

[29] Grigorie din Tours, *Historia Francorum*, II, 37, Columbia University Press, New York, 1916, p. 45.

[30] Isidor din Sevilla, *Historia de regibus* p. 38.

5. Convertirea de la arianism la creștinismul niceo-constantinopolitan: Reccared și cel de-al treilea Conciliu de la Toledo

Convertirea vizigoților de la arianism la creștinismul niceean sub regele Reccared I în 589 reprezintă una dintre cele mai decisive transformări religioase ale Antichității târzii. Ea a reconfigurat structura politică a regatului vizigot, a redefinit relația acestuia cu majoritatea populației creștine din Hispania și a integrat vizigoții în curentul principal al creștinătății occidentale. Această convertire nu a fost un eveniment brusc, ci culminarea unor decenii de presiuni politice, tensiuni interne și dezbateri teologice. Cel de-al Treilea Conciliu de la Toledo, convocat în 589, a formalizat această schimbare și a pus bazele unui stat vizigot creștin unificat.

5.1. Contextul politic al convertirii lui Reccared

Când Reccared a urcat pe tron în 586, regatul vizigot se confrunta cu o serie de provocări: presiunea externă a francilor din nord, diviziunile interne dintre elita gotică ariană și majoritatea hispano-romană, rivalitățile din sânul aristocrației gotice și nevoia de legitimitate politică într-un regat marcat de frecvente lovituri de stat și asasinate. Tatăl lui Reccared, regele Leovigild (569-586), încercase să consolideze autoritatea regală prin expansiune militară și reforme juridice. Deși Leovigild a rămas arian, el a recunoscut influența crescândă a Bisericii supusă Romei și a încercat chiar să creeze o formă mai conciliantă de arianism. Istoricul Isidor din Sevilla notează că Leovigild „a căutat să unească cele două popoare modificând crezul arian”[31]. Această tentativă a eșuat, dar a relevat direcția în care se îndrepta regatul. Reccared a moștenit un regat în care arianismul devenise o povară politică. Majoritatea populației locale privea cu suspiciune spre conducătorii arieni, iar francii foloseau diferența religioasă ca pretext pentru intervenție. Reccared a înțeles că unitatea religioasă era esențială pentru stabilitatea politică.

În 587, la doar un an după urcarea pe tron, Reccared și-a anunțat public convertirea la Crezul niceo-constantinopolitan. Evenimentul este descris de Ioan de Biclar, cronicar contemporan și episcop roman, care

[31] Isidor din Sevilla, *Historia de regibus* p. 52.

scrie: „Reccared, luminat de harul divin, a abandonat perfidia ariană și a îmbrățișat credința creștină”[32]. Deși limbajul lui Ioan reflectă triumfalismul, mărturia sa confirmă că convertirea lui Reccared a fost prezentată ca un act deliberat și divin inspirat. Convertirea lui Reccared nu era doar personală, era o declarație politică. Îmbrățișând creștinismul Bisericii din Roma și Constantinopol, el s-a aliniat majorității supușilor săi, puternicului episcopat roman și lumii creștine occidentale în ansamblu. Această mișcare l-a distanțat totodată de clerul și nobilii arieni care îi sprijiniseră pe regii anteriori.

Convertirea lui Reccared a provocat rezistența unor segmente ale elitei vizigote. Mai mulți episcopi și nobili arieni au conspirat împotriva sa. Cea mai notabilă rebeliune a fost condusă de episcopul Uldila și nobilul got Segga, care au încercat să-l răstoarne pe rege de pe tron. Ioan de Biclar relatează: „Anumiți episcopi și nobili, rămânând în eroarea ariană, au conspirat împotriva regelui, dar au fost descoperiți și pedepsiți”[33]. Aceste rebeliuni demonstrează că arianismul nu era doar o poziție teologică, ci un pilon al identității aristocratice gotice. Succesul lui Reccared în suprimarea acestor revolte a fost crucial pentru reușita convertirii.

5.2. Cel de-al Treilea Conciliu de la Toledo (589)

Pentru a formaliza convertirea regatului și a nobililor loiali, Reccared a convocat cel de-al Treilea Conciliu de la Toledo în mai 589. Acest conciliu reprezintă una dintre cele mai importante adunări bisericești din istoria Peninsulei Iberice. La conciliu au participat episcopi romani din întreaga Hispanie, foști episcopi arieni convertiți și reprezentanți ai curții regale. Reccared însuși s-a adresat conciliului, act neobișnuit care a subliniat semnificația politică a evenimentului.

Actele conciliului păstrează declarația de credință a lui Reccared, în care acesta condamnă arianismul și afirmă Crezul niceean: „Mărturisim că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt de o singură Ființă”[34]. În schimb, pentru a-i atrage pe vizigoții arieni la Crezul niceo-constantinopolitan, episcopii

[32] Ioan de Biclar, *Chronicon*, XXXVII, Dalcassian Publishing Company, Glasgow, 2018, p. 21.
[33] Ioan de Biclar, *Chronicon*, XXXVIII, p. 23.
[34] *Acta Concilii Tolatani* III, in *La coleccion canonica Hispana*, V, Madrid, 1992, p. 29.

locali au introdus un adaos în Crez, declamând că Sfântul Duh purcede și de la Fiul (Filioque), ceea ce va constitui, pe viitor, o controversă teologică între Biserica din Roma și cea din Constantinopol. Această declarație a marcat abandonarea oficială a arianismului de către monarhia vizigotă. Conciliul a emis o serie de canoane care condamnau doctrina ariană și impuneau fostului cler arian acceptarea învățăturii creștine adoptată la Toledo. Canonul 1 stipulează: „Anatematizăm erezia lui Arie și pe toți cei care urmează învățăturile sale impioase”[35]. Această condamnare formală a pus capăt statutului legal al arianismului în regat.

Conciliul a adoptat o abordare pragmatică în privința integrării fostului cler arian. Cei care au acceptat doctrina de la Toledo au fost autorizați să-și păstreze pozițiile, deși adesea cu o autoritate redusă. Această politică a contribuit la prevenirea unor noi rebeliuni și a asigurat o tranziție mai fluidă. Conciliul a emis totodată canoane care restricționau practicile religioase evreiești, reflectând influența crescândă a episcopilor hispanici în modelarea politicii publice. Deși tulburătoare din perspectivă modernă, aceste măsuri ilustrează noua alianță dintre monarhie și Biserica romană în regatul vizigot din Hispania.

O figură-cheie în procesul de convertire a regelui a fost Leandru din Sevilla, influent episcop și mentor al lui Reccared. Leandru fusese exilat de Leovigild pentru opoziția sa față de arianism, dar a revenit în prim-plan sub Reccared. În tratatul său, *Homilia de triumpho Ecclesiae*, Leandru celebrează convertirea regelui și a vizigoților arieni: „Biserica a triumfat asupra nebuniei ariene, iar poporul gotic s-a reîntors la adevăr”[36]. Îndrumarea teologică și politică a lui Leandru a fost esențială în modelarea deciziilor conciliului.

5.3. Consecințele imediate, consolidarea dominației Bisericii din Hispania

În urma conciliului, Reccared a întreprins o serie de măsuri pentru consolidarea Bisericii din Hispania, aflată sub jurisdicția Bisericii din Roma, printre care numirea de episcopi noi în scaunele episcopale im-

[35] *Acta Concilii Tolatani* III, p. 32.

[36] Leandru din Sevilla, *Homilia de triumpho Ecclesiae ob conversionem Gothorum*, P. L. 72, p. 894.

portante, suprimarea rezistenței ariene rămase, promovarea liturghiei și doctrinei Bisericii din Roma și consolidarea legăturilor cu papalitatea și cu alte regate catolice. Istoricul Roger Collins observă următoarele: „convertirea lui Reccared a creat o identitate religioasă unificată care a devenit fundamentul statului vizigot”[37]. Această unitate era fără precedent în istoria vizigotă.

La începutul secolului al VII-lea, arianismul dispăruse practic din Peninsula Iberică. Regatul vizigot a devenit unul dintre cele mai creștine state din Europa Occidentală, cu o ierarhie episcopală puternică și o cultură teologică înfloritoare. Isidor din Sevilla, scriind o generație mai târziu, a privit convertirea lui Reccared ca pe un moment de cotitură: „Sub regele Reccared, poporul gotic a abandonat erorile ereziei și a îmbrățișat credința creștină, devenind un singur popor cu romanii”[38]. Această afirmație surprinde esența transformării: crearea unei identități creștine unificate care trecea peste diviziunile etnice. Convertirea lui Reccared a avut consecințe de amploare: a integrat vizigoții în lumea creștină occidentală, a consolidat monarhia prin alinierea sa la puternicul episcopat hispanic, a redus tensiunile interne dintre goți și romani și a poziționat regatul vizigot ca o importantă putere creștină în Occident.

6. Consecințele culturale și sociale ale convertirii vizigoților

Convertirea vizigoților de la arianism la creștinismul roman, sub regele Reccared I în 589, nu a reprezentat o simplă schimbare teologică. Ea a declanșat o transformare culturală, socială, juridică și intelectuală profundă, care a reconfigurat identitatea regatului vizigot. Unificarea goților și a hispano-romanilor sub o singură credință a creat condițiile pentru o nouă cultură politică, o nouă ordine juridică și o înflorire a erudiției creștine ce avea să influențeze Peninsula Iberică timp de secole.

6.1. Unitatea religioasă și sfârșitul „celor două popoare”

Înainte de 589, regatul vizigot se caracteriza printr-o structură duală: goții arieni formau elita conducătoare, iar hispano-romanii consti-

[37] R. Collins, *Visigothic Spain 409-711*, p. 56.
[38] Isidor din Sevilla, *Historia de regibus,* p. 61.

tuiau populația majoritară. Această diviziune afecta dreptul, căsătoria, administrația și mobilitatea socială. Convertirea lui Reccared a pus capăt acestui dualism. Isidor din Sevilla a celebrat acest moment: „Goții și romanii au devenit un singur popor, uniți în credința creștină”[39]. Această unitate nu era doar simbolică, ea a avut efecte sociale concrete. Căsătoriile mixte între goți și romani au devenit mai frecvente, episcopii romani au câștigat influență la curte, iar aristocrația a început să se contopească într-o singură elită creștină. Regatul a evoluat de la o societate biconfesională la un stat creștin unificat, ceea ce i-a consolidat coeziunea internă.

După 589, episcopii romani au devenit actori centrali în guvernarea vizigotă, influența lor sporind în mai multe moduri. Conciliile de la Toledo dar și alte concilii ale Bisericii din regatul vizigot au devenit acum principalele organe legislative și consultative ale statului. Regii convocau în mod regulat concilii pentru a emite legi, a soluționa disputele, a defini doctrina și a legitima deciziile politice. Actele acestor concilii dezvăluie un parteneriat strâns între monarhie și episcopat. Așa cum observă Roger Collins, „regatul vizigot a devenit o monarhie clericală, în care episcopii jucau un rol central în modelarea politicii”[40].

Episcopi precum Leandru și, mai târziu, Isidor din Sevilla au servit ca sfătuitori intelectuali și politici ai regilor. Scrierile lor au modelat ideologia regală, punând accentul pe datoria regelui de a susține dreptatea și de a proteja Biserica. Episcopii au dobândit autoritate judiciară, mai ales în cazurile care implicau clerici sau delicte morale, extinzând astfel rolul Bisericii în viața cotidiană.

Una dintre cele mai importante consecințe ale convertirii a fost crearea unui sistem juridic unificat. Înainte de 589, goții erau judecați după dreptul gotic, iar romanii după dreptul roman, acest sistem dual consolidând diviziunile etnice și religioase. Sub regele Recceswinth, vizigoții au elaborat *Liber Iudiciorum*, un cod juridic cuprinzător aplicabil tuturor supușilor, indiferent de etnie. Acest cod a abolit distincțiile juridice dintre goți și romani, a integrat tradițiile juridice romane cu dreptul cutumiar gotic și a reflectat principiile morale creștine. Preambulul codului îi enunță explicit scopul: „A stabili o singură lege pentru toate popoarele

[39] Isidor din Sevilla, *Historia de regibus,* p. 59.
[40] R. Collins, *Visigothic Spain 409-711*, p. 63.

regatului nostru”[41]. Aceasta a fost o consecință directă a unificării religioase inițiate de regele Reccared.

6.2. Înflorirea culturală, Renașterea vizigotă

Secolul al VII-lea a cunoscut o remarcabilă înflorire culturală în regatul vizigot, adesea numită Renașterea vizigotă. Această renaștere intelectuală a fost impulsionată în mare măsură de Biserică. Isidor din Sevilla (c.560-636) a devenit principalul intelectual al epocii sale. Operele sale cuprind Etymologiae, o enciclopedie a cunoașterii antice, *Historia Gothorum*, o istorie a goților, *De Natura Rerum*, un tratat științific și numeroase scrieri teologice și pastorale. Scopul lui Isidor era să integreze identitatea gotică în tradiția creștină și clasică mai largă. El scrie astfel: „Goții, odinioară viteji în arme, strălucesc acum în credința lui Hristos”[42]. Operele sale au modelat educația, teologia și istoriografia în întreaga Europă medievală.

Mănăstirile au prosperat, devenind centre de erudiție, producție de manuscrise, comentariu biblic și dezvoltare liturgică, contribuind la răspândirea culturii catolice în întreaga Hispanie. Convertirea vizigotă a stimulat noi forme de artă și arhitectură creștină: biserici din piatră cu arcuri în formă de potcoavă, obiecte liturgice, potire, cruci, relicvare și motive decorative ce îmbinau stilurile gotic și roman[43]. Aceste dezvoltări artistice au contribuit la identitatea distinctivă a Iberiei medievale timpurii.

Convertirea a facilitat fuziunea elitelor gotice și romane într-o singură aristocrație creștină. Căsătoriile între familiile nobiliare gotice și romane au crescut semnificativ după 589, contribuind la dizolvarea granițelor etnice. Totodată, copiii aristocraților, goți și romani deopotrivă, erau educați în școlile catedrale și în mănăstiri, unde învățau latina, Scriptura și literatura clasică. Teologia creștină a reconfigurat și conceptul de regalitate: regii trebuiau acum să fie apărători ai credinței, protectori ai Bisericii și modele morale.

---

[41] *Liber Iudiciorum*, I, in *The Visigothic Code*, The Boston Book Company, Boston, 1910, p. 1.

[42] Isidor din Sevilla, *Historia de regibus,* p. 54.

[43] Alan Deyermond, „The Death and Rebirth of Visigothic Spain in the Estoria de España”, in *Revista canadiense de estudios hispánicos*, 1985, p. 356.

Una dintre consecințele neintenționate ale convertirii a fost declinul limbii gotice. Arianismul păstrase gotica ca limbă liturgică, deoarece Biblia lui Wulfila era centrală în cultul arian. După 589, Liturghia romană se oficia în latină, educația clericală se desfășura în latină, iar latina a devenit limba dreptului, administrației și culturii. Lipsită de suport instituțional, gotica a dispărut treptat, astfel încât în secolul al VIII-lea ea nu mai era vorbită în Hispania[44].

Alianța dintre monarhie și Biserică a consolidat poziția regelui: episcopii legitimau puterea regală, conciliile furnizau un mecanism de consens, iar ideologia creștină sprijinea unitatea politică. Reccared și succesorii săi au folosit creștinismul roman pentru a-și consolida domnia și a reduce rivalitatea dintre facțiunile aristocratice. Convertirea vizigotă a avut efecte durabile asupra Peninsulei Iberice: a consacrat creștinismul roman ca identitate religioasă dominantă, a modelat cultura politică a regatelor creștine ulterioare, a influențat ideologia Reconquistei și a contribuit la formarea unei tradiții creștine hispanice distincte. Așa cum observă istoricul E. A. Thompson, „regatul vizigot catolic a pus bazele Spaniei medievale”[45].

7. Moștenirea încreștinării vizigote

Încreștinarea vizigoților, culminând cu convertirea lor de la arianism la creștinismul roman în 589, a lăsat o moștenire profundă și durabilă asupra Peninsulei Iberice și asupra dezvoltării mai largi a Europei medievale. Această moștenire poate fi urmărită în instituțiile religioase, tradițiile juridice, identitatea culturală și ideologia politică. Departe de a fi un simplu episod în istoria Antichității târzii, convertirea vizigotă a modelat fundamentele Spaniei medievale și a influențat traiectoria creștinătății occidentale.

7.1. Vizigoții ca model al creștinării barbare

Vizigoții s-au numărat printre primele popoare germanice care au

[44] Joseph Voyles, *Gothic and Germanic*, Language, 1968, 44.4, p. 733.
[45] Edward Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford University Press, Oxford, 1969, p. 312.

adoptat creștinismul, inițial în forma sa ariană. Convertirea lor ulterioară la creștinismul niceo-constantinopolitan sub Reccared a devenit un model pentru alte regate barbare. În timp ce francii s-au convertit direct la creștinismul roman, vizigoții au urmat un traseu diferit, parcurgând patru etape distincte: adoptarea creștinismului arian ca marker al identității etnice, integrarea treptată cu o majoritate romană, convertirea condusă de regalitate la Biserica Romei și, în fine, consolidarea prin concilii și legislație[46]. Acest model a influențat longobarzii, care au urmat o traiectorie similară de la arianism la creștinismul roman în secolul al VII-lea. Istoricul Peter Heather observă că „convertirea vizigotă a furnizat un plan pentru modul în care o elită barbară se putea integra cu o populație romană prin unificare religioasă”[47]. Vizigoții au jucat astfel un rol esențial în modelarea creștinării Europei post-romane.

Regatul vizigot a pus bazele unei tradiții creștine hispanice cu totul aparte, caracterizată prin autoritate episcopală puternică, concilii bisericești frecvente, o alianță strânsă între monarhie și cler, o liturghie distinctivă, ritul mozarab și o bogată cultură teologică și intelectuală. Conciliile de la Toledo au devenit un element definitoriu al vieții bisericești iberice, funcționând ca adunări legislative, forumuri teologice și instrumente ale politicii regale. Această tradiție conciliară a supraviețuit căderii regatului vizigot și a influențat guvernarea regatelor creștine ale Reconquistei.

Liturghia vizigotă, cunoscută ulterior sub numele de rit mozarab, s-a dezvoltat în secolele al VI-lea și al VII-lea și a supraviețuit mult în Evul Mediu. Ea reflectă o sinteză a tradițiilor gotice, a formelor liturgice romane și a practicilor hispanice locale[48]. Chiar și astăzi, ritul mozarab se păstrează într-o formă limitată la Toledo.

Liber Iudiciorum (654), codul juridic unificat al regatului vizigot, a exercitat un impact de lungă durată asupra culturii juridice iberice. După cucerirea musulmană, codul a continuat să fie utilizat de comuni-

[46] Michael Kulikowski, „Cities and Civic Identities in Late Roman and Visigothic Spain”, in *Civic Identity and Civic Participation in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Brepols, Turnhout, 2021, p. 202.

[47] P. Heather, *The Goths*, p. 212.

[48] Susan Boynton, „Liturgy of Empire: Reading the Mozarabic Rite in Early Modern Europe”, in *Liturgy of Empire: Reading the Mozarabic Rite in Early Modern Europe*, Brill, Leiden, 2025, p. 118.

tățile creștine din nord. În secolul al XIII-lea, regele Alfonso al X-lea al Castiliei a încorporat porțiuni extinse din codul vizigot în *Siete Partidas*, unul dintre cele mai influente texte juridice ale Europei medievale. Preambulul *Liber Iudiciorum* enunță: „Stabilim o singură lege pentru toate popoarele regatului nostru, astfel încât dreptatea să fie egală pentru goți și romani deopotrivă”[49]. Acest principiu al unității juridice a devenit o piatră de temelie a identității juridice spaniole.

Convertirea vizigotă a creat condițiile pentru o înflorire a erudiției creștine. Cea mai importantă figură a acestei renașteri intelectuale a fost Isidor din Sevilla, ale cărui opere au modelat educația medievală spaniolă timp de secole. Lucrarea *Etymologiae* a lui Isidor din Sevilla a devenit enciclopedia standard a Evului Mediu în Spania. Operele sale istorice, inclusiv *Historia Gothorum*, au integrat vizigoții în narațiunea creștină a istoriei universale. Istoricul Herwig Wolfram scrie că „Isidor le-a oferit goților un loc în istoria universală, transformându-i din barbari într-un popor creștin cu un rol providențial”[50]. Cărturarii vizigoți au conservat și transmis texte clasice, contribuind la supraviețuirea culturii antice în Europa Occidentală.

7.2. Contribuția vizigotă la regalitatea medievală

Modelul vizigot al regalității, modelat de teologia creștină, a exercitat o influență durabilă asupra gândirii politice medievale. După 589, regii vizigoți erau așteptați să susțină doctrina creștină, să protejeze Biserica și să guverneze cu dreptate și evlavie. Această concepție despre regalitate a influențat conducătorii ulteriori din León, Castilia și Aragón. De asemenea, cultura politică vizigotă permitea alegerea și, în cazuri extreme, depunerea regilor de către nobilime și cler, idee rară în Europa medievală timpurie, care a prefigurat tradițiile politice iberice ulterioare.

După cucerirea musulmană din 711, regatul vizigot s-a prăbușit, însă moștenirea sa a dăinuit în principatele creștine din nord, care au conservat dreptul vizigot, liturghia vizigotă, concepțiile vizigote despre regalitate și memoria trecutului vizigot. Cronicarii medievali au descris Reconquista drept o restaurare a regatului vizigot. Cronica lui Alfonso al

[49] *Liber Iudiciorum*, I, p. 1.
[50] H. Wolfram, *History of the Goths*, p. 320.

III-lea (secolul al IX-lea) menționează că regii Asturiei sunt moștenitorii goților[51]. Acest mit a furnizat legitimitate ideologică reconquistei creștine a Iberiei.

Convertirea vizigotă a jucat un rol esențial în conturarea identității spaniole timpurii. Unificarea goților și romanilor a creat o identitate religioasă comună ce a depășit diviziunile etnice. Regii medievali spanioli revendicau adesea ascendență gotică, iar termenul „gotic" a devenit sinonim cu noblețea, legitimitatea creștină și rezistența față de dominația străină. Chiar și stilul arhitectural numit ulterior „gotic" era asociat în Spania cu grandoarea și moștenirea creștină.

Sub dominația musulmană, comunitățile creștine din El-Andalus, cunoscute sub numele de mozarabe, au conservat elemente ale culturii vizigote: ritul mozarab, dreptul vizigot, latinitatea și o identitate creștină distinctă. Aceste comunități au servit drept punte între trecutul vizigot și regatele creștine medievale [52].

Convertirea vizigotă a avut implicații ce depășeau granițele Iberiei: a demonstrat puterea politică a unității religioase, a contribuit la consolidarea creștinismului în Occident, a influențat convertirea altor popoare germanice și a îmbogățit viața intelectuală a Europei medievale prin Isidor și tradiția toletană.

8. Concluzii

Creștinarea vizigoților, începând cu influența timpurie a lui Wulfila în secolul al IV-lea și culminând cu convertirea dramatică sub Reccared în 589, constituie una dintre cele mai semnificative transformări religioase și politice ale Antichității târzii. Ea nu a fost un proces linear sau uniform, ci s-a desfășurat de-a lungul mai multor generații, modelată de migrații, diplomație, controverse teologice și dinamica complexă a guvernării unei populații romane în paralel cu menținerea unei identități gotice distincte.

Adoptarea inițială a creștinismului arian le-a oferit vizigoților un cadru religios care le-a permis să îmbrățișeze creștinismul fără a-și ceda

[51] *Cronica de Alfonso* III, Centro de Estudios Historicos, Madrid, 1918, p. 79.

[52] Ann Rosemary Christys, *Christians in al-Andalus 711-1000*, Routledge, London, 2013, p. 33.

autonomia față de autoritatea ecleziastică romană. Arianismul le-a permis goților să fie „creștini fără a deveni romani", oferind un spațiu teologic și cultural în care identitatea gotică putea prospera. Timp de aproape două secole, arianismul a servit ca marker al coeziunii etnice, distingând elita vizigotă de supușii săi romani din Gallia și Hispania.

Cu toate acestea, această structură religioasă dual, goți arieni guvernând romani, s-a dovedit din ce în ce mai insustenabilă. Așezarea vizigoților în Hispania a intensificat dezechilibrul demografic dintre minoritatea ariană și majoritatea romană. Episcopatul roman, profund înrădăcinat în viața urbană și înzestrat cu prestigiu intelectual, a apărut ca o forță politică puternică. Totodată, convertirea francilor la creștinism a izolat vizigoții pe plan diplomatic și a subminat legitimitatea dominației ariene.

Convertirea regelui Reccared I a marcat un moment de cotitură decisiv. Îmbrățișarea personală a creștinismului roman și renunțarea formală la arianism la cel de-al Treilea Conciliu de la Toledo (589) au unificat regatul sub o singură credință. Actele conciliului, condamnând arianismul, integrând fostul cler arian și afirmând Crezul niceo-constantinopolitan au consacrat creștinismul drept fundament ideologic al statului vizigot.

Consecințele acestei convertiri au fost de amploare. Alianța dintre monarhie și episcopat a consolidat autoritatea regală și a furnizat un cadru stabil de guvernare. Apariția unui cod juridic unificat, culminând cu *Liber Iudiciorum*, a desființat vechile diviziuni etnice și juridice dintre goți și romani. Înflorirea erudiției creștine, întruchipată mai ales în operele lui Isidor din Sevilla, a creat o cultură intelectuală vibrantă, care a conservat cunoașterea clasică și a modelat educația medievală în întreaga Spanie.

Convertirea vizigotă a lăsat totodată o amprentă durabilă asupra Peninsulei Iberice. Tradiția conciliară din Toledo, liturghia mozarabă și instituțiile juridice și politice ale regatului vizigot au supraviețuit cuceririi musulmane și au influențat regatele creștine ale Reconquistei. Conducătorii medievali din Asturia, León și Castilia se considerau moștenitori ai moștenirii vizigote, iar ideea restaurării regatului vizigot a devenit un motiv ideologic puternic.

Într-un context european mai larg, experiența vizigotă a demonstrat modul în care o elită barbară se putea integra cu o populație romană prin

unificare religioasă. Traiectoria lor, de la arianism la creștinismul roman a oferit un model pentru alte regate germanice care navigau în dificultățile guvernării post-imperiale.

În ultimă instanță, încreștinarea vizigoților nu a fost doar un eveniment religios. A fost o transformare civilizațională care a reconfigurat dreptul, cultura, identitatea și autoritatea politică, forjând un regat creștin unificat a cărui moștenire avea să răsune de-a lungul istoriei medievale și a celei medievale timpurii a Spaniei. Regatul vizigot a lăsat o moștenire cu totul disproporționată față de durata sa, însă o moștenire înrădăcinată mai presus de toate în consecințele profunde și durabile ale renunțării la arianism.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 134-161

PROTOPOPIATUL ORTODOX AL DEVEI – ISTORIE ȘI ACTUALITATE

Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad

Abstract
The basic administrative-territorial units of the dioceses in which they are found, the Transylvanian deaneries come to light in history, through their scanty documentary mentions, since the 14th century, corresponding in general terms, from the point of view of their extent, to the old medieval Romanian „countries", „voivodeships" or „districts"; moreover, the large number of spiritual shepherds, churches and monastic settlements scattered on the ecclesiastical map of the entire intra-Carpathian space constitutes proof of a well-cohesive organization, an expression – in turn – of a strong and committed Orthodoxy. First documented in 1762, the Deanery of Deva (which, at that time, was in fact the former "Archdeaconry" of Hunedoara, but with its seat in Deva) reappeared on the ecclesiastical map of the Church of Hunedoara, but as a distinct administrative-canonical structure, only in the first half of the 19th century, consisting of parishes and dependent chapels in the vicinity of Deva, along the lower course of the Cerna River, and on the northern slope of the Poiana Ruscăi Mountains. With the dissolution of the old deaneries of Dobra and Ilia on December 31, 1950, the Orthodox Deanery of Deva incorporated the parish communities belonging to them, and is currently the largest deanery in the Diocese of Deva and Hunedoara and one of the largest in the country.

Keywords
Hunedoara County, Deva Deanery, Orthodox Church, Metropolitanate of Transylvania, Diocese of Deva and Hunedoara

1. Preliminarii

Unități administrativ-teritoriale constitutive ale eparhiilor în componența cărora se găsesc, încă din secolul al XIV-lea, corespunzând în linii generale, din punctul de vedere al întinderii lor, vechilor „țări", „voievodate" sau „districte" românești[1]; de altfel, numărul mare de păstori sufletești, de biserici și de așezăminte mănăstirești presărate pe harta ecleziastică a întregului spațiu intracarpatic constituie dovada unei organizări bine închegate, expresie – la rându-i – a unei Ortodoxii puternice și asumate[2].

În părțile hunedorene sunt atestate, în perioada medievală, șase „arhidiaconate" ortodoxe, cu scaune de rezidență alternative, în funcție de localitatea în care conducătorul „oficiului protoprezbiteral" își desfășura activitatea ca preot paroh; le enumerăm în ordinea cronologică a menționării lor documentare: *Protopopiatul Hațegului* (atestat în anul 1360, cu jurisdicție asupra localităților din Țara Hațegului și, ulterior, din Valea Jiului)[3], *Protopopiatul Hunedoarei* (atestat în anul 1456, cu jurisdicție asupra localităților din Munții Poiana Ruscăi, de pe cursurile inferioare

[1] În comitatul Hunedoara sunt amintite mai multe asemenea formațiuni prestatale românești: „districtus Hatzak" (districtul Hațeg, atestat în 1360), „districtus de Hunyad" (districtul Hunedoarei, atestat în 1360), poate „districtus fluvii Stryg" (districtul Streiului, atestat în 1377), „districtus Iofgw" (districtul Dobrei, atestat în 1387) și „districtus Fejerkeres" (districtul Crișului Alb, atestat în 1404). Cf. Ștefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, ed. a II-a, vol. IV, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, pp. 33-40, 63-64; Ștefan Pascu, Răzvan Theodorescu (coord.), *Istoria românilo*r III. *Genezele românești*, Editura Enciclopedică, București, 2001, pp. 548-549. Alături de comitatul amintit trebuie menționat și scaunul săsesc al Orăștiei (atestat în 1224), cuprinzând localități mixte din punct de vedere etnic și religios. Cf. Thomas Nägler, *Așezarea sașilor în Transilvania*, ed. a II-a, Editura Kriterion, București, 1992, p. 224; Anton E. Dörner, *Documente și cronici privind istoria orașului și scaunului Orăștie* I. *1200-1541*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2003, passim.

[2] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a III-a, vol. I, Editura Trinitas, Iași, 2004, pp. 259, 290-296.

[3] Adrian Andrei Rusu, *Ctitori și biserici din Țara Hațegului până la 1700*, Editura Muzeului Sătmărean, Satu Mare, 1997, p. 69.

ale Cernei și ale Streiului și din părțile Devei)[4], *Protopopiatul Iliei* (atestat în anul 1643, cu jurisdicție asupra localităților din jumătatea vestică a culoarului hunedorean al Văii Mureșului și din zonele colinare învecinate), *Protopopiatul Orăștiei* (atestat în anul 1643, cu jurisdicție asupra credincioșilor români din localitățile aflate pe teritoriul scaunului săsesc omonim)[5], *Protopopiatul Geoagiului* (atestat în anul 1687, cu jurisdicție inițială asupra localităților din depresiunea Geoagiu-Glod, iar ulterior și asupra satelor de pe pandantul apusean al Munților Metaliferi)[6] și *Protopopiatul Crișului* (sau al Zarandului, atestat în anul 1698, cu jurisdicție asupra localităților din depresiunile Bradului și ale Băiței, respectiv din zonele colinare și piemontane limitrofe)[7].

2. Protopopiatele hunedorene în prima jumătate a secolului al XVIII-lea

După anul 1701, prin subordonarea pe mai departe a protopopilor față de întâistătătorul lor, ierarhul Atanasie Anghel de la Bălgrad (1698/1701-1713), semnatarul unirii religioase a românilor ardeleni cu Biserica Romei, protoprezbiteratele hunedorene au figurat, pentru cel puțin o jumătate de secol, în scriptele Diecezei Făgărașului; recensămintele ecleziastice ale vremii, prin consemnarea – uneori chiar laolaltă, în cadrul acelorași comunități parohiale – atât a preoților ortodocși, cât și a celor uniți, nu fac altceva decât să contureze însă o atmosferă marcată de confuzie și de inerente translații confesionale. Prin urmare, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea se poate vorbi despre „archidiaconate" unite din punctul de vedere al subordonării acestora față de ierarhii rezidenți la Bălgrad, Făgăraș sau Blaj, dar mixte – sau majoritar ortodoxe – prin marea masă a păstoriților care le compuneau și care, până la

[4] M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, p. 263.

[5] Pavel Binder, „Contribuții documentare la geografia bisericească a românilor din Transilvania în secolele XVII-XVIII (1643-1733)", în *Mitropolia Ardealului*, Sibiu, an XXVI (1981), nr. 7-9, pp. 536-538; Ana Dumitran, „Instituția protopopiatului în Biserica românească din Transilvania în secolul al XVII-lea", în *Apulum. Acta Musei Apulensis*, Alba Iulia, an XXXII (1995), pp. 322-323.

[6] Nicolae Iorga, *Scrisori și inscripții ardelene și maramureșene*, vol. II, Atelierele Grafice Socec & Comp., București, 1906, p. 102.

[7] Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustradam historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, vol. I, Oeniponte (Innsbruck), 1885, pp. 203-212.

patenta emisă de cancelaria guvernatorului Ioan Haller al Transilvaniei (1734-1755) la 3 aprilie 1745[8], avuseseră doar vagi cunoștințe despre cele petrecute în 1701[9].

Astfel, o primă statistică ecleziastică, întocmită anterior anului 1716, enumeră aceleași șase „archidiaconate" hunedorene din perioada medievală, redenumite însă după locul de rezidență al protopopilor: *Balomir*[10] („Archidiaconatus Balomiriensis", adică al scaunului Orăștiei), *Brad* („Archidiaconatus Bradensis", adică al Țării Zarandului), *Dobra* („Archidiaconatus Dobrensis", fost al Iliei, adică al Văii Mureșului), *Grădiște*[11] („Archidiaconatus Gradisteniensis", adică al Țării Hațegului), *Hunedoara* („Archidiaconatus Hunyadiensis", adică al satelor care gravitau în jurul târgurilor Hunedoarei și Devei) și *Vințu*[12] („Archidiaconatus Vinczensis", adică al Geoagiului, dar extins până înspre Vințu de Jos)[13].

Conscripția episcopului unit Inochentie Micu (1730-1751) din anul 1733, cel dintâi recensământ bisericesc general al clerului, al credincioșilor, al lăcașurilor de cult, al caselor și al sesiilor parohiale din Transilvania, reconfirmă existența celor șase „archidiaconate" hunedorene: *Balomir* („Archidiaconatus Balomiriensis"), *Brad* („Archidiaconatus Brádensis"), *Dobra* („Archidiaconatus Dobrensis"), *Grădiște* („Archidiaconatus Gradistiensis"), *Hunedoara* („Archidiaconatus Vajda-Hunyadiensis") și *Vințu de Jos* („Archidiaconatus Vincensis")[14].

---

[8] Laura Stanciu, Keith Hitchins, Daniel Dumitran (edit.), *Despre Biserica românilor din Transilvania. Documente externe (1744-1754)*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 134-135 (nr. 104).

[9] Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, ed. a III-a, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2006, pp. 309-310; M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, II, pp. 327-328.

[10] Denumirea actuală: Balomiru de Câmp (jud. Alba); localitatea a făcut parte, până în 1968, din scaunul Orăștiei, apoi din județul, respectiv din regiunea Hunedoara.

[11] Vechea denumire a localității hațegane Sarmizegetusa.

[12] Localitatea Vințu de Jos (jud. Alba).

[13] Zenovie Pâclișanu, „O statistică a românilor ardeleni de la începutul veacului al XVIII-lea", în *Societatea de mâine. Revistă săptămânală pentru probleme sociale și economice*, Cluj, an IV (1927), nr. 13-14, p. 183.

[14] Nicolae Togan, „Statistica românilor din Transilvania în 1733", în *Transilvania*, Sibiu, an XXIX (1898), nr. 9-10, pp. 187-207; Augustin Bunea, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*, ed. a II-a (ed. îngrij. de Ioan Chindriș și Niculina Iacob), Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2012, pp. 329-330, 337-340, 350-360, 368-370.

După mișcarea de redeșteptare religioasă a Sfântului Cuvios Visarion Sarai din 1744[15], realitățile care transpar din tabelele conscripției austriece efectuate în toamna anului 1747 indică o lume a satelor hunedorene și mai confuză și mai divizată din punct de vedere confesional[16].

În 1750, anul următorului recensământ bisericesc general al Transilvaniei, întocmit din porunca vicarului blăjean Petru Pavel Aron, parohiile și filiile hunedorene (trecute tot de-a valma în dreptul Bisericii Unite) intrau în componența a șapte protopopiate: *Bobâlna* („Archi-Diaconatus Babolnensis", fost al Vințului de Jos), *Dobra / Ilia* („Archi-Diaconatus Dobrensis / Ilyensis"), *Hațeg* („Archi-Diaconatus Haczegiensis"), *Hunedoara* („Archi-Diaconatus Hunyadiensis"), *Sebeș* („Archi-Diaconatus Sabesiensis"), *Vaidei* („Archi-Diaconatus Vajdajensis Sedis Szaszvaros") și *Zarand* („Archi-Diaconatus Zarandiensis")[17].

Din tabelele următoarei conscripții ecleziastice ardelene, efectuată în primăvara anului 1761 din porunca generalului austriac Adolf Nikolaus von Buccow, delimitarea protopopiatelor lipsește, înșiruindu-se doar „comunele bisericești", circumscrise celor trei structuri administrativ-teritoriale hunedorene existente: comitatul Hunedoara, comitatul Zarand și scaunul Orăștie[18].

3. Protopopiatele ortodoxe hunedorene după 1761

Anii 1759-1761 au constituit un moment de răspântie în istoria ecleziastică a spațiului intracarpatic. Potrivit unei statistici întocmite în anul 1772, se aprecia că, în timpul amplei mișcări religioase conduse

[15] Privitor la desfășurarea și la urmările acesteia în spațiul hunedorean a se vedea: Florin Dobrei, *Istoria vieții bisericești a românilor hunedoreni*, Editura Eftimie Murgu, Reșița, 2010, pp. 243-522.

[16] Greta Monica Miron, „Acțiune ortodoxă – acțiune catolică. Efectele mișcării lui Visarion Sarai în Hunedoara, Hațeg, Zarand și Alba", în *Studia Universitas Babeș-Bolyai*, seria „Theologia Orthodoxa", Cluj-Napoca, an L (2005), nr. 2, pp. 3-12.

[17] Augustin Bunea, „Statistica românilor din Transilvania în anul 1750, făcută de vicariul episcopesc Petru Aron", în *Transilvania*, Sibiu, an XXX (1901), nr. 9, pp. 21-53.

[18] Virgil Ciobanu, „Statistica românilor ardeleni din anii 1760-1762", în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, Cluj, an III (1926), pp. 648-656, 665-668, 698. A se vedea și: Matei Voileanu, *Să se facă lumină. Biserica românilor din Ardeal în veacul al XVIII-lea*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1926, pp. 14-16, 44-46, 58, 78-79, 90.

de ieromonahul Sofronie de la Cioara[19], au „deficiat", la nivelul întregii Transilvanii, 145.205 familii (adică peste 725.000 de credincioși, declarați ortodocși), perseverând în unirea cu Biserica Romei abia 43.126 de familii (aproximativ 215.000 de persoane); 246 de sate transilvănene rămâneseră unite, 943 erau catalogate ca fiind mixte din punct de vedere confesional, iar 1.753 reveniseră în integralitate la Ortodoxie[20]. În acest context, vechile protopopiate ortodoxe hunedorene au fost reînjghebate, iar cele unite, restructurate; în linii generale, și de o parte și de cealaltă, protoprezbiteratele au rămas însă fidele ariilor anterioare de jurisdicție, evitându-se, pe cât posibil, doar situațiile de rezidență comună a protopopilor în aceeași localitate.

Pentru conturarea unui prim tablou al „archidiaconatelor greco-răsăritene" din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea ne stau la dispoziție datele a trei statistici ecleziastice, inițiate de episcopul Dionisie Novacovici (1761-1767) în anii 1766 (un recensământ al obștilor parohiale)[21] și 1767 (un recensământ al preoților confirmați sau neconfirmați[22], respectiv o evidență a clericilor hirotoniți în timpul arhipăstoririi sale)[23]. În spațiul hunedorean sunt consemnate șase protopopiate: *Chitid* („Archidiaconatus Kitidensis", cu parohii din Țara Hațegului și de pe cursul inferior al Streiului), *Cib* („Archidiaconatus Csibensis", adică însuși Protopopiatul Geoagiu), *Deva* („Archidiaconatus Devensis", corespondentul – în bună parte – al protopopiatului anterior al Hunedoarei), *Dobra* („Archidiaconatus Dobrensis"), *Orăștie* („Archidiaconatus Szaszvarosiensis") și *Trestia* („Archidiaconatus Trestiensis", adică străvechiul protopopiat al Țării Zarandului).

Protoprezbiteratul Devei era alcătuit din 58 de unități administra-

[19] Privitor la impactul acesteia în părțile hunedorene a se vedea: F. Dobrei, *Istoria vieții bisericești a românilor hunedoreni*, pp. 280-294.

[20] George Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei. Pre doue sute de ani din urmă*, vol. II, Tipografia W. Kraft, Sibiu, 1890, p. 740.

[21] Keith Hitchins, Ioan Beju, „Statistica românilor ortodocși din Transilvania din anul 1766", în *Mitropolia Ardealului*, Sibiu, an XXII (1977), nr. 7-9, pp. 510-515, 530-535, 550.

[22] Ioan Beju, „Conscripția clerului ortodox transilvan din 1767", în *Mitropolia Ardealului*, an XXIX (1984), nr. 7-8, pp. 542, 551-553, 557-558, 568.

[23] Keith Hitchins, Ioan Beju, „Documente privitoare la trecutul Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania după 1761", în *Mitropolia Ardealului*, an XIX (1974), nr. 1-3, pp. 18-46.

tiv-canonice[24]: Almașu Mic, Alun, Archia, Batiz, Băcia, Bârcea Mare (sat recenzat împreună cu Bârcea Mică), Biscaria[25], Boia Bârzii, Boș, Buituri[26], Bunila, Călan[u Mic], Cerișor, Cerna[27], Chergheș, Cinciș[28], Cristur, Crișeni, Deva, Găunoasa[29] (recenzată – probabil – împreună cu Ciulpăz și Cutin), Feregi, Ghelari, Goleș, Hășdat, Josani, Lelese, Măceu, Mânerău, Merișor[u de Munte], Muncelu Mare (sat recenzat împreună cu Muncelu Mic), Nandru, Nădăștia de Jos, Nădăștia de Sus, Ocolișu Mare, Peștișu Mic, Petreni, Pișchi[30], Poienița Tomii, Popești, Râpaș, Runcu Mare, Runcu Mic, Săulești, Sâncrai, Sântandrei, Sântămăria de Piatră, Sântuhalm, Socet, Sohodol, Strei-Săcel, Tămășteliuc[31], Tâmpa, Teliuc, Valea Nandrului, Valea Sângeorgiului și Zlești. Diferit, localitățile Bățălar, Boșorod, Bretea Română, Bretea Streiului, Chitid, Covragiu, Dâncu Mare, Gânțaga, Grid, Luncani, Măgura, Ocolișu Mic, Ohaba Streiului, Plopi, Ruși, Strei, Vâlcelele Bune și Vâlcelele [Rele], aparținătoare până atunci – în mod tradițional – „Archidiaconatului Hunedoarei", intraseră în componența vremelnicului protoprezbiterat ortodox al Chitidului. Revenind la protopopiatul devean, unele dintre localități enumerate aveau, cu siguranță, statutul de parohii, iar altele de filii; nici această conscripție nu le deosebește din acest punct de vedere. Au fost recenzați 11.508 credincioși, anume 5.978 de bărbați și 5.530 de femei[32]. Din cei 36 de preoți conscriși în 1767, 33 erau născuți în comitatul Hunedoara, iar 3 în afara acestuia, anume la Sebeș, Râmnicu Vâlcea și Târgu Jiu. Cu privire la aceiași păstori sufletești, 32 primiseră „confirmarea" autorităților vremii de a păstori obștile parohiale unde fuseseră rânduiți, iar alți 4, nu[33].

Acest „Archidiaconatus Devensis" socotim însă că nu era o structură

[24] Neamintite, dar existente la acea dată ca localități, două dintre acestea se deduc: Ciulpăz și Cutin (com. Peștișu Mic).
[25] Sat încorporat actualmente în orașul Simeria.
[26] Sat încorporat actualmente în municipiul Hunedoara.
[27] Sat dispărut sub apele barajului de acumulare de la Cinciș.
[28] Sat dispărut sub apele barajului de acumulare omonim.
[29] Denumirea actuală: Dumbrava (com. Peștișu Mic).
[30] Denumirea actuală: Simeria Veche (oraș Simeria).
[31] Cătun încorporat actualmente în satul Peștișu Mare (mun. Hunedoara). Cf. Mircea Valea, Anghel Nistor, Mihail N. Rudeanu, *Toponimie hunedoreană de la daci la români*, Editura Călăuza, Deva, 2002, p. 274.
[32] K. Hitchins, I. Beju, „Statistica românilor ortodocși", pp. 530-531.
[33] I. Beju, „Conscripția clerului ortodox", p. 552.

administrativ-canonică nouă, ci tocmai vechiul protoprezbiterat al Hunedoarei, redenumit astfel după localitatea unde păstorea la acea dată conducătorul oficiului protopopesc, amintitul preot și protopop *Mihai* (sau *Mișka*). Iar cazul nu ar fi unul singular, de vreme ce alte două protopopiate hunedorene contemporane par să-și modificat titulaturile din aceleași rațiuni: „Archidiaconatus Csibensis" (în 1766-1767), redenumit „Archi-Diaconatus Hondolsensis" (1787), iar ulterior „Tractus Algyógyensis" (1805), deși – în realitate – era vorba de unul și același scaun protopopesc al Văii Geoagiului (dar cu reședința la Cib, Hondol, Geoagiu de Jos sau Balșa), respectiv „Archidiaconatus Trestiensis", în fapt străvechiul protoprezbiterat al Țării Zarandului, dar cu reședința în satul minier Trestia[34].

În plus, localitățile care compuseseră „Archidiaconatul" Devei, așa cum se reflectă ele în tabelele conscripțiilor din anii 1766 și 1767, le (re) întâlnim în dreptul Protopopiatului Hunedoarei și în următoarea sursă istoriografică pe care o avem la dispoziție, anume procesul verbal al „vizitațiunii canonice" a episcopului ortodox de neam sârb Ghedeon Nichitici al Ardealului (1784-1788) din vara anului 1787[35]; cele cinci protopopiate existente erau: *Dobra* („Archi-Diaconatus Dobrensis"), *Hondol* („Archi-Diaconatus Hondolsensis"), *Hunedoara* („Archi-Diaconatus Hunyodiensis"), *Orăștie* („Archi-Diaconatus Saxopolitanus") și *Trestia* („Archi-Diaconatus Trestiensis"), împărțire administrativ-canonică surprinsă și în șematismele editate în paginile calendarelor anuale ale Marelui Principat al Transilvaniei[36], precum și în protocoalele sesiunilor consistoriale din 1804[37].

În 1805 s-a recurs la o altă reorganizare a întinsei dieceze neunite

[34] A se vedea: Florin Dobrei, „Viața bisericească pe meleagurile Trestiei", în Florin Ilieș (coord.), *Trestia – repere monografice*, Editura Argonaut / Editura Cetate Deva, Cluj-Napoca / Deva, 2015, pp. 60-65.

[35] Ilarion Pușcariu, *Documente pentru limbă și istorie*, vol. I, Tipografia Archidiecesană, Sibiu, 1889, pp. 98-125; Petru Căta, „«Vizitațiunea» episcopului Ghedeon Nichitici în ținutul Hunedoarei (1787)", în *Mitropolia Banatului*, Timișoara, an XXXVII (1987), nr. 1, pp. 72-75.

[36] Le-am descoperit pe cele corespunzătoare anilor: 1787, 1789, 1794, 1796, 1800 și 1804. Surse: Biblioteca Academiei Române – Filiala Cluj și https://viewer.onb.ac.at/109C-94CF (accesat: 08.08.2025).

[37] Matei Voileanu, *Icoane din viața Bisericii. Anul 1804*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1926, pp. 8-9.

ardelene[38]; la nivel local, noutatea a constituit-o însă doar redenumirea – ca urmare a relocării reședințelor scaunelor protopopești – a trei vechi „archidiaconate": Hondol, Dobra și Trestia. Drept urmare, în tabelele comisiei de recenzare Dósa sunt menționate tot cinci protoprezbiterate: *Geoagiu de Jos* („Tractus Algyógyensis", anterior numit „Hondol"), *Hunedoara* („Tractus Vajda Hunyadiensis"), *Ilia Mureșană* („Tractus Marus-Illyiensis", anterior numit „Archi-Diaconatus Dobrensis"), *Orăștie* („Tractus Szászvárosiensis") și *Zarand* („Tractus Zarandiensis", anterior numit „Archi-Diaconatus Trestiensis")[39]; rubricile intitulate *Schematismus Dicasteriorum et Officialium Magni Principatus Transilvaniae*, din calendarele anuale editate la Cluj în următoarele decenii[40], reconfirmă această împărțire.

4. Protopopiatul Ortodox al Devei – istorie și actualitate

Potrivit șematismelor contemporane, editate în paginile calendarele Marelui Principat al Transilvaniei, în anul 1824[41] au reintrat pe scena istoriei ecleziastice locale „archidiaconatele" Dobra și Hațeg, constituite din parohii și filii desprinse din protoprezbiteratele învecinate Ilia și Hunedoara; cu alte cuvinte, întinsul protopopiat de pe culoarul apusean al Văii Mureșului s-a divizat în două protoprezbiterate distincte, anume „Tractus Iliensis" și „Tractus Dobrensis", având în frunte administratori protopopești, iar noul protopopiat ortodox hațegan a fost denumit „Tractus Hátszegiensis", înglobând însă îndeosebi parohii și filii aparținătoare, în mod tradițional, protoprezbiteratului Hunedoarei, precum: Alun (cu filiile Bunila și Vadu Dobrii), Baia Craiului (cu filiile Cerna și

[38] Mircea-Gheorghe Abrudan, *Ortodoxie și Luteranism în Transilvania între Revoluția pașoptistă și Marea Unire. Evoluție istorică și relații confesionale*, Editura Andreiana / Editura Presa Universitară Clujeană, Sibiu / Cluj-Napoca, 2015, pp. 479-480.

[39] Eugen Gagyi de Etéd, „Regulatio Diocesis Transilvanicae Disunitae anno 1805", în *Transilvania*, Sibiu, an XLII (1911), nr. 2, pp. 156-169 și nr. 3, pp. 286-287; M. Voileanu, *Contribuțiune la istoria bisericească*, pp. 58-119.

[40] Le-am identificat – în aceleași surse – pe cele din anii 1806-1834.

[41] Am propus anul 1824 pornind de la considerentul – logic – că datele tipărite în *Schematismus Dicasteriorum et Officialium Magni Principatus Transilvaniae pro anno 1825* fuseseră solicitate, prelucrate și apoi tipărite la finele anului anterior, 1824; această practică se află în uz până astăzi.

„Grădiștea Fișcușască”[42]), Boș (cu filia Groși), Cinciș, Ghelari, Hășdău (cu filiile Cernișoara-Florese, Goleș și Vălari), Hunedoara I, Hunedoara II, Măceu, Nădăștia de Jos, Nădăștia de Sus, Ocolișu Mare, Ruda (cu filiile Plop și Poienița Voinii), Ruși (cu filia Strei), Strei-Plopi (cu filia Bretea Ungurească[43]), Teliuc, Zlești etc.[44] Drept urmare, calendarele anuale ale Marelui Principat al Transilvaniei pe anii următori amintesc șapte protopopiate: *Dobra* („Archidiaconatus Dobrensis”), *Geoagiu de Jos* („Archidiaconatus Gyógyensis”), *Hațeg* („Archidiaconatus Hátsegiensis”), *Hunedoara* („Archidiaconatus Vajda-Hunyadiensis”), *Ilia* („Archidiaconatus Illyiensis”), *Orăștie* („Archidiaconatus Szászvárosiensis”) și *Zarand* („Archidiaconatus Zarándiensis”)[45].

În plus, anul 1835[46] a adus ca noutăți schimbarea denumirii unui protoprezbiterat, „Archidiaconatus Zarándiensis”, (re)devenit – pentru câțiva ani (1835-1840) – „Tractus Trestiensis”, după locul de rezidență al protopopului Tovie Perian din Trestia (1817-1839), precum și apariția, în scriptele oficiale, a unui „Tractus Devensis”[47]. Cum pe conducătorul protopopiatului hunedorean de la acea dată, Constantin Duma, îl regăsim ca protoprezbiter al Devei, iar jurisdicția noului protopopiat este aceeași cu a tractului „înlocuit”, concluzia ar fi că nu avem de-a face cu o desființare de oficiu protopopesc și de întemeiere a altuia nou, ci doar de o redenumire a aceleiași structuri administrativ-canonice, determinată – cu probabilitate – de importanța mai mare pe care o avea urbea de la poalele străvechii cetăți a Devei în comparație cu târgul de pe malurile Cernei. Doar că, încă din 1824, odată cu reînființarea protoprezbiteratului ortodox al Hațegului, străvechiul protopopiat al Hunedoarei pierduse o bună parte din parohiile și filiile care îl compuseseră – inclusiv târgul de reședință – încât păstrarea sa cu această titulatură se dovedea a nu mai avea și o acoperire „de facto”; prin urmare, „Tractus Devensis” era

[42] Probabil localitatea actuală Toplița.

[43] Denumirea actuală: Bretea Streiului (com. Bretea Română).

[44] A se vedea, în acest sens, conscripția șaguniană din 1849. Cf. Dumitru Suciu (coord.), *Revoluția transilvană de la 1848-1849. Date, realități și fapte reflectate în documente bisericești ortodoxe 1848-1850*, Editura ASAB, București, 2010, pp. 451-454.

[45] Vezi – în aceleași surse – calendarele clujene pe anii 1835-1845.

[46] Aceleași considerații enunțate la nota 63.

[47] *Calendarium Novum et Vetus ad annum vulgarem MDCCCXXXV*, Typis Lycei Regii, Claudiopoli, [1834], pp. 516, 518.

un protopopiat mai degrabă nou, distinct de cel vechi, decât unul doar redenumit.

Așadar, anul 1824 – sau poate chiar 1820 – ar marca, în realitate, dispariția Protopopiatului Hunedoarei în granițele sale îndătinate (acesta fiind reînființat abia la finele anului 1900) și apariția altuia nou, cel al Devei, existent până astăzi. De ce 1820? Potrivit șematismelor anuale ale Marelui Principat al Transilvaniei, conducător al oficiului protoprezbiteral al Hunedoarei a fost, până în 1824[48], protopopul Nicolae Huțovici, o vreme și vicar general al Diecezei Greco-Răsăritene ardelene (1805-1810)[49]. Doar că acesta a trecut la cele veșnice în data de 12 martie 1820, așa cum o demonstrează registrul parohial al decedaților[50]. Reîntorcându-ne la amintitele șematisme și cercetându-le comparativ, se constată că, în dreptul anilor 1820-1825, sunt tipărite aceleași date, existând astfel posibilitatea ca, în ansamblu, informațiile să nu mai fi fost actualizate, ci doar reeditate. Prin urmare, înființarea Protopopiatului Hațeg, respectiv redenumirea – într-o primă etapă – a Protopopiatului Hunedoara (în fapt desființarea acestuia), condus de protopopul Nicolae Duma (a.1824-1848), slujitor la altarul bisericii „Schimbarea la Față" din Hunedoara[51] (parohie aflată în componența „Tractului Hațeg"), dar rezident în localitatea învecinată Peștișu Mare[52] (parohie aflată în componența „Tractului Hunedoara / Deva"), putea să se fi produs încă din 1820, odată cu moartea lui Huțovici, sau în intervalul de timp imediat următor. Din nefericire, cu excepția datelor transmise de calendarele tipărite la Cluj, nu avem alte informații contemporane.

La mijlocul secolului al XIX-lea cele șapte protoprezbiterate ale „Diecezei Neunite a Ardealului" – surprinse în filele a două șematisme mitro-

[48] A se vedea – în sursele indicate – calendarele clujene pe anii 1820-1824.

[49] Cosmin Cruciat, „Nicolae Huțovici (1751/1752-1820)", în *Dacia Creștină*, Deva, an XIII (2023), nr. 4, pp. 44-48 și an XIV, 2024, nr. 1, pp. 58-64, nr. 2, pp. 51-56 și nr. 3, pp. 48-54.

[50] Serviciul Județean Hunedoara al Arhivelor Naționale, colecția *Registre de stare civilă*, dos. *Protocolum pentru însămnarea morților pe seama Bisericilor Ne-Unite din Hunedoara pe anii 1812-1869*, s.f.

[51] A se vedea același protocol matricol al decedaților.

[52] Nistor Socaciu, *Epistolă a năcazurilor și istoria timpurilor trecute* (ms. translit. de Victor Șuiaga), Biscaria, 1856, f. 337-338; G. Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei*, I, p. 769.

politane pe anii 1843/1844[53] și 1846/1847[54], într-un calendar al Marelui Principat al Transilvaniei pe anul 1847[55], în tabelele unei detaliate „conscripții a orașelor, satelor, preoților, bisericilor, școalelor și a sufletelor din Eparhia greco-răsăriteană din Ardeal [...], cu sfârșitul a[nului] 1849 întocmită”[56], precum și în cel dintâi calendar diecezan de la Sibiu (pe anul 1852)[57] – erau: *Deva* („Protopraesbiteriatus Devensis”, cu reședința la Peștișu Mare), *Dobra* („Protopraesbiteriatus Dobrensis”, cu reședința la Dobra), *Geoagiu de Jos* („Protopraesbiteriatus Algyogyensis”, cu reședința la Hondol), *Hațeg* („Protopraesbiteriatus Hátszegiensis”, cu reședința la Hațeg), *Ilia* („Protopraesbiteriatus Illiensis”, cu reședința la Ilia), *Orăștie* („Protopraesbiteriatus Szászvárosiensis”, cu reședința la Orăștie) și *Zarand* („Protopraesbiteriatus Zarandiensis”, cu reședința la Baia de Criș)[58]. La finele anului 1849 „Protopopiatul Devii” era constituit din 19 parohii cu 19 filii, având 10.289 de credincioși: Almașu Sec (cu filia Cozia), Batiz, Băcia, Bârcea Mică, Biscaria (cu filia Săulești), Cristur (cu filiile Almașu Mic și Archia), Deva, Găunoasa (cu filiile Ciulpăz și Cutin), Josani (cu filia Peștișu de Sus[59]), Leșnic (cu filia Dumbrăvița), Mânerău (cu filia Răcăștie), Muncelu Mare (cu filiile Boia [Bârzii] și Muncelu Mic), Peștișu Mare (cu filia Buituri), Poienița Tomii (cu filiile Feregi, Merișor și Runcu Mic), Sâncrai (cu filia Călan[u Mic]), Sântandrei (cu filia Sân-

[53] Aloysius Reesch de Lewald (edit.), *Universalis schematismus ecclesiasticus venerabilis cleri orientalis Ecclesiae graeci non-uniti ritus I. Regni Hungariae Partiumque eidem adnexarum, nec non Magni Principatus Transilvaniae, item literarius seu nomina eorum, qui rem literariam et fundationalem scholarem ejusdem ritus procurant [...] pro anno 1843/1844*, Buda, 1843, pp. 147-155, 165-166.

[54] Aloysius Reesch de Lewald *Universalis schematismus ecclesiasticus venerabilis cleri orientalis Ecclesiae graeci non-uniti ritus I. Regni Hungariae Partiumque eidem adnexarum, nec non Magni Principatus Transilvaniae, item literarius seu nomina eorum, qui rem literariam et fundationalem scholarem ejusdem ritus procurant [...] pro anno 1846/1847*, Buda, 1846, pp. 166-173, 185-186.

[55] *Calendarium Novum et Vetus ad annum vulgarem MDCCCXLVII*, Claudiopoli, [1846], pp. 298-302.

[56] D. Suciu (coord.), *Revoluția transilvană de la 1848-1849*, pp. 424-427, 431-433, 443-445, 451-459, 496-506.

[57] *Calendariu pe anul de la Hristos 1852*, Tipografia Diecesană, Sibiu, [1851], p. 26.

[58] G. Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei*, I, pp. 769, 771.

[59] Denumirea actuală: Peștișu Mic.

tuhalm), Tâmpa, Valea Nandrului (cu filia Nandru) și Vulcez[60] (cu filia Herepeia)[61].

Odată cu venirea lui Șaguna la cârma eparhiei ortodoxe ardelene s-au înregistrat alte reorganizări ale acesteia[62]. Spre exemplificare, celei din 1858 i-a corespuns, la nivel local, divizarea „Tractului Geoagiului de Jos" în două protopopiate distincte: Hondol I (ulterior Geoagiu I, cu reședința la Hondol) și Hondol II (ulterior Geoagiu II, cu reședința la Săcărâmb)[63]; ca atare, în următoarele patru decenii sunt atestate opt protoprezbiterate hunedorene (*Deva*, *Dobra*, *Hațeg*, *Hondol I / Geoagiu I*, *Hondol II / Geoagiu II*, *Ilia*, *Orăștie* și *Zarand*)[64], aflate însă într-o permanentă dinamică.

În anul 1858, Protopopiatul Deva era constituit din 27 de parohii cu 28 de filii, având 17.012 credincioși: Almașu Sec (cu filia Cozia), Batiz (cu filia Băcia), Bătrâna (cu filiile Poiana Răchițelii și Socet), Bârcea Mică, Biscaria (cu filia Săulești), Bretelin (cu filia Cârjiți), Buituri, Cerbăl (cu filiile Arănieș și Ulm), Cerișor, Chergheș (cu filia Popești), Cristur (cu filiile Almașu Mic și Archia), Deva, Găunoasa (cu filiile [Ciulpăz][65] și Cutin), Josani (cu filia Peștișu Mic), Lelese (cu filia Sohodol), Leșnic (cu filia Dumbrăvița), Mânerău (cu filia Răcăștie), Mintia (cu filia Bejan), Muncelu Mare (cu filiile Boia [Bârzii] și Muncelu Mic), Peștișu Mare (cu filia Tămășteliuc), Poienița Tomii (cu filiile Feregi, Merișor și Runcu Mic), Runcu Mare (cu filia „Kaun"[66]), Sâncrai (cu filia Călan[u Mic]), Sântandrei (cu filia Sântuhalm), Tâmpa, Valea Nandrului (cu filia Nandru) și Vulcez (cu filia Herepeia)[67].

În anul 1882, potrivit calendarului arhidiecezan sibian, același proto-

[60] În anul 1950 satele Vulcez și Vețel, până atunci două localități distincte, au fost comasate într-o singură unitate administrativ-teritorială, numită (propagandistic): Filimon Sârbu (iar din 1952, Vețel).

[61] D. Suciu (coord.), *Revoluția transilvană de la 1848-1849*, pp. 424-427.

[62] M. G. Abrudan, *Ortodoxie și Luteranism*, p. 487.

[63] Pavel Cherescu, *Biserica și Școala în Mitropolia Ardealului (sec. XIX). Studii de demografie istorică bisericească*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2008, pp. 80-88, 96-99, 102-108, 140-142.

[64] A se vedea, în acest sens, „Șematismele Bisericei greco-orientale din Transilvania și Ungaria", publicate în paginile *Calendarelor* diecezane și arhidiecezane de la Sibiu pe anii 1868-1896. Cf. http://mitropolia-ardealului.ro/indrumatorul-bisericesc-digitizat/ (accesat: 23.07.2025).

[65] Filie neamintită, dar dedusă în chip logic prin raportare la alte conscripții ale vremii.

[66] Filie neidentificată; probabil este vorba de un cătun al satului Runcu Mare.

[67] P. Cherescu, *Biserica și Școala în Mitropolia Ardealului*, pp. 83-86.

popiat devean era constituit din 28 de parohii cu 26 de filii, având 17.857 de credincioși: Almașu Mic (cu filia Archia), Almașu Sec (cu filia Cozia), Batiz, Băcia, Bătrâna, Bârcea Mică, Bejan (cu filia Mintia), Biscaria (cu filia Săulești), Bretelin (cu filia Cârjiți), Buituri, Cerbăl (cu filiile Arănieș și Ulm), Cerișor, Chergheș (cu filia Popești), Cristur, Deva, Găunoasa (cu filiile Ciulpăz și Cutin), Josani (cu filia Peștișu Mic), Lelese (cu filia Sohodol), Leșnic (cu filia Dumbrăvița), Mânerău (cu filia Răcăștie), Muncelu Mare (cu filiile Boia [Bârzii] și Muncelu Mic), Nandru (cu filia Valea Nandrului), Peștișu Mare (cu filia Buituri), Poienița Tomii (cu filiile Feregi, Merișor și Runcu Mic), Sâncrai (cu filia Călan[u Mic]), Sântandrei (cu filia Sântuhalm), Socet (cu filiile Poiana Răchițelii și Runcu Mare), Tâmpa și Vulcez (cu filia Herepeia)[68].

După îndelungi dezbateri purtate în cadrul Sinodului arhidiecezan de la Sibiu (s-a recurs chiar și la instituirea unei comisii speciale în această direcție)[69], la finele anului 1896 s-a decis punerea în aplicare a unei alte propuneri de reorganizare administrativ-canonică a arhiepiscopiei ortodoxe ardelene, intrată în vigoare la 1 ianuarie 1897[70]; în spațiul hunedorean, aceasta a presupus revenirea la formula unui protopopiat unitar al Geoagiului, cu reședința la Hondol; prin urmare, cele șapte protopresbiterate hunedorene erau: *Deva*, *Dobra*, *Geoagiu*, *Hațeg*, *Ilia*, *Orăștie* și *Zarand*[71].

După alți patru ani – anume „cu începere de la 1 Ianuarie 1901" – la nivel local s-au operat încă două modificări: „Protopopiatul Geoagiului se desființează, trecându-se la protopresbiteratele Deva și Orăștie. Se înființează un nou protopresbiterat, al Hunedoarei, cu sediul în Hunedoara"[72]. Ca atare, cele șapte tracturi hunedorene erau: *Deva*, *Dobra*, *Hațeg*,

---

[68] *Calendar pe anul comun de la Hristos pe anul 1882*, Tiparul Tipografiei Archidiecezane, Sibiu, [1881], pp. 53-54.

[69] Mircea-Gheorghe Abrudan, „Organizarea administrativă a Eparhiei Ardealului între anii 1766-1920", în *Îndrumătorul Bisericesc pe anul de la Hristos 2016*, Sibiu, an CLXIV (2015), pp. 413-420.

[70] *Protocolul Sinodului Archidiecesei greco-orientale române din Transilvania ținut la anul 1897*, Tiparul Tipografiei Archidiecesane, Sibiu, 1897, p. 111.

[71] A se vedea *Calendarele* arhidiecezane sibiene pe anii 1897-1900.

[72] „Arondarea protopresbiteratelor din Archidiecesa gr. or. rom. a Transilvaniei", în *Biserica și Școala*, an XXIV (1900), nr. 51, p. 458; „Publicare oficială", în *Telegraful Român*, Sibiu, an XLVIII (1900), nr. 53, p. 209; „Sinodul archidiecesan", în *Tribuna*, Sibiu, an XVII, 1900, nr. 82, p. 326; *Protocolul Sinodului Archidiecesei greco-orientale române*

Hunedoara, *Ilia, Orăștie* și *Zarand*[73]. Reorganizat, Protopopiatul Devei era constituit acum din 37 de parohii cu 18 filii, având 17.450 de credincioși: Almașu Mic (cu filia Archia), Almașu Sec (cu filia Cozia), Banpotoc (cu filia Chimindia), Băcia, Bârcea Mică, Bârsău, Bejan (cu filia Mintia), Biscaria (cu filiile Săulești și Simeria), Boholt, Căinelu de Jos, Cârjiți (cu filia Bretelin), Certeju de Sus, Chergheș (cu filia Popești), Chișcădaga (cu filia Buruiene[74]), Cristur, Dealu Mare (cu filia Gruielaci[75]), Deva, Fizeș (cu filia Barbura), Fornădia, Hărău, Hondol, Leșnic (cu filia Dumbrăvița), Măgura-[Toplița] (cu filia Toplița [Mureșului]), Nevoieș[76], Nojag, Rapoltu Mare, Rapoltu Mic, Săcărâmb, Săliștioara (cu filia Stoieneasa), Sântandrei (cu filia Sântuhalm), Șoimuș (cu filia Bălata), Sulighete, Tâmpa, Uroi (cu filia Cărpiniș), Vălișoara, Vărmaga și Vulcez (cu filia Herepeia)[77].

În anul 1907, în cadrul unei alte reorganizări teritoriale locale, s-a decis doar reînființarea Protopopiatului Geoagiu, în spațiul hunedorean existând, ca atare, opt protoprezbiterate: *Deva*, *Dobra*, *Geoagiu*, *Hațeg*, *Hunedoara*, *Ilia, Orăștie* și *Zarand*[78]. Protopopiatul Devei era alcătuit, la acea dată, din 34 de parohii cu 17 filii, având 28.516 credincioși; se pierduseră parohiile Rapoltu Mare, Rapoltu Mic și Uroi (cu filia Cărpiniș)[79].

După Marea Unire s-a pus din nou problema reorganizării Mitropoliei ardelene[80]. Drept urmare, la nivel local, cu data de 1 ianuarie 1924 s-a luat decizia înființării a încă două noi protoprezbiterate: Băița (cu parohii și filii desprinse din Protopopiatele Deva și Zarand) și Jiu (cu

din Transilvania ținut la anul 1900, Tiparul Tipografiei Archidiecesane, Sibiu, 1900, pp. 36-38; *Protocolul Congresului național-bisericesc ordinariu al Metropoliei românilor greco-orientali din Ungaria și Transilvania, întrunit în Sibiu, la 1/14 octombrie 1900*, Tiparul Tipografiei Archidiecesane, Sibiu, 1900, pp. 41-51.

73 A se vedea și *Calendarele* arhidiecezane sibiene pe anii 1901-1907.

74 Denumirea actuală: Păuliș (com. Șoimuș).

75 În prezent cătun al satului Dealu Mare (com. Vălișoara).

76 Denumirea actuală: Lunca Mureșului (com. Băița).

77 *Calendar pe anul comun de la Hristos pe anul 1902*, Tiparul Tipografiei Archidiecezane, Sibiu, [1901], pp. 64-66.

78 Vezi: *Calendarele* arhidiecezane sibiene pe anii 1908-1925.

79 *Calendar pe anul comun de la Hristos pe anul 1908*, Tiparul Tipografiei Archidiecezane, Sibiu, [1907], pp. 66-67.

80 A se vedea: „Circulară către toate oficiile protopresbiterale din Arhidieceza ortodoxă română a Transilvaniei", în *Telegraful Român*, Sibiu, an LXIX (1921), nr. 14, p. 3; „Raportul plenar al Consistorului arhidecezan", în *Telegraful Român*, Sibiu, an LXXX (1922), nr. 30, p. 2 etc.

parohii și filii desprinse din Protopopiatul Hațeg)[81]; realmente, acestea au funcționat însă abia din anii 1925-1926. Drept urmare, cele zece protoprezbiterate interbelice erau: *Băița*, *Deva*, *Dobra*, *Geoagiu*, *Hațeg*, *Hunedoara*, *Ilia*, *Jiu*, *Orăștie* și *Zarand*[82]. Protopopiatul interbelic Deva era constituit din 30 de parohii cu 12 filii, având 29.494 credincioși: Almașu Mic (cu filia Archia), Almașu Sec (cu filia Cozia), Banpotoc (cu filia Chimindia), Băcia, Bârcea Mică, Bârsău, Bejan (cu filia Mintia), Biscaria (cu filia Săulești), Boholt, Căinelu de Jos, Cârjiți (cu filia Bretelin), Certeju de Sus, Chergheș (cu filia Popești), Chișcădaga (cu filia Buruiene), Cristur, Deva, Fornădia, Hărău, Hondol, Leșnic, Măgura (cu filia Toplița), Nojag, Săcărâmb, Sântandrei (cu filia Sântuhalm), Simeria, Sulighete, Șoimuș (cu filia Bălata), Tâmpa, Vărmaga și Vulcez (cu filia Herepeia)[83].

Odată cu desființarea Bisericii Române Unite cu Roma prin Decretul de stat nr. 358 al Prezidiului Marii Adunări Naționale a Republicii Populare Române din 1 decembrie 1948[84], ca urmare a „revenirii acasă" a majorității preoților și a credincioșilor subordonați până atunci Episcopiei Lugojului[85], două dintre cele patru „districte protopopești" existente (Deva, Lupeni, Orăștie și Ulpia Traiana) – la acestea se adăuga Vicariatul Hațeg, căruia i se și subordonaseră până atunci acestea – și-au continuat, pentru puțină vreme, existența, ca părți componente ale Arhiepiscopiei Alba Iuliei și Sibiului; este vorba de protopopiatele Lupeni și Orăștie II, ale căror conducători își exprimaseră încă dintru început „adeziunea" la Ortodoxie[86] și care le dublau astfel pe cele ortodoxe, anume Jiu și Orăștie I. Drept urmare, în spațiul hunedorean au existat, pentru scurtă vreme, 12 protopopiate: *Băița*, *Deva*, *Dobra*, *Geoagiu*, *Hațeg*, *Hunedoara*, *Ilia*, *Jiu*,

[81] „Protopresbiterate nouă", în *Biserica și Școala*, Arad, an XLVIII, 1924, nr. 4, p. 8.

[82] Vezi: *Calendarele Bunului Creștin* de la Sibiu pe anii 1926-1949.

[83] *Calendarul bunului creștin pe anul comun de la Hristos 1925*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, [1924], pp. 54-56.

[84] Sergiu Soica, *Biserica Greco-Catolică din Banat în primele două decenii ale regimului comunist*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2014, p. 262.

[85] „Prima listă a preoților și protopopilor uniți cari au revenit la Biserica Ortodoxă Română", în *Frontul Plugarilor*, București, an IV (1948), nr. 1.088, p. 3; *Cultele religioase în Republica Populară Română*, București, 1949, p. 200.

[86] S. Soica, *Biserica Greco-Catolică din Banat*, p. 69. A se vedea, spre exemplificare, cazul Protopopiatului Lupeni (cf. Mircea Baron, *Cărbune și societate în Valea Jiului de la începuturile mineritului industrial până la sfârșitul anilor '40 ai secolului XX*, ed. a II-a, vol. III, Editura Universitas, Petroșani, 2020, pp. 310-313).

Lupeni, *Orăștie I*, *Orăștie II* și *Zarand*.

Potrivit dispoziției Ministerului Cultelor nr. 17.454/1949, de grupare a parohiilor din fiecare plasă în câte un protopopiat aparte, Consiliul Eparhial al Episcopiei Aradului, sub ascultarea căruia trecuse – la 1 aprilie 1949 – întreg spațiul ecleziastic hunedorean, a reaprobat apoi, cu data de 1 iunie 1949, funcționarea unui număr de 12 protopopiate, în fruntea cărora să fie numiți „protopopi provizorii" (în locul protopopilor și a administratorilor protopopești de până atunci)[87]. Doar că Protopopiatul Băița se desființase (parohiile fiindu-i împărțite între protoprezbiteratele Brad și Deva), iar fostele „districte protopopești" unite – dimpreună cu parohiile și filiile lor – au fost contopite cu cele ortodoxe; în schimb, au apărut trei „tracturi" noi: Baia de Criș, Pui și Sarmizegetusa. Ca atare, în spațiul hunedorean au funcționat, în anii 1949-1950, douăsprezece protopopiate, anume *Baia de Criș*, *Brad*, *Deva*, *Dobra*, *Geoagiu*, *Hațeg*, *Hunedoara*, *Ilia*, *Orăștie*, *Petroșani*, *Pui* și *Sarmizegetusa*[88], corespunzătoare plășilor omonime.

Protopopiatul Deva era constituit din 34 de parohii cu 27 de filii (cu unele parohii și filii preluate de la proprezbiteratele Băița și Orăștie), având un total de 13.527 de familii ortodoxe[89]: Almașu Sec (cu filiile Almașu Mic, Archia și Cozia), Banpotoc (cu filia Chimindia), Băcia (cu filia Săulești), Bârcea Mare, Bârsău (cu filia Toplița), Bejan (cu filiile Căinelu de Jos și Mintia), Biscaria, Certeju de Sus (cu filia Măgura), Chergheș (cu filiile Bretelin, Cârjiți și Popești), Chișcădaga (cu filia Buruiene), Cristur (cu filia Bârcea Mică), Dealu Mare (cu filiile Gruielaci și Sălișteoara), Deva I, Deva II, Deva III, Deva IV (cu filia Sântuhalm), Fizeș (cu filiile Barbura și Stoieneasa), Hărău (cu filia Bălata), Hondol, Leșnic, Nevoieș, Nojag, Petreni (cu filia Totia), Săcărâmb, Sântandrei, Simeria, Simeria Veche, Sulighete (cu filia Fornădia), Șoimuș (cu filia Boholt), Tâmpa, Vă-

[87] „Nouii protopopi provizorii", în *Buletinul Eparhial*, Arad, an I (1949), nr. 3, p. 29; „Deciziunea Nr. 17.454/1949", în *Buletinul Eparhial*, Arad, an I (1949), nr. 4, pp. 2-3; „Comunicat", în *Buletinul Eparhial*, Arad, an I (1949), nr. 5, pp. 9-10.

[88] „Tabloul cu propunerile făcute de Consiliul Eparhial ortodox român din Arad pentru arondarea parohiilor, protopopiatelor și încadrarea preoților, în conformitate cu Deciziunea Patriarhală Nr. 92/1949, după județe și protopopiate și aprobate de Onoratul Minister al Cultelor cu Decizia nr. 30.555/1949", în *Buletinul Eparhial*, Arad, an I (1949), nr. 9, pp. 7-16.

[89] Cifra este aproximativă, de vreme ce în dreptul fiecăreia dintre cele patru parohii devene este trecută – rotunjit – cifra de 545 de familii.

lișoara, Vărmaga, Veţel (cu filiile Boia Bârzii, Căoi și Muncelu Mic) și Vulcez (cu filia Herepeia)[90].

Vremurile erau însă tulburi. Pe fundalul aplicării celei dintâi reforme administrativ-teritoriale comuniste, care a presupus împărțirea României în regiuni, raioane și sfaturi populare comunale (județul interbelic Hunedoara dimpreună cu partea apuseană a județului Alba au format Regiunea Hunedoara), s-a recurs și la reorganizarea protopopiatelor hunedorene. Inițial s-a propus existența a doar trei protopopiate hunedorene: *Brad* (alcătuit din fostele protopopiate Zarand și Băița), *Deva* (alcătuit din fostele protopopiate Deva, Dobra, Ilia, Hunedoara, Geoagiu și Orăștie) și *Petroșani* (alcătuit din fostele protopopiate Hațeg și Jiu)[91]. În cele din urmă, în ziua de 31 decembrie 1950, s-a dispus doar înjumătățirea numărului acestor protoprezbiterate, măsură însoțită de înlocuirea „protopopiatelor de plasă" cu cele „de raion"; din douăsprezece oficii protopopești mai rămâneau, așadar, doar șase, măsură intrată în vigoare la data de 1 ianuarie 1951: *Protopopiatul Raionului Brad*, *Protopopiatul Raionului Deva* (rezultat al contopirii Protopopiatelor Deva, Dobra și Ilia), *Protopopiatul Raionului Hațeg*, *Protopopiatul Raionului Hunedoara*, *Protopopiatul Raionului Orăștie* (rezultat al contopirii Protopopiatelor Orăștie și Geoagiu) și *Protopopiatul Raionului Petroșani*. De asemenea, „protoiereii provizorii de plasă" erau înlocuiți – ca titulatură – cu cei „provizorii de raion"[92], iar parohiile vacantate în anii anteriori au fost transformate – de regulă – în filii. În plus, parohiile Băuțaru de Jos, Băuțaru de Sus și Bucova au trecut în componența Protopopiatului Raionului Caransebeș din Regiunea Banat[93], parohiile Pojoga și Sălciva din fostul județ interbelic Severin din componența Protopopiatului Bir-

[90] „Tabloul cu propunerile făcute de Consiliul Eparhial ortodox român din Arad pentru arondarea parohiilor, protopopiatelor și încadrarea preoților, în conformitate cu Deciziunea Patriarhală Nr. 92/1949, după județe și protopopiate și aprobate de Onoratul Minister al Cultelor cu Decizia nr. 30.555/1949", în *Buletinul Eparhial*, Arad, an I (1949), nr. 9, pp. 9-10.

[91] Victor I. Șuiaga, Romulus Iacob, *Albumul protopopilor Devei, Hunedoarei, Dobrei și Iliei din secolele XVI-XX* (ms. dact.), Deva, 1983, pp. 29-30.

[92] „Deciziune Nr. 42.735/950", în *Buletinul Eparhial*, Arad, an III (1951), nr. 1-3, pp. 1-3.

[93] Florin Dobrei, „Aspecte din trecutul bisericesc a două sate «hunedorene» din Banatul montan: Băuțar și Bucova (jud. Caraș-Severin)", în Daniel Alic (coord.), *Vocație și misiune în Biserica lui Hristos. Volum omagial închinat Pr. Prof. Dr. Sorin Cosma*, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2009, pp. 142-155.

chiș (desființat în 1950; până în 1925 cele două parohii făcuseră parte din Protopopiatul Lipova) în cea a Protopopiatului Raionului Deva, iar 18 parohii și filii zărăndene[94] din componența străvechiului Protopopiat Hălmagiu (desființat în 1950) în cea a Protopopiatului Raionului Brad; doar parohia Ociu (cu filia Ocișor) a rămas, până în 1968, în afara fruntariilor ecleziastice hunedorene, ca parte componentă a Protopopiatului Raionului Gurahonț[95].

În perioada anilor 1951-1968 Protopopiatul Raionului Deva era constituit din 62 de parohii cu 69 de filii (se alipiseră parohii și filii din Protopopiatul Brad, precum și toate parohiile și filiile fostelor protoprezbiterate Dobra și Ilia; în schimb, alte parohii și filii au fost strămutate din subordinea Protopopiatului Deva în cea a Protopopiatelor Hunedoara și Orăștie), având un total de 22.567 de familii ortodoxe[96]: Almaș-Sălișteа (cu filiile Brășeu și Godinești), Almașu Sec (cu filia Cozia), Bacea (cu filiile Cuieș și Ulieș), Banpotoc (cu filia Chimindia), Baștea (cu filiile Holdea și Ohaba de Jos[97]), Bătrâna, Bârsău (cu filia Toplița), Bejan (cu filiile Căinelu de Jos și Mintia), Boz (cu filia Târnăvița), Brănișca (cu filia Târnava), Brâznic (cu filia Dumbrăvița), Bretea Mureșană, Burjuc (cu filia Tisa), Căinelu de Sus (cu filiile Băița și Crăciunești), Cărmăzănești (cu filiile Boiu de Jos, Boiu de Sus și Dănulești), Câmpuri-Surduc (cu filiile Runcșor și Vica), Cerbia (cu filiile Almășel, Micănești și Pogănești), Certeju de Sus (cu filia Măgura), Chergheș (cu filiile Cârjiți și Popești), Chișcădaga (cu filia Buruiene), Dealu Mare (cu filiile Gruielaci și Săliștioara), Deva I, Deva II, Deva III, Deva IV (cu filia Sântuhalm), Dobra (cu filia Stretea), Fintoag (cu filia Coșești), Fizeș (cu filiile Barbura și Stoieneasa), Furcșoara (cu filiile Bărăști[i Iliei], Căbești și Gialacuta), Glodghilești (cu filiile Brădățel și Petrești), Gurasada (cu filia Gothatea), Hărău (cu filia Bălata), Hărțăgani, Hondol, Ilia (cu filia Săcămaș), Lăpugiu Inferior (cu

[94] Este vorba de localitățile: Baldovin, Basarabasa, Brotuna, Căzănești, Ciungani, Dobroț, Leauț, Livada, Obârșa, Prăvăleni, Rișculița, Șteia, Târnava de Criș, Tiulești, Tomești, Valea Mare de Criș, Vața de Jos și Vața de Sus.

[95] I. D. Suciu, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. II, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1980, pp. 1023-1025 (nr. 679); Pavel Vesa, „Protopopiatele arădene. Istoric și evoluție (1701-1918)", în *Teologia*, Arad, an VII (2003), nr. 1, pp. 147-148, 151-152.

[96] Și această cifră o socotim a fi aproximativă, de vreme ce în dreptul fiecărei parohii devene sunt trecute, din nou, tot câte 545 de familii.

[97] Denumirea actuală: Ohaba (com. Lăpugiu de Jos).

filia Lăpugiu Superior), Lăpușnic, Lăsău (cu filiile Grind și Teiu), Leșnic, Mihăiești (cu filiile Abucea și Făgețel), Muncelu Mare (cu filia Merișoru de Munte), Nevoieș, Nojag, Ormindea (cu filia Peștera), Panc (cu filia Sălișteă), Pojoga, Rădulești (cu filiile Ohaba Stână[98], Stâncești și Strigoanea[99]), Roșcani, Săcărâmb, Sălciva, Sălișteă (cu filia Trestia), Sârbi (cu filia Dumești), Sulighete (cu filia Fornădia), Șoimuș (cu filia Boholt), Tătărăști (cu filia Câmpuri de Sus), Vălișoara, Vărmaga, Vețel / Filimon Sârbu (cu filia Căoi), Visca (cu filiile Băgara[100] și Luncșoara), Vorța (cu filiile Certeju de Jos, Coaja și Valea Lungă), Vulcez / Filimon Sârbu (cu filiile Bretelin și Herepeia) și Zam (cu filia Tămășești)[101].

În anul 1968, odată cu desființarea Regiunii Hunedoara și a raioanelor sale componente, urmată de revenirea la structura organizatorică județeană interbelică, s-a purces la o nouă rearondare a protopopiatelor hunedorene, în sensul desființării protoprezbiteratelor raionale Petroșani (încorporat în Protopopiatul Hațeg), Hunedoara (împărțit între Protopopiatele Deva și Hațeg) și Orăștie (împărțit între Protopopiatele Deva și Hațeg). Tot atunci, 15 parohii și filii hunedorene din Protopopiatul Orăștie[102] au fost încorporate – ca unități administrativ-teritoriale – în reactivatul județ Alba, trecând sub jurisdicția Arhiepiscopiei Alba Iuliei și Sibiului (iar din 1975 sub cea a Episcopiei, apoi a Arhiepiscopiei Alba Iuliei).

Prin urmare, în perioada anilor 1968-1974 au mai ființat doar trei oficii protopopești: *Brad*, *Deva* și *Hațeg*. Cel devean, care încorporase o bună parte din parohiile și filiile fostului Protopopiat Orăștie (inclusiv o localitate din actualul județ Alba: Almașu de Mijloc), era constituit din nu mai puțin de 106 parohii cu 116 filii: Almașu de Mijloc (cu filiile Almașu Mic și Bunești), Almaș-Sălișteă (cu filiile Almășel, Godinești și Micănești), Almașu Sec (cu filiile Cârjiți, Cozia și Popești), Alun (cu filiile Bunila și Cernișoara-Florese), Aurel Vlaicu, Bacea (cu filiile Cuieș și Ulieș), Balșa

[98] Denumirea actuală: Stâncești-Ohaba (com. Dobra).

[99] Denumirea actuală: Bujoru (com. Dobra).

[100] Denumirea actuală: Valea Poienii (com. Vorța).

[101] „Viața în Eparhie", în *Buletinul Eparhial*, Arad, an III (1951), nr. 10, pp. 16-18.

[102] Este vorba de localitățile: Balomiru de Câmp, Ceru Băcăinți, Cugir, Șibot și Vinerea din Protopopiatul Orăștie, respectiv de localitățile Almașu de Mijloc, Almașu Mare, Băcăinți, Bulbuc, Cib, Cheile Cibului, Curpeni, Glod, Nădăștia și Valea Mare din fostul protoprezbiterat interbelic Geoagiu.

(cu filia Galbina), Banpotoc (cu filia Chimindia), Baștea (cu filiile Holdea și Ohaba), Bătrâna (cu filiile Boia Bârzii, Merișoru de Munte, Muncelu Mare, Muncelu Mic și Runcu Mic), Bârcea Mare (cu filia Bârcea Mică), Bârsău (cu filia Hărău), Beriu (cu filia Sereca), Bobâlna, Boiu, Boholt (cu filia Toplița), Boș (cu filia Groși), Boz (cu filia Târnăvița), Brănișca (cu filia Târnava), Brâznic (cu filia Dumbrăvița), Bretea Mureșană, Bozeș (cu filia Geoagiu-Băi), Burjuc (cu filia Tisa), Cărmăzănești (cu filiile Boiu de Jos, Boiu de Sus și Dănulești), Căstău, Câmpuri-Surduc (cu filia Runcșor), Cerbăl (cu filiile Feregi, Poienița Tomii, Socet și Ulm), Certeju de Sus (cu filia Măgura), Cigmău, Cinciș (cu filia Izvoarele), Cristur (cu filia Archia), Dâncu Mare (cu filia Măgura), Deva I, Deva II, Deva III, Dobra, Dumbrava (cu filiile Arănieș, Ciulpăz și Cutin), Fintoag (cu filia Coșești), Folt, Furcșoara (cu filiile Bărăștii Iliei, Căbești și Gialacuta), Geoagiu-Joseni (cu filia Gelmar), Geoagiu-Suseni, Ghelari I, Ghelari II / Ruda (cu filiile Plopi și Poienița Voinii), Glodghilești (cu filiile Brădățel și Petrești), Gurasada (cu filiile Gothatea și Vica), Hășdău (cu filiile Dăbâca și Goleș), Homorod-Suseni (cu filia Homorod-Joseni), Hondol, Hunedoara I, Hunedoara II, Hunedoara III, Hunedoara-Buituri, Ilia, Josani (cu filiile Nandru și Peștișu Mic), Lăpugiu de Jos (cu filiile Lăpugiu de Sus și Mihăiești), Lăpușnic, Lăsău (cu filia Teiu), Lelese (cu filiile Sohodol și Vadu Dobrii), Leșnic (cu filia Săcămaș), Ludești (cu filiile Costești și Grădiște), Mada (cu filia Stăuini), Mărtinești (cu filiile Jeledinți și Turmaș), Mânerău (cu filia Răcăștie), Mermezeu (cu filiile Băcâia și Mermezeu-Deal), Nădăștia de Jos (cu filiile Hășdat și Nădăștia de Sus), Nojag, Orăștie I, Orăștie II, Orăștie III, Orăștioara de Jos (cu filia Bucium), Orăștioara de Sus, Panc (cu filia Sălișteș), Peștișu Mare (cu filia Almașu Mic), Pișchinți, Poiana (cu filiile Poienița și Techereu), Pojoga (cu filia Sălciva), Pricaz, Rădulești (cu filiile Strigoanea, Stâncești și [Stâncești-]Ohaba), Romos I, Romos II, Romoșel, Roșcani, Renghet, Runcu Mare (cu filiile Cerișor și Poiana Răchițelii), Săcărâmb, Sântandrei (cu filia Sântuhalm), Sârbi (cu filia Dumești și Valea Lungă), Sibișelu Vechi (cu filia Sibișelu Nou), Spini, Stretea (cu filiile Abucea și Făgețel), Șoimuș (cu filia Bălata), Tămășasa (cu filia Dâncu Mic), Tătărăști (cu filia Câmpuri de Sus), Teliucu Inferior (cu filia Teliucu Superior), Toplița (cu filiile Curpenii Silvașului, Dealu Mic și Vălari), Turdaș, Vaidei, Vărmaga, Vețel (cu filia Căoi), Visca (Luncșoara și Valea Poienii), Voia (cu filiile Ardeu și Vălișoara), Vorța (cu filiile Certeju de Jos și Coaja), Vulcez (cu filiile Bretelin, Chergheș și Herepeia), Zam

(cu filiile Cerbia, Pogănești și Tămășești) și Zlaști (cu filia Govăjdia)[103].

Întrucât încă din 1970 întinsul protopopiat hațegan își mutase reședința în Petroșani, în anul 1974 s-a recurs la o inversare de titulatură, Protopopiatul Hațeg (desființat) transformându-se în Protopopiatul Petroșani (reînființat); totodată, a fost reînjghebat Protopopiatul Orăștie. Prin urmare, cele patru protoprezbiterate hunedorene erau: *Brad*, *Deva*, *Orăștie* și *Petroșani*. În ceea ce privește protopopiatul devean, acesta era constituit din 70 de parohii cu 99 de filii: Almaș-Sălișteː (cu filiile Almășel, Brășeu, Godinești și Micănești), Almașu Sec (cu filiile Cârjiți, Cozia și Popești), Alun (cu filiile Bunila și Cernișoara-Florese), Bacea (cu filiile Cuieș și Ulieș), Banpotoc (cu filia Chimindia), Bătrâna (cu filiile Boia Bârzii, Merișoru de Munte, Muncelu Mare, Muncelu Mic și Runcu Mic), Bârcea Mare (cu filia Bârcea Mică), Bârsău (cu filia Hărău), Boholt (cu filia Toplița), Boș (cu filia Groși), Boz (cu filia Târnăvița), Brănișca (cu filia Târnava), Brâznic (cu filia Săcămaș), Bretea Mureșană, Burjuc (cu filia Tisa), Cărmăzănești (cu filiile Boiu de Jos, Boiu de Sus și Dănulești), Câmpuri-Surduc (cu filia Runcșor), Cerbăl (cu filiile Feregi, Poienița Tomii, Socet și Ulm), Certeju de Sus, Cinciș (cu filia Izvoarele), Cristur (cu filia Archia), Deva I, Deva II, Deva III, Dobra (cu filia Stretea), Dumbrava (cu filiile Arănieș, Ciulpăz și Cutin), Fintoag (cu filia Coșești), Furcșoara (cu filiile Bărăștii Iliei, Căbești și Gialacuta), Ghelari, Glodghilești (cu filiile Brădățel și Petrești), Gurasada (cu filiile Gothatea și Vica), Hășdău (cu filiile Dăbâca și Goleș), Hondol, Hunedoara I, Hunedoara II, Hunedoara III, Hunedoara-Buituri, Ilia, Josani (cu filiile Nandru și Peștișu Mic), Lăpugiu de Jos (cu filia Lăpugiu de Sus), Lăpușnic, Lăsău (cu filiile Abucea și Ohaba), Lelese (cu filiile Sohodol și Vadu Dobrii), Leșnic (cu filia Dumbrăvița), Lunca Cernii de Sus (cu filiile Lunca Cernii de Jos, Meria și Negoiu), Mânerău (cu filia Răcăștia), Nădăștia de Jos (cu filiile Hășdat și Nădăștia de Sus), Nojag (cu filia Măgura), Panc (cu filia Sălișteː), Peștișu Mare (cu filia Almașu Mic), Pojoga (cu filia Sălciva), Rădulești (cu filiile Bujoru, Stănceștiː și [Stănceștiː-]Ohaba), Roșcani (cu filiile Făgețel și Mihăiești), Ruda (cu filiile Plopi și Poienița Voinii), Runcu Mare (cu filiile Cerișor și Poiana Răchițelii), Săcărâmb, Sântandrei (cu filia Sântuhalm),

[103] Arhiva Arhiepiscopiei Aradului (în continuare: AAA), dos. *Procesele verbale ale Permanenței Consiliului Eparhial Arad 1968*, doc. *Proces verbal nr. 4 din 27 februarie 1968*, f. 16-20.

Sârbi (cu filia Dumești și Valea Lungă), Șoimuș (cu filia Bălata), Tătărăști (cu filia Câmpuri de Sus), Teiu (cu filiile Baștea și Holdea), Teliucu Inferior (cu filia Teliucu Superior), Toplița (cu filiile Curpenii Silvașului și Vălari), Vărmaga, Vețel (cu filiile Căoi și Herepeia), Visca (cu filiile Luncșoara și Valea Poienii), Vorța (cu filiile Certeju de Jos și Coaja), Vulcez (cu filiile Bretelin și Chergheș), Zam (cu filiile Cerbia, Micănești, Pogănești și Tămășești) și Zlaști (cu filia Govăjdia)[104].

Odată cu reînființarea scaunului protopopesc al Hațegului, în anul 1991, în spațiul ecleziastic hunedorean se găsesec cinci protopopiate: *Brad*, *Deva*, *Hațeg*, *Orăștie* și *Petroșani*. Actualmente, cel devean este alcătuit din 82 de parohii cu 103 filii: Almaș-Sălișteа (cu filiile Almășel, Brășeu, Godinești și Micănești), Almașu-Sec (cu filiile Cârjiți și Cozia), Bacea (cu filiile Cuieș și Ulieș), Banpotoc (cu filia Chimindia), Bătrâna (cu filiile Boia Bârzii, Merișoru de Munte, Muncelu Mare, Muncelu Mic, Poienița Tomii, Poiana Răchițelii și Runcu Mic), Bârcea Mare (cu filia Bârcea Mică), Bârsău, Boholt (cu filia Toplița Mureșului), Boș (cu filia Groș), Boz (cu filiile Bărăștii Iliei și Târnăvița), Brănișca (cu filia Târnava), Brâznic (cu filia Săcămaș), Bretea Mureșană (cu filiile Căbești, Furcșoara și Gialacuta), Burjuc (cu filia Tisa), Cărmăzănești (cu filiile Boiu de Jos, Boiu de Sus și Dănulești), Câmpuri-Surduc (cu filia Runcșor), Cerbăl (cu filiile Arănieș, Feregi, Socet și Ulm), Certeju de Sus, Cinciș (cu filia Izvoarele), Cristur (cu filia Archia), Deva I, Deva II, Deva III, Deva IV, Deva V, Deva VI, Deva VII, Deva VIII, Deva IX, Deva X, Deva XI, Dobra, Dumbrava (cu filiile Ciulpăz, Cutin și Nandru), Ghelari, Glodghilești (cu filiile Brădățel și Petrești), Gurasada (cu filiile Gothatea și Vica), Hărău, Hășdău (cu filiile Dăbâca, Goleș, Toplița și Vălari), Hondol (cu filia Bocșa Mică), Hunedoara I, Hunedoara II, Hunedoara III, Hunedoara IV, Hunedoara V, Hunedoara VI, Hunedoara VII, Hunedoara VIII, Hunedoara IX, Hunedoara X, Ilia, Josani (cu filia Peștișu Mic), Lăpugiu de Jos (cu filiile Coșești, Fintoag, Lăpugiu de Sus și Ohaba), Lăpușnic (cu filia Făgețel), Lăsău (cu filiile Abucea, Grind și Stretea), Lelese (cu filiile Cerișor, Runcu Mare și Sohodol), Leșnic (cu filia Dumbrăvița), Lunca Cernii de Sus (cu filiile Lunca Cernii de Jos, Meria, Negoiu și Vadu Dobrii), Mânerău (cu filia Răcăștie), Mintia (cu filia Bejan), Nădăștia de Sus (cu filiile Hășdat

[104] A se vedea, spre exemplificare: „Tabel statistic – șematism", în *Îndrumător Bisericesc Misionar,* Arad, 1984, pp. 90-93.

și Nădăștia de Jos), Nojag (cu filia Măgura), Panc (cu filia Panc-Sălișteș), Peștișu Mare (cu filia Almașu Mic), Pojoga (cu filia Sălciva), Popești (cu filia Chergheș), Rădulești (cu filiile Bujoru, Stâncești și Stâncești-Ohaba), Roșcani (cu filia Mihăiești), Ruda (cu filiile Alun, Bunila, Cernișoara-Florese, Plop și Poienița Voinii), Sântandrei, Sântuhalm, Sârbi (cu filiile Dumești și Valea Lungă), Șoimuș (cu filia Bălata), Tătărăști (cu filia Câmpuri de Sus), Teiu (cu filia Holdea), Teliucu Inferior (cu filiile Mănăstire și Teliucu Superior), Vărmaga (cu filia Săcărâmb), Vețel (cu filiile Căoi și Herepeia), Vețel-Vulcez (cu filia Bretelin), Visca (cu filiile Luncșoara și Valea Poienii), Vorța (cu filiile Certeju de Jos și Coaja), Zam (cu filiile Cerbia, Pogănești și Tămășești) și Zlești (cu filia Govăjdie)[105]. La filiile existente ar trebui adăugate încă două localități: Rovina (socotită – în scriptele ecleziastice – o singură unitate parohială cu centrul comunal Brănișca) și Valea Nandrului (socotită o singură unitate filială cu satul Nandru, ambele aparținătoare comunei Peștișu Mic).

De la înființare și până în prezent la cârma Protopopiatului Ortodox al Devei s-au aflat următorii protoprezbiteri: *Constantin Duma* (a.1824-1848), prot. adm. *Nicolae Crainic* al Dobrei (1848-1849), *Adam Stoica* (1849-1859), *Ioan Papiu* (1859-1890), prot. adm. *Avram P. Păcurariu* al Iliei (1890-1898), *George Romanul* (1898-1908), prot. adm. *Iosif Morariu* al Dobrei (1908-1909; 1931-1938), *Ioan Dobre* (1909-1928), adm. *Nicolae Duma* din Deva (1928-1930), prot. adm. *Vasile Oană* al Hunedoarei (1930-1931), *Teofil Chiffa* (1938-1949; 1951-1974), *Aurel Vrăbiescu* (1949-1950), *Silviu Fugaciu* (1974-1975), *Alexandru Hotăran* (1975-2010), *Petru Costa* (2010-2023) și *Valentin Crainic* (din 2023)[106].

5. Clasificări ale parohiilor devene

În ceea ce privește clasificarea parohiilor, cel dintâi proiect în acest sens a fost discutat de către membrii „Sinodului Archiecesei greco-reseritene din Ardeal" în anul 1871 și prevedea o împărțire a acestora în trei categorii, în funcție de numărul credincioșilor: parohii de clasa I (între

[105] Florin Dobrei, *Slujire și mărturisire. Episcopia Devei și a Hunedoarei la zece ani de la înființare*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2019, pp. 431-436. Vezi și: https://episcopiadevei.ro/deva/ (accesat: 12 martie 2026).

[106] V. I. Șuiaga, R. Iacob, *Albumul protopopilor*, pp. 56-73.

1.200 și 1.500 de suflete), parohii de clasa a II-a (între 1.000 și 1.200 de suflete) și parohii de clasa a III-a (sub 1.000 de suflete)[107]. În 1873 această chestiune a fost rediscutată în cadrul unui alt sinod arhidiecezan, dezbătându-se și adoptându-se un proiect de clasificare a parohiilor în funcție de veniturile încasate de către preoții parohi din taxele stolare, din produsele naturale, din proprietățile funciare și din imobilele deținute: parohii de clasa I (care puteau oferi un venit anual de 800 de florini), parohii de clasa a II-a (care putea oferi un venit anual de 600 de florini) și parohii de clasa a III-a (care puteau oferi un venit anual de 400 de florini)[108].

Ca exemplificare, în anul 1894, cele 28 de parohii ale Protopopiatului Deva erau clasificate astfel:

a) Clasa I: 0 parohii;

b) Clasa a II-a: 1 parohie (Deva);

c) Clasa a III-a: 27 de parohii (Almașu Mic, Almașu Sec, Batiz, Băcia, Bătrâna, Bârcea Mică, Bejan, Biscaria, Cârjiți, Cerbăl, Cerișor, Chergheș, Cristur, Găunoasa, Josani, Lelese, Leșnic, Mânerău, Muncelu Mare, Peștișu Mare, Poienița Tomii, Sâncrai, Sântandrei, Socet, Tâmpa, Valea Nandrului și Vulcez)[109].

Cu data de 1 mai 1950, parohiile Deva I, Deva II și Deva III au fost ridicate la rang de „parohii de clasa I (întâia) urbană”[110]; la acestea s-au adăugat apoi altele de gradul I rural. În anul 1951, în funcție de numărul de familii, clasificarea celor 62 de parohii devene se prezenta astfel:

a) Clasa I:

– urbane: 4 parohii (Deva I, Deva II, Deva III și Deva IV)

– rurale: 3 parohii (Dobra, Ilia și Vălișoara)

b) Clasa a II-a: 2 parohii (Ormindea și Vărmaga);

c) Clasa a III-a: 53 de parohii (Almaș-Sălișteː, Almașu Sec, Bacea, Banpotoc, Baștea, Bătrâna, Bârsău, Bejan, Boz, Brănișca, Brâznic, Bretea Mureșană, Burjuc, Căinelu de Sus, Cărmăzănești, Câmpuri-Surduc, Cer-

[107] *Actele Sinodului Archiecesei greco-reseritene din Ardeal, ținut la anul 1871*, Tipografia Archidiecesană, Sibiu, 1871, pp. 102-109.

[108] *Actele Sinodului Archiecesei greco-reseritene din Ardeal, ținut la anul 1873*, Tipografia Archidiecesană, Sibiu, 1873, pp. 166-176.

[109] Remus Roșca, *Lexiconul comunelor bisericesci din Archidiecesa Greco-Ortodoxă Română a Transilvaniei, întocmit pentru trebuințele oficiale*, Tiparul Archidiecesan, Sibiu, 1894, pp. 13-14.

[110] „Parohii de clasa I”, în *Buletinul Eparhial*, Arad, an II (1950), nr. 3, p. 14.

bia, Certeju de Sus, Chergheș, Chișcădaga, Dealu Mare, Fintoag, Fizeș, Furcșoara, Glodghilești, Gurasada, Hărău, Hărțăgani, Hondol, Lăpugiu Inferior, Lăpușnic, Lăsău, Leșnic, Mihăiești, Muncelu Mare, Nevoieș, Nojag, Panc, Pojoga, Rădulești, Roșcani, Săcărâmb, Sălciva, Sălișteː Sârbi, Sulighete, Șoimuș, Tătărăști, Vețel, Visca, Vorța, Vulcez și Zam)[111].

După rearondarea din anul 1968 clasificarea celor 106 parohii ale protopopiatului devean se prezenta astfel:

a) Categoria I: 12 parohii (Deva I, Deva II, Deva III, Dobra, Hunedoara I, Hunedoara II, Hunedoara III, Hunedoara-Buituri, Ilia, Orăștie I, Orăștie II și Orăștie III);

b) Categoria a II-a: 9 parohii (Bârcea Mare, Geoagiu-Joseni, Geoagiu-Suseni, Ghelari I, Ghelari II / Ruda, Hondol, Josani, Peștișu Mare și Zlești).

c) Categoria a III-a: 85 de parohii (Almașu de Mijloc, Almaș-Sălișteː Almașu Sec, Alun, Aurel Vlaicu, Bacea, Balșa, Banpotoc, Baștea, Bătrâna, Bârsău, Beriu, Bobâlna, Boiu, Boholt, Boș, Boz, Brănișca, Brâznic, Bretea Mureșană, Bozeș, Burjuc, Cărmăzănești, Căstău, Câmpuri-Surduc, Cerbăl, Certeju de Sus, Cigmău, Cinciș, Cristur, Dâncu Mare, Dumbrava, Fintoag, Folt, Furcșoara, Glodghilești, Gurasada, Hășdău, Homorod-Suseni, Lăpugiu de Jos, Lăpușnic, Lăsău, Lelese, Leșnic, Ludești, Mada, Mărtinești, Mânerău, Mermezeu, Nădăștia de Jos, Nojag, Orăștioara de Jos, Orăștioara de Sus, Panc, Pișchinți, Poiana, Pojoga, Pricaz, Rădulești, Romos I, Romos II, Romoșel, Roșcani, Renghet, Runcu Mare, Săcărâmb, Sântandrei, Sârbi, Sibișelu Vechi, Spini, Stretea, Șoimuș, Tămășasa, Tătărăști, Teliucu Inferior, Toplița, Turdaș, Vaidei, Vărmaga, Vețel, Visca, Voia, Vorța, Vulcez și Zam)[112].

În prezent, prin raportare la numărul de credincioși, cele 82 de parohii ale Protopopiatului Ortodox Deva sunt clasificate astfel:

a) Categoria I:

– urbane: 21 de parohii (Deva I, Deva II, Deva III, Deva IV, Deva V, Deva VI, Deva VII, Deva VIII, Deva IX, Deva X, Deva XI, Hunedoara I, Hunedoara II, Hunedoara III, Hunedoara IV, Hunedoara V, Hunedoara VI, Hunedoara VII, Hunedoara VIII, Hunedoara IX și Hunedoara X)

– rurale: 6 parohii (Certeju de Sus, Dobra, Ghelari, Ilia, Șoimuș și Teliucu Inferior)

[111] „Viața în Eparhie”, pp. 16-18.

[112] AAA, dos. *Procesele verbale ale Permanenței Consiliului Eparhial Arad 1968*, f. 16-20.

b) Categoria a II-a: 17 parohii (Bârcea Mare, Boz, Brănișca, Bretea Mureșană, Cinciș, Cristur, Gurasada, Lunca Cernii, Mintia, Nădăștia de Sus, Peștișu Mare, Roșcani, Sântandrei, Sârbi, Vețel, Zam și Zlaști);

c) Categoria a III-a: 38 de parohii (Almaș-Sălișteː, Almașu Sec, Bacea, Banpotoc, Bătrâna, Bârsău, Boholt, Boș, Brâznic, Burjuc, Cărmăzănești, Câmpuri-Surduc, Cerbăl, Dumbrava, Glodghilești, Hărău, Hășdău, Hondol, Josani, Lăpugiu de Jos, Lăpușnic, Lăsău, Lelese, Leșnic, Mânerău, Nojag, Panc, Pojoga, Popești, Rădulești, Ruda, Sântuhalm, Tătărăști, Teiu, Vărmaga, Vețel-Vulcez, Visca și Vorța)[113].

6. Apartenența administrativ-canonică

Privitor la dependența administrativ-canonică a protopopiatelor, a parohiilor și a filiilor ortodoxe hunedorene, acestea s-au aflat până la mijlocul secolului al XX-lea, în mod tradițional, sub jurisdicția și sub ascultarea ierarhilor ardeleni; după 1761, anul numirii episcopului sârb Dionisie Novacovici de la Buda ca „episcop exempt" al Transilvaniei, eparhia transilvăneană a purtat următoarele denumiri: *Episcopia neunită a Ardealului* (1761-1848), *Episcopia dreptcredincioasă greco-răsăriteană din Ardeal* (1848-1864), *Arhidieceza greco-răsăriteană română din Transilvania* (1864-1922), *Arhidieceza de Alba Iulia și Sibiu* (1922-1927) și *Arhiepiscopia ortodoxă română de Alba Iulia și Sibiu* (1927-1975)[114].

La 1 aprilie 1949, ca urmare a aplicării prevederilor *Decretului-Lege pentru reglementarea regimului general al cultelor* (publicat în *Monitorul Oficial* din 4 august 1948), în care se impunea, în acord cu art. 27 din *Constituția Republicii Populare Române*, ca fiecare eparhie să cuprindă, în medie, circa 750.000 de credincioși[115], Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a dispus trecerea protopopiatelor, a parohiilor și a filiilor din județul Hunedoara de sub jurisdicția Arhiepiscopiei Alba Iuliei și Sibiului, parte componentă a Mitropoliei Ardealului, sub cea a *Episcopiei Ortodoxe a Aradului, Ienopolei și Hălmagiului*, parte componentă a Mitropoliei Banatului; în perioada anilor 1951-1968, sub aceeași oblăduire

[113] Arhiva Protopopiatului Ortodox Deva, doc. *Tabel cuprinzând unitățile de cult din Protopopiatul Ortodox Deva*, f. 1-3.

[114] M. G. Abrudan, „Organizarea administrativă", pp. 380-381.

[115] I. D. Suciu, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1977, pp. 238-240.

canonică arădeană au intrat și câteva zeci de parohii din județul Alba, incluse, la acea dată, în Regiunea Hunedoara[116].

Odată cu înființarea *Episcopiei Devei și Hunedoarei* prin decizia Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 19 iunie 2009[117], aceste structuri ecleziastice au intrat, în mod firesc, în componența noii eparhii. În plus, Adunarea Eparhială a Episcopiei Devei și a Hunedoarei a decis, la 19 ianuarie 2012, revenirea sub jurisdicția Mitropoliei Ardealului, act aprobat în ședința Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 17 februarie 2012[118].

7. În loc de concluzii

Fără a avea pretenția exhaustivității ori pe cea a ineditului, paginile de față au încercat să prezinte, în mod succint, evoluția unuia dintre vechile „archidiaconate" ardelene, anume Protopopiatul Ortodox al Devei, cu împărțirile și translațiile sale confesionale ulterioare, respectiv să reconstituie, în măsura în care feluritele și disparatele surse istoriografice care ne stau la dispoziție o permit, lista celor care au fost ridicați, prin hirotesie, la onoranta demnitate protopopească.

[116] „Vizitațiile canonice arhierești", în *Mitropolia Banatului*, Timișoara, an I (1951), nr. 6, pp. 11-13.

[117] Arhiva Episcopiei Devei și Hunedoarei (în continuare: AEDH), fond *Acte constitutive*, doc. *Hotărârea Sfântului Sinod nr. 4.191/10.07.2009*, f. 1-3; F. Dobrei, *Slujire și mărturisire*, pp. 130-134.

[118] AEDH, fond *Adunarea Eparhială*, doc. *Proces verbal nr. 50 din 19 ianuarie 2012*, f. 1-2; F. Dobrei, *Slujire și mărturisire*, pp. 197-199.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 162-176

ECLESIOLOGIA PĂRINTELUI SOFRONIE SAHAROV

Diac. Lect. Univ. Dr. Lucian Zenoviu Bot
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova

Abstract
The study gives a short presentation of Archimandrite Sophrony's ecclesiology. It is an attempt to show how Archimandrite Sophrony describes the experience we make in the Church and how this description answers to questions regarding ecclesial unity. In order, ogive a detailed answer, the study follows two different paths. Firstly, it tries to present Archimandrite Soprhony's ecclesiology from his personal letters and from his autobiography. It is a plunge into what Father Sakharov lived, into his intimate thoughts on the Church. However, this personal experience of the Church does not give the full picture and should be balanced by the image we gain from his theological writings. This is why the second part of the study considers the conferences held by Father Soprhony and all his theological writings. Although his teachings does not cover in detail the doctrine on the Church, his theology proves an ecclesial conscience.

Keywords
Spirituality, Orthodox Theology, Ecclesiology, Christian Life, Father Sophrony Sakharov

1. Introducere

Lumea modernă cunoaște o ispită crescândă pentru conceptualizarea frământărilor legate de viață. Suntem tentați să ne raportăm la existență ca la o problemă rezolvabilă, ale cărei adâncimi

pot fi redate printr-o soluție deductibilă și printr-o cunoaștere teoretică. Este o atitudine care obiectivizează experiența cotidiană, o abordare care ascunde dimensiunea ipostatică și de comuniune a vieții omenești, dinamismul. Când cedezi ei, chestiunile fundamentale primesc o coloratură abstractă. *Ce este adevărul?* (*Ioan* 18, 38) întreba deznădăjduit Pilat pe Hristos, în loc să se apropie de căutarea revelatoare: *Cine este Adevărul?* La fel se întâmplă și în dezbaterea despre Biserică. Dacă dorești să afli ce este Biserica îți propui dintru început o distanță obiectivă față de experiența eclezială. Poți cuceri în demersul intelectual lămuriri importante – de pildă, succinta explicație potrivit căreia „Biserica este o instituție divino-umană", „întemeiată istoric la Cincizecime", dar nu poți nădăjdui să înveți a trăi bisericește. Ca să faci experiența vie a *ekklesiei*, trebuie să urmezi întrebărilor care permit cuantificarea experienței ecleziale. Așadar, *cum este Biserica?* în loc de *ce este Biserica?* Mai aproape de tema care ne preocupă: *Cum este Biserica în gândirea părintelui Sofronie?*

2. Precizări preliminare

Sunt două modalități prin care poate fi conturat un răspuns bun. Pe de o parte, există o descrie a experienței Bisericii urmând viața și scrierile biografice. Dacă iei seamă la evenimentele și frământările care au marcat formarea și slujirea părintelui Sofronie, respectiv la cuvintele sale despre aceste momente, poți creiona o imagine a *ekklesiei* așa cum a perceput-o Starețul. Este o deschidere spre petrecerea intimă a părintelui, o lectură a cugetelor de taină. Ea are avantajul de a aduce întrebarea despre Biserică în planul imediat. Tot ce spune părintele în scrisori și tot ce mărturisește în autobiografie este palpabil, concluziile teologice sunt verificabile. Există, însă, un dezavantaj.

Genul autobiografic este puțin specific răsăritenilor. El a fost dezvoltat în spațiul apusean și are un puternic accent misionar. Aceasta înseamnă că atât scrierile mărturisitoare ale Părintelui, cât și valorificarea acestora din punct de vedere teologic au născut prilej de polemică. Adeseori, autobiografia Părintelui a fost criticată pentru înălțimea duhovnicească pe care o descrie și pentru intenția misionară. În fond, Părintele nu ascunde această intenție și ea nu trebuie negată. *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* e o scriere izvorâtă din dorința de a cutremura pe cititor și de a-i insufla transformarea lăuntrică. În scrisoarea sa din 12 ianuarie 1980 către

matușka (preoteasa) Natașa Stark, starețul spune:

> „Acum scriu o carte lungă despre ceea ce mi-a dat soarta să trăiesc. Ideea mi-a venit în urma faptului că ultima mea carte, în engleză, a avut ecouri bune; mulți s-au trezit din amorțeala duhovnicească și s-au însuflat spre a întâmpina noi nevoințe. Mulți au aflat pacea sufletească, atunci când mai înainte se pierduseră în împrejurările nebuniei contemporane. Așadar, m-am gândit să împărtășesc cu oamenii îndelunga mea experiență”[1].

Datorită acestei motivații, textul va opera o selecție a evenimentelor. Părintele discernere de la *distanță* între ce este esențial și ce rămâne periferic de-a lungul formării sale duhovnicească. Acest lucru firesc păgubește cititorul de tensiunea sufletească pe care o oferă un jurnal, de pildă. Procesul de formare duhovnicească care a determinat procesul de selecție rămâne tainic, de neîmpărtășit. Cu alte cuvinte, autobiografia nu permite accesul deplin la parcursul duhovnicesc al autorului, oricât de sinceră ar fi aceasta. A trăi cu iluzia că *Vom vedea pe Dumnezeu precum cum este* cuprinde întregul itinerar al părintelui, adică toate tainele gândirii sale, înseamnă a îngusta orizontul pe care îl oferă ansamblul scrierilor sale. Același lucru se poate spune și despre scrisorile părintelui Sofronie. Ele comportă un caracter tranzitoriu, fiind adresate unei persoane, „nu exprimă gânduri duse la capăt, din toate punctele de vedere sunt destinate unui răstimp trecător”[2]. Nici ele nu pot fi considerate expresii ultime ale experienței bisericești pe care o face părintele. Așadar, nici autobiografia, nici scrisorile nu spun întreaga poveste și nu pot da, izolate, un răspuns complet la întrebarea care ne interesează.

Răspunsul vine dintr-o conjugare a descrierilor intime cu exprimările dogmatice ale Starețului. Scrierile teologice constituie, de aceea, a doua cale de abordare a eclesiologiei părintelui Sofronie. Ele oferă o serie de coordonate potrivite caracterizării experienței bisericești. În *Via-*

[1] Arhim. Sofronie Saharov, *Scrisori către familia protoiereului Boris Stark*, trad. de ierom. Rafail Noica, Editura Accent Print, Suceava, 2015, pp. 111-112.

[2] Arhim. Sofronie Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu*, trad. de ierom. Rafail Noica, ed. a II-a, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2013, p. 202.

ța și învățătura starețului Siluan Athonitul, în *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, în *Cuvântările duhovnicești* și în celelalte scrieri, părintele Sofronie își expune înțelegerea asupra unor teme bisericești. El vorbește despre importanța eclezială a mărturiei dreptei credințe și de necesitatea asumării nevoinței jertfelnice, de slujirea celuilalt și de preoție, de simțământul apartenenței comunitare și de conștiința stării de comuniuni cu Dumnezeu-Treime, respectiv de relația dintre Biserică și diferitele confesiuni creștine. Abordarea teologică a părintelui nu epuizează învățătura ortodoxă despre *ekklesia*, dar demonstrează conștiința vieții în Biserică. Din această conștiință a vieții ecleziale pot primi rezolvare numeroase din frământările omului contemporan.

Fiind limitat în pretențiile sale, studiul de față nu consideră opera integrală a Starețului Sofronie. Se urmărește descrierea experienței ecleziale pe firul istoriei personale și, în acest sens, sunt utilizate cu precădere corespondența părintelui Sofronie cu părinte George Florovski, cu protopopul Boris Stark, cu părintele Dimitrie (David) Balfour și cu familia, fragmentele reunite în *Taina vieții creștine*, respectiv autobiografia *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*.

3. Viețuirea bisericească văzută prin biografia Starețului

Există două prezentări ample ale istoriei părintelui Sofronie. Cea dintâi are o miză pragmatică – adică dorește să pună în lumină faptele Starețului – și a fost alcătuită de Maxime Egger[3]. Ea nu este exhaustivă și nici foarte exactă istoric, dar oferă elementele necesare unei schițe de portret. La capătul lecturii, poți lesne înțelege atitudinile adoptate de părintele Sofronie față de încercările vremii sale. Cea de a doua prezentare biografică aparține ieromonahului Nicholas Saharov și este interesată de istoria interioară, anume de „factorii-cheie care au influențat pelerinajul său duhovnicesc”[4]. Această din urmă prezentare reușește să transpară

[3] Este demn de remarcat că și Maxim Egger își dorește „să reconstituie o cronologie”, lămurind „materia intimă a vieții” părintelui și să evoce „sintetic temele esențiale ale reflecției arhimandritului”. Vezi: Maxim Egger, „Arhimandritul Sofronie, călugăr pentru lume”, în *S-a dus să-l vadă precum este. 20 de ani de la mutarea în eternitate a Părintelui Sofronie Saharov*, trad. de Aniela Siladi, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, pp. 26-27.

[4] Ierom. Nicholas Saharov, *Iubesc, deci exist. Teologia arhimandritului Sofronie*, trad. de Ioan I. Ică jr., ed. a II-a, Sibiu, Editura Deisis, 2008, p. 10.

starea părintelui Sofronie, devenirea sa în Hristos. Câteva *momente* și amănunte privind eclesiologia părintelui ies la suprafață, dacă suntem atenți la cele două biografii și la cuvintele Starețului privind viețuirea sa. Desigur, când grupăm experiența părintelui Sofronie în jurul unor momente săvârșim o catalogare și, implicit, păgubim nuanțele.

Primul *moment* care are impact asupra felului în care părintele Sofronie vorbește despre Biserică este periplul artistic și spiritual de până în 1925. Setea de cunoaștere și pasiunea Starețului pentru pictură îl determină să năzuiască spre apropierea de Absolutul supra-personal. Vreme de șapte-opt ani, el caută să-și potolească dorirea după Dumnezeu prin intermediul practicilor mistice orientale și prin exprimarea artistică. Prin yoga, face experiența neființei, a căderii din relația personală cu Dumnezeu și vede capătul către care conduce ignoranța duhovnicească. În *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* el însuși își amintește:

> „Mult m-au costat pe mine însumi rătăcirile care mă atrăseseră vreme de șapte-opt ani. Omenește vorbind, nu aș fi putut ieși cu propriile-mi puteri din prăpastia fără de fund a transcendentalismului viziunii orientale: Absolutul Supra personal. În tinerețea mea trupească și mentală această filosofie îmi apărea ca plină de o măreție ce depășea psihismul emoțional al Creștinismului: «Iubește pe Dumnezeu și pe aproapele». Însuși cuvântul persoană în aceea vreme se identifica în conștiința mea cu conceptul individuumului. Nu este oare nebunie a atribui o astfel de dimensiune Ființei Absolute? – gândeam eu. Când însă, după darul de Sus, mi-a fost dat să înțeleg locul ontologic al principiului Persoanei în Ființa Dumnezeiască, atunci în chip firesc totul s-a schimbat și mi s-a arătat în perspectivă inversă: noi suntem făptură; ca persoane ne zidim potențial, nu actual. Eu nu sunt Ființa cea Dintâi, ci chip făcut al Său. Prin poruncile evanghelice sunt chemat să actualizez, să înfăptuiesc”[5].

Cele două îndeletniciri, arta și practica orientală, se întrepătrund în

[5] Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vederea pe Dumnezeu precum este*, trad. de ierom. Rafail Noica, Editura Sophia, București, 2005, p. 279.

această perioadă. Serghei Saharov era înclinat spre pictura abstractă[6] și spre abordarea spiritualistă susținută de Vassiliy Kandinsky. Nu întâmplător, Kandinsky va exercita o influență considerabilă nu doar la nivelul tehnicilor artistice utilizate de Părintele Sofronie, ci și la nivelul discursului. Stilul, analogiile și figurile de stil ale celor doi rămân apropiate, chiar și atunci când semnificația și perspectiva se modifică substanțial[7].

Calea artistică din tinerețea Părintelui Sofronie este marcată de imaginare și gândirea sa de căutarea ființării absolute. În ambele predomina ideea abstractului: frumosul era înțeles ca noțiune dincolo de individ și viețuirea adevărată era concepută ca transcendență a fragmentării pe care o evidențiază cotidianul. Înțelegerea abstractă care predomina în tinerețe va determina două atitudini fundamentale în teologhisirea părintelui Sofronie și, implicit, în descrierea Bisericii. Demn de remarcat, schimbarea paradigmei intelectuale și renunțarea vremelnică la pictură începând cu anul 1923 sunt legate de darul pomenirii morții și de rugăciune[8]. Pomenirea morții a nimicit imaginea frumuseții abstracte și a

[6] Arhim. Sofornie Saharov, *Taina vieții creștine*, trad. de ierom. Rafail Noica, Editura Accent Print, Suceava, 2014, p. 120: „În tinerețea mea, un artist-pictor rus, care mai târziu a ajuns renumit, m-a atras la ideea curatei făuriri, el înclinând către arta abstractă. Doi sau trei ani am fost pradă acestei atracții ce m-a dus către cea dintâi cugetare theologică născută înlăuntrul meu. Fiecărui artist îi este firesc a înțelege ființa prin chipurile artei sale, așa și eu îmi luam ideile pentru studiile mele abstracte din ceea ce îmi oferea realitatea înconjurătoare: oameni, plante, case, structuri tehnice complicate; întâmplătoare și neașteptate împletiri de umbre dela soare sau de la lampa electrică, pe dușumea, pereți, tavan și multe altele. În închipuirea mea clădeam viziuni, dar în așa fel încât ele să nu fie asemenea c nimic real sau existent în zidire. Astfel îmi propunea să nu fiu un copist al fenomenelor firești, ci un făuritor al unor noi realități artistice. Din fericire am înțeles că mie, omului, nu-mi este dat a făuri «dintru nimic», așa cum singur Dumnezeu făurește".

[7] Monahia Gabriela, *Căutând perfecțiunea în lumea artei: calea artistică a Părintelui Sofronie*, trad. de Maria Magdalena Rusen, Editura Bizantină, București, 2017, pp. 64-66. Autoarea pune în paralel (1) texte în care Kandinsky vorbește despre viața spirituală folosindu-se de simbolul piramidei cu (2) texte ale Părintelui Sofronie, unde este folosită aceeași reprezentare. Deși succintă, dat fiind contextul exprimărilor artistice și mărturiei pe care o face chiar Părintele, prezentarea este convingătoare.

[8] Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 13, 15: „A venit însă vremea când, pomenirea morții întărindu-se, a intrat într-o împotrivire hotărâtă cu patima mea de pictor. Încăierarea nu a fost nici de scurtă durată, nici ușoară [...]. Când, în vârtutea pomenirii morții, întreaga mea ființă fusese strămutată în planul veciniciei, în chip firesc, a venit sfârșitul preocupării mele copilărești – îndeletnicirea cu arta care mă stăpânise ca pe un rob. Dureroasă și îngustă este calea credinței

îndepărtat tentația ființării impersonale.

Întâi, Starețul va accentua dimensiunea ipostatică a eclesiologiei. În centrul realității omenești nu stă puterea imaginativă, nici capacitatea omului de a întrupa în forme concrete frumusețea abstractă, pură. În centrul realității stă persoana care are, prin Hristos, capacitatea de a depăși fragmentarea și de a trăi frumos. Viețuirea adevărată este comuniune inter-personală și are ca orizont îndumnezeirea omului, ridicarea persoanelor omenești la măsura asemănării cu Hristos[9]. Biserica este locul acestei deveniri, fiind Trupul mistic al lui Hristos și singurul context în care taina dumnezeiască se revelează deplin omului. Fără Biserică, nu poate exista creștinism, pentru că ridicarea existenței căzute și antagonice se petrece în *ekklesia*. Prefacerea (*metabole*) caracterizează viețuirea bisericească, dă conținut nevoinței omenești. De aceea, atunci când David Balfour îi sugerează Starețului că a găsit adevărata libertate prin renunțarea „la cadrele exclusiv confesionale”[10], părintele Sofronie exclamă:

> „Nu trec cu vederea nici un mijloc ce poate slujii unirii cu Hristos. Dar oare este cu putință a afla undeva în afara Bisericii o mai mare bogăție a unor astfel de mijloace? În Biserică Îl am pe Dumnezeu întrupat, astfel încât pe Dumnezeu noi Îl mâncăm și Îl bem, prin Dumnezeu, prin Cuvântul Său noi răsuflăm. Cu numele Lui, cu Cuvântul Lui, cu Puterea Lui noi săvârșim tainele, iar Tainele acestea nu sunt doar niște simboluri, ci adevărat realitatea. Este atât de vădit din toată experiența noastră. [...] Tu presupui că eu nu am trăit acea

noastre: întreg trupul vieții ni se acoperă de răni la toate nivelele și durerea atinge limita unde mintea suferindă tace, într-o stare de intensă petrecere în afara vremii”. Cf. *Ne vorbește părintele Sofronie*, trad. de pr. prof. Teoctist Caia, Galați, Editura Biserica Ortodoxă, 2003, pp. 28-29: „Această luptă între artă și rugăciune, între aceste două forme de viață care îl revendică pe om în întregime, a continuat în lăuntrul ființei mele într-o formă foarte puternică. În final m-am convins că mijloacele de care dispun eu în această artă nu-mi oferă ceea ce caut. Dacă voi percepe în mod intuitiv veșnicia, prin mijloacele artei, această percepere nu poate fi atât de profundă ca în rugăciune. Astfel, m-am hotărât să abandonez arta”.

[9] Arhimandritul Sofronie Saharov (în *Vom vederea pe Dumnezeu precum este*, p. 158) spune: „Este limpede că fiecare mădular al Bisericii trebuie să ajungă la plinătatea asemănării cu Hristos până la identitate, altminteri nu se va înfăptui unimea Bisericii după asemănarea unimii Sfintei Treimi”.

[10] Arhim. S. Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu*, p. 343.

> experiență care ți-a fost dată în vremea de față, și deci nu te pot înțelege, și că pur și simplu, dintr-un fanatism confesional, voi înjosi acea sfântă experiență pe care ai cercat-o. [...] Trei lucruri nu înțeleg: o credință adogmatică, un creștinism nebisericesc și un creștinism fără nevoință. Și acestea trei: Biserica, dogma și ascetica (adică nevoința creștină) – sunt pentru mine un singur tot al vieții. Mie mi se pare nedrept a pretinde că în Biserică toate trebuie să fie după gustul nostru"[11].

Pentru că înțelege viețuirea bisericească drept comuniune inter-personală și loc al unei reale prefaceri, Starețul va accentua în scrierile sale importanța potriviri ipostatice pe rânduiala vieții bisericești. Datinile de rugăciune ale Bisericii, de pildă, sunt menite să ne aducă până la o vreme la conștiința unei relații personale cu Dumnezeu.

Secundo, părintele Sofronie va sublinia că a trăi bisericește înseamnă a fii întru pocăință. Nu vederea contemplativă a Absolutului ghidează experiența eclezială, ci neîntrerupta practică a pocăinței (*metanoia*). Prin pocăință începe viețuirea bisericească și pocăința rămâne axă a existenței ecleziale. Cu alte cuvinte, năzuința din tinerețe către cuprinderea în pictură a celor nevremelnice va lua, în scrierile de mai târziu, forma unei chemări la *metanoia*, la recunoașterea propriei nimicnicii[12]. Această recunoaștere nu este însă motivată de o deznădăjduită resemnare în fața neputinței implacabile. Din contră, recunoașterea nimicniciei proprii vine dimpreună cu înțelegerea potențialului omenesc dăruit de Dumnezeu. Condiția Adamului vechi este considerată în prisma făptuirilor Mântuitorului, Care a deschis o nouă condiție existențială prin Întruparea Sa. Prin urmare, pocăința este înțeleasă ca o mișcarea inversă spi-

[11] Arhim. S. Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu*, pp. 260-261.

[12] Arhim. S. Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu*, p. 157: „Crede-mă, iubite părinte David, chiar dacă sunt un ignorant, că drumul spre contemplare și dumnezeiască dragoste este unul singur: pocăința [...] Pocăința este începutul vieții noastre duhovnicești; ea, ca un fir de aur, trebuie să treacă prin toată viața noastră până la mormânt. Iar dacă lui Dumnezeu îi va fi plăcut să răpească pe om la vedenie, aceasta ține numai de judecata și de binevoirea Sa către cel ce se pocăiește; noi nici un gând nu ar trebui să ne îngăduim în această privință, nici dorire, căci însăși dorirea noastră, după cuvântul Cuviosului Isaac Sirul, este prima piedică spre a ajunge la vedenie". Cf. și p. 294.

ritualizării platonice[13]. Ea este întrupare prin care omul se face vrednic de mila dumnezeiască. Viețuirea bisericească este însuși itinerarul de la neființă la ființarea personală.

Avem, așadar, o primă descriere a *ekklesiei* pe care am putea-o rezuma prin cuvintele: Biserica este ființare întru pocăință spre asemănarea cu Hristos. Această descriere ne permite să înțelegem de ce părintele Sofronie vorbește despre treptele viețuirii adevărate ca trecere de la omul trupesc, la cel sufletesc și, desăvârșit, la cel duhovnicesc[14]. Ne îngăduie să înțelegem ce vrea să spună Stareţul prin noțiunea de pre-oameni[15] sau când afirmă că probleme lumii se înmulțesc proporțional cu măsura în care omenii își pierd chipul[16]. Ne ajută să pricepem ce vrea să spună Părintele, când vorbește despre 'întregul Adam'. Viețuirea bisericească este singurul *firesc* al omului, singura cale pe care ipostasul se deprinde a trăi veșnic:

> „Vremea și veșnicia sunt două chipuri diferite ale ființei. Și precum Domnul «în chipul lui Dumnezeu fiind... chip de rob luând», împreună a sălășluit în aceeași persoană două chipuri ale ființei, astfel și noi, în chip de rob fiind, după darul harului suferim îndumnezeire (după expresia Sfinților Părinți), și în acest chip și noi împreună-sălășluim în noi cele două forme ale ființei pomenite. Pierzând harul, noi, oarecum, încetăm a fi veșnici, oarecum cădem din veșnicie. Și cu cât ai mult se «lipește sufletul nostru de pământ» (Psalmi 118, 25), cu atât mai departe ne aflăm de veșnicie; și dimpo-

[13] Cf. Arhim. S. Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu*, p. 171.

[14] Arhim. S. Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu*, pp. 285-286: „Omul sufletesc este omul ce trăiește în limitele firii omenești celei căzute; iar cel duhovnicesc, cel înnoit în Hristos prin harul Sfântului Duh. O astfel de stare se poate socoti mai presus de fire".

[15] Arhimandritul Sofronie Saharov, *Scrisori către famila protoiereului Boris Stark*, trad. de ierom. Rafail Noica, Editura Accent Print, Suceava, 2015, p. 62: „[...] acum când lumea întreagă sporește nașterea de pre-oameni, prea adesea incapabili a primi nașterea în Duh, de Sus, rămânând până la sfârșitul zilelor lor tot așa [...] noi neapărat trebuie să strigăm neîncetat lui Dumnezeu, spre a trimite acestei lumi, ce piere în chingile deznădejdii și absurdului, o nouă descoperire – mai bine zis, să arate cumva noi minuni, nu unele tehnice, bineînțeles, care să poată străpunge conștiința acestor pre-oameni, ca să se nască și în ei unei adevărate vieți omenești".

[16] Arhim. S. Saharov, *Scrisori către famila protoiereului Boris Stark*, p. 56.

> trivă, când suntem cu Dumnezeu, atunci suntem în veșnicie [...]. În clipa aproprierii morții, în acel ceas greu, sufletul va ști că mântuirea lui este numai în dragoste”[17].

Când, în 1974, Părintele Sofronie se reapropriе de pictură, viziunea sa artistică nu a mai rezonat cu ideile abstracte și impersonale din tinerețe[18]. Arta sa, de acum iconografică, trimite la frumusețea pe care doar Cuvântul Întrupat o poate arăta omului. Este frumusețe Ipostatică la a cărei cunoștință se ajunge nu prin ieșirea din trup, ci prin Răstignire.

Al doilea *moment* care marchează cuvântul despre Biserică al părintelui Sofronie este perioada petrecută în Sfântul Munte din 1925 până în 1947. Ajuns în Athos, tânărul artist intră în obștea mănăstirii Sfântul Pantelimon, comunitate care a fost, din 1912, locul unei controverse dogmatice legată de Numele lui Dumnezeu. Precum primul *moment*, și acesta este definit de experiența unei ucenicii. În anul 1930, Părintele Sofronie îl cunoaște pe Sfântul Siluan. Nicholas Saharov subliniază însemnătatea întâlnirii dintre cei doi și o numește factor hotărâtor al formației teologice a Starețului Sofronie. Totuși, întâlnirea celor doi nu este doar formatoare, ci este un eveniment cu sens dublu. Sfântul Siluan se deschide lumii prin părintele Sofronie, iar Sofronie lucrează desăvârșita uimire lângă Sfânt. Din 1930 până la adormirea Sfântului Siluan în 1938, între cei doi se manifestă o relație vie de paternitate și de ucenicie. Când, în 1941, starețul Sofronie va deveni prin hirotonie părinte duhovnicesc al monahilor din Athos, adâncimea relației dintre el și Sfântul Siluan se va arăta în chip deplin. Într-o anumită măsură, influența Sfântului asupra Părintelui Sofronie transpare și din corespondența Starețului cu părintele Dimitrie (David) Balfour.

Întregul *moment* este rezumat de îndemnul dumnezeiesc primit de Sfântul Siluan: „ține mintea în iad și nu deznădăjdui”. Acest cuvânt are un ecou neîntrerupt în faptele și zicerile Părintelui Sofronie. Când, în 1947, de pildă, are șansa de a amenaja într-o clădire din Sainte-Geneviève-Des-Bois (la 23 de km de Paris) un mic complex monastic, Starețul

[17] Arhim. Sofronie Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu*, p. 216. Cf. și Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 43. 57, 63

[18] Detalii la Mon. Gabriela, *Căutând perfecțiunea în lumea artei*, pp. 123-124. Este demn de remarcat că Părintele nu s-a lipsit nici în expresia iconografică de originalitate.

decorează interiorul capelei folosind culori care trimit la descoperirea Sfântului Siluan[19]. Iarăși, de-a lungul a multe pagini, Părintele Sofronie explică semnificația acestui cuvânt, care aduce împreună realitatea suferinței și simțământul „că nu este *cu putință* vreo împrejurare în care ar fi nevoie să părăsești nădejdea în mila lui Dumnezeu”[20]. Corespondența Starețului cu părintele Dimitrie dă mărturie suficientă în acest sens. În perioada când Balfour dorea să se convertească la Ortodoxie și întâmpina greutăți, Starețul îi scrie:

> „Gândesc că ar fi mai înțelept să rugăm pe Domnul să-ți dea putere și înțelegere spre a răbda durerile, spre a birui ispitele care te vor ajunge, iar nu spre a te izbăvi de dureri. Iar aceasta pentru că, dacă te vei apropria de Pristolul lui Dumnezeu zdrobit până la capăt sub povara scârbelor, de vei adăuga acestora și propria-ți zdrobire lăuntrică și pocăință, necruțând pe sineți, atunci fără îndoială, Dumnezeiasca lumină te va adumbri. [...] Dacă nu vei cunoaște cât poate suferi sufletul omenesc când se află pe hotarul dintre vecinica mântuire și vecinica pierzare, de nu vei avea în parte experiența muncilor iadului, dacă, fiind păstor al oilor lui Hristos, nu vei cerca prin trăire toate acestea, atunci niciodată nu vei cunoaște nici Dragostea Dumnezeiască”[21].

Hotarul suferinței omenești, al neputinței, este și *locul* unde nădejdea veșniciei se formulează. Experiența aceasta a hotarului devine esențială pentru teologhisirea Părintelui Sofronie. El nu propovăduia suferința în sine – ca mijloc de a înțelege cele duhovnicești –, ci arăta că iubirea mistuitoare pentru Hristos se articulează întotdeauna pe drumul Crucii[22].

[19] Mon. Gabriela, *Căutând perfecțiunea în lumea artei*, pp. 113-114: „Culorile folosite de Părintele Sofronie pentru decorarea interiorului aveau o semnificație deosebită: podeau era roșie, pereții maro, iar plafonul albastru, pentru a ne reprezenta pe noi ținându-ne mintea în iad (roșu), viețuind pe pământ (maro) și aspirând la cer (albastru)”.

[20] Ierom. Rafail Noica, „Cuvântul proorocesc și trăirea harului după Arhimandritul Sofronie”, în *S-a dus să-l vadă precum este. 20 de ani de la mutarea în eternitate a Părintelui Sofronie Saharov*, p. 12.

[21] Arhima. Sofronie Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu*, p. 38.

[22] Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 55: „Viața crești-

„Ține mintea în iad și nu deznădăjdui" este, așadar, expresia căii pe care trebuie să pășească omul către Împărăția dumnezeiască.

Cuvântul descoperit Sfântului Siluan are impact asupra eclesiologiei Părintelui Sofronie. Dacă pocăința reconfigurează punctul de plecare al vieții omenești, suferința printr-o alegere de bunăvoie, hristifică omul[23]. Înțeleasă în prisma acestei realități, viețuirea bisericească este experiență kenotică, potrivire pe cele pe care Însuși Dumnezeu a primit a le săvârși în istorie. Așa cum Răstignirea Mântuitorului coincide întronizării Sale ca Împărat, răstignirea de sine a omului coincide îmbrăcării sale în slavă. De aceea, nici ierarhia – afirmă Părintele Sofronie – nu are nimic în comun cu organizarea societății pământești[24]. Eclesiologia este determina-

nă se întocmește prin împletirea a două voiri: cea Dumnezeiască, vecinic una, și cea omenească, supusă clătinărilor. Dumnezeu Se descoperă omului prin multe și felurite căi. El nu silnicește voia oamenilor. Dacă noi, cu dragoste vom primi apropierile Lui de noi, El adesea va cerceta sufletul cu blândețea și smerenia Sa. Se poate întâmpla, precum poartă mărturie întreaga istorie a credinței creștine, ca El să Se arate omului în Lumină mare. Sufletul, văzând pe Hristos în Lumina iubirii Sale, este tras către Dânsul; nu poate, nici nu voiește a se împotrivi acestei atrageri. Însă El este Foc care ne mistuie. Toată apropierea de El se însoțește de o dureroasă încordare. Firesc este firii noastre căzute să ocolească durerea; iar noi ne clătinăm în hotărârea noastră de a-I urma".

[23] Cf. Arhim. Sofronie Saharov, *Corespondență cu protoiereul Gheorghe Florovski*, trad. de ierom. Rafail Noica, Suceava, Editura Accent Print, 2016, p. 66.

[24] Arhim. Sofronie Saharov, *Corespondență cu protoiereul Gheorghe Florovski*, pp. 98-100: „Toți înțelegem că nu se poate evita nici îndepărta ierarhia. Nu cred că este cineva între orthodocși care să se fi ridicat împotriva acestei «instituții», acestei «orânduiri». Însă experiența istorică a dovedit că atunci când inegalitatea, neapărat legată de ideea oricărei ierarhii, depășește anumite limite, dispare putința legăturilor normale între treptele ierarhice. Ajungând în «clasa» ierarhică cea mai înaltă, din nefericire majoritatea episcopilor își pierd considerația de rigoare față de cei aflați pe treptele mai prejos de ei, adică preoții. În viața bisericească, cea una, se introduce elementul străin de ea al «relațiilor de clasă». Episcopii prea adesea încetează a mai fi frați, darămite părinți. [...] Urmăresc cu adâncă durere cum tot mai mult apare tendința episcopatului de a se «delimita» între ei și restul Trupului Bisericii. Față de lupta împotriva ideii «împărăteștii preoții» a tuturor creștinilor, lupta împotriva sobornicității ce include, pe lângă episcopi, și pe preoți, și pe monahi, și pe mireni, față de năzuința de a vedea episcopatul în întregul său ca purtător al infailibilității și al dreptului exclusiv de a povățui, și altele asemenea, eu observ o reacție violentă care se va putea răsfrânge în mod dezastruos asupra soartei Bisericii în viitor. [...] Nu pot spune că nu am întâlnit vreodată episcopi care să nu încerce a îndepărta prăpastia de netrecut dintre treptele ierarhice și să rămână, personal, frați, prieteni, împreună-truditori și împreună-slujitori la prestolul lui Dumnezeu. Din nefericire însă, acest fenomen nu se observă ade-

tă de învățătura despre Dumnezeu-Treime și despre Hristos, dar această învățătură despre Dumnezeu și despre Întrupare nu este abstractă; ea este legată de ceea ce Dumnezeu săvârșește. Prin urmare, Biserica este ființare în actele mântuitoare ale lui Dumnezeu.

În corespondența cu părintele George Florovski, Starețul revine la această idee:

> „Mă recunosc a fi nesfârșit de îndepărtat de Hristos, dar a săvârși liturghia fără conștiința că, noi toți, trebuie «deplin» să intrăm în Dumnezeiescul Act Liturgic, a trăi «Golgotha», Învierea și Înălțarea, nu vom atinge Liturghia. Însă a purta în sine o asemenea conștiință – cu alte cuvinte, faptul că Dumnezeu pe toți ne cheamă a trăi viața lui Hristos în deplinătatea sa dumnezeiesc-omenească – este înfricoșător. Așadar, apare o oarecare «sfâșiere» a conștiinței: pe de o parte – totala nevrednicie; pe de alta – nesfârșitul dar al lui Dumnezeu dat nouă”[25].

Apelul la Sfânta Liturghie, pe care Părintele îl face, este menit să accentueze acest aspect al participării la Iconomie.

Al treilea *moment* din viața Părintelui Sofronie care își lasă amprenta asupra exprimărilor eclesiologice începe în 1947. De la întoarcerea sa în lume până la adormirea sa în 1993, Starețul va da mărturie despre plinătatea Ortodoxiei. Spre deosebire de primele două etape, aceasta nu este legată de o figură, ci de o comunitate, anume de obștea de la Essex. În chip firesc, cel care ucenicise în ascultare, devine acum Părinte duhovnicesc. Mărturia Starețului Sofronie a dezvoltat acum două aspecte eclesiologice. Pe de o parte, el a accentuat plinătatea Ortodoxiei, iar, pe de alta, necesitatea de a păstra unitatea *ekklesiei*. Într-o scrisoare din 1958, Starețul spunea:

sea. Este uimitor ce influență pot avea formele sociale asupra vieții fiecărui moment istoric asupra vieții bisericești”.

[25] Arhim. Sofronie Saharov, *Corespondență cu protoiereul Gheorghe Florovski*, p. 52. Cf. și pp. 40-41: „Problema «kenozei», pentru mine, întotdeauna rămâne în planul credinței, și nu ceva însușit în mod theologic. Cum a putut cel-fără-de-început Ipostasul Cuvântului, Făcătorul a toate, să ia asupra-Și chipul zidit al existenței – eu nu pot înțelege. Eu cred că Dumnezeu are o astfel de putință deoarece zidirea nu se prezintă lui Dumnezeu ca un «fapt», ci ca urmare a însuși «actului» Său”.

> „Cât despre mine personal, am rămas cu impresia că Biserica Rusă, adică cei care ocârmuiesc această corabie, în clipa de față sunt aproape total preocupați cu «restaurația». Restaurația a ceea ce fusese în momentul dinaintea «cotiturii istorice». Peste tot se fac «restaurații» prin care se revine la «vechile» motive sinodale. Iar aceasta privește nu numai zidurile, ci și theologia. [...] Am observat chiar o teamă de «nou». O oarecare «îndreptățire» a acestei temeri o văd în faptul că, firește, neposedând ceea ce ne fusese lăsat ca moștenire de către înaintașii noștri, ei nu pot intra în dezbateri cu tot ceea ce preocupă Apusul în prezent. [...] Ei cred că însuși contactul, însăși «întâlnirea» cu ei [apusenii] îi va duce la compromisuri, la pierderea «plinătății» Orthodoxiei. Și le spuneam că cel care știe în ce crede, care el însuși trăiește cu adevărat «plinătatea» Orthodoxiei, aceluia nici nu-i poate veni gândul pierderii plinătății”[26].

Plinătatea Ortodoxiei și unitatea Bisericii au rămas teme la care Părintele Sofronie face numeroase referiri după 1947.

4. În locul unei concluzii

La capătul acestui succint periplu în *istoria* Starețului Sofronie și în expresiile eclesiologice pe care această *istorie* le îngăduie, se impune o concluzie. Învățătura despre Biserică, așa cum reiese din viețuirea Părintelui, este descriptivă. Ea ar putea fi rezumată de trei sentințe desprinse din tot atâtea momente (de căutare, de ucenicie kenotică și de mărturisire): (1) Biserica este ființare întru pocăință, (2) este împărtășire de actele mântuitoare și (3) este experiență a plinătății și unimii. Cele trei sentințe nu epuizează eclesiologia. Dar, merită întrebat dacă există un moment singular în care printr-o numire sau într-o formulă să se fi epuizat conținutul eclesiologic? În *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Părintele Sofronie își sintetizează viziunea despre Biserică:

> „Adevărata viață creștină se petrece «în duh și adevăr» (*Ioan*

[26] Arhim. Sofronie Saharov, *Corespondență cu protoiereul Gheorghe Florovski*, p. 78.

4, 23). În vârtutea acestui fapt, ea este cu putință în tot locul, în orice vreme, în orice epocă istorică. Însușirea de căpetenie a Dumnezeieștilor porunci ale lui Hristos este caracterul lor absolut. Nu există și nu pot exista în întreaga lume astfel de condiții, când paza lor să devină întru totul cu neputință. Ca Duh și Adevăr dumnezeiesc, această viață, bineînțeles, în vecinica ei esență stă mai presus de toată forma exterioară. Însă în măsura în care omul se ivește în lumea prezentă ca «tabula rasa», în măsura în care îi stă înainte «să crească, să se întărească în Duh, să învețe înțelepciune» (cf. *Luca* 2, 40), în aceeași măsură devin de neapărată trebuință anumite forme de organizare, anumite discipline pentru a coordona viața obștească și formarea celor ce încă stau departe de desăvârșire. Părinții noștri, Apostolii, ba chiar Însuși Hristos, mulțămită Căruia ne-am învățat a cinsti pe adevăratul Dumnezeu, prea bine știau că, pe de-o parte, viața Dumnezeiescului Duh depășește tot ce poate fi instituție pământească, iar pe de altă parte, că însuși acest Duh își zidește un oarecare lăcaș, care în limitele Pământului, poartă anumite trăsături care sun expresia Duhului, un vas de păstrare a darurilor Lui. Acest minunat lăcaș al Duhului Sfânt este Biserica, una ce a purtat de-a lungul nenumăratelor turburări a veacuri întregi prețioasa comoară a Adevărului de Dumnezeu descoperit. [...] Ea este centrul duhovnicesc al lumii noastre, cuprinzând deplin întreaga istorie, de la facerea omului ce dintâi până la cel mai de pe urmă ce va din femeie a se naște. Ea este legătura dragostei lui Hristos, în vârtutea nedespărțitei unimi cu El”[27].

[27] Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 93-94.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 177-187

ÎNCERCĂRI DE DESTABILIZARE A ÎNVĂȚĂMÂNTULUI ROMÂNESC DIN BANAT LA FINELE PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

Pr. CȘIII Dr. Daniel Alic
Academia Română – Filiala Timișoara

Abstract
Toward the end of the war, the school, by its very existence, came to be viewed by the authorities as a means of national resistance, prompting them to seek its suppression. The experiment aimed at curbing the school system was called the "cultural border." It proposed the reclassification of schools near the borders with Romania, which meant instruction in the Hungarian language. Everything was designed to prevent Romanian sentiments from intensifying after Romania's entry into the war. In Banat, a significant portion of the Diocese of Caransebeș was located within the cultural zone. The Church's reactions were commensurate. Diocesan consistories drafted memoranda, hierarchs delivered public speeches in the Hungarian Parliament, and even secured high-level audiences. Predictions regarding the outcome of the war slowed down this project, which was never implemented. The Pedagogical Institutes were also included in the same policy of nationalization, which, fortunately, failed to materialize.

Keywords
Banat, school, nationality, "cultural border", Theological and Pedagogical Institutes

1. Introducere

Învățământul confesional românesc din Banatul istoric a reprezentat un factor decisiv pentru păstrarea tradițiilor, cultivarea limbii și afirmarea culturii și gândirii naționale. Școala confesională oferea tinerei generații învățătura de carte, pe lângă aceasta și valorile fundamentale ale spiritualității românești[1]. În Banat și Transilvania, în gândirea populației românești, școala reprezenta un focar de cultură națională[2], fiind instituția care asigura dăinuirea conștiinței naționale și care contribuia – cu toate restricțiile la care era supusă – la promovarea intereselor națiunii[3]. La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, școlile Bisericii au avut de suportat rigorile impuse de legislația statului, întrucât cercurile maghiare guvernamentale căutau, prin toate mijloacele, să reducă învățământul românesc din Banatul istoric la un nivel inferior, să-i limiteze posibilitățile de dezvoltare și să îngrădească autonomia Bisericii Ortodoxe Române în exercitarea dreptului de susținere a educației venite pe filiera confesională.

La începutul secolului al XX-lea, Biserica Ortodoxă din Banat avea în grijă școlile confesionale din localitățile cu populație românească[4], precum și cele două institute teologice și pedagogice de la Caransebeș și Arad. Cel de la Arad școlariza în mare parte elevi din nordul râului Mureș, numărul candidaților bănățeni fiind redus[5].

În Imperiul austro-ungar erau puține școli sub tutela statului care desfășurau un învățământul în limba română. Putem afirma că educația în limba română a fost un obiectiv de mare importanță pentru Biserică și

---

1 Victor Țîrcovnicu, *Contribuții la istoria învățământului românesc din Banat. 1780-1918*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1970, p. 17.

2 Ioan Munteanu, „Apărarea învățământului confesional românesc din Eparhia Caransebeșului în timpul păstoririi episcopului Nicolae Popea", în Daniel Alic (coord.), *Istorie și spiritualitate în Episcopia Caransebeșului*, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2008, p. 185.

3 Ioan Munteanu, „Școala – temelie a vieții naționale românești din Banat, la sfârșitul veacului al XIX-lea", în *Revista de Pedagogie*, București, an XXXVI (1987), nr. 6, pp. 60-63.

4 Angela Rotariu-Dumitrescu, *Istoria învățământului românesc din Banat (1900-1918)*, Editura Eurostampa, Timișoara, 2010, p. 110.

5 Pavel Vesa, *Învățământul teologic de la Arad (1822-1948)*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2013 (vezi talelele de la pp. 500-515).

de aceea se numea „școală confesională". Este motivul pentru care putem susține că nu doar educația religioasă ci și spiritualitatea și cultura românească au fost în grija aproape exclusivă a Bisericii Ortodoxe. Ideile de unitate națională cu românii din Regatul României au fost și ele proliferate în spațiul școlar confesional bănățean. Episcopiile românești din imperiu au organizat printr-o infrastructură proprie ciclul primar al învățământului, acesta fiind baza de la care se putea ajunge spre alte niveluri de educație[6]. Școlile erau administrate de parohiilor, iar acestea răspundeau de bunul lor mers prin deciziile comitetelor și a sinoadelor parohiale locale[7]. Învățământul primar, era urmat de cel gimnazial, apoi de cel școlile cu statut universitar. La nivelul superior, Biserica nu a avut acces decât la institute teologice în care se formau viitorii preoți ai comunităților și la preparandii sau institute pedagogice, scoli în care erau pregătiți învățătorii din școala confesională. Actul didactic din școlile confesionale era organizat și coordonat la nivel general de către centrele eparhiale și promovat de parohii, legile fundamentale ale organizării învățământului fiind *Statutul șagunian* și normativele adoptate de Dieta maghiară în anul 1868[8]. Odată cu trecerea timpului și diversificarea legislativă în materie de educație, Biserica a militat activ pentru păstrarea caracterului confesional al învățământului și a depus eforturi considerabile în acest sens, mai ales la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, când guvernele maghiare au dorit să restrângă activitatea școlară a confesiunilor[9].

2. „Granița culturală" bănățeană

Primul Război Mondial a lăsat urme adânci asupra școlilor Bisericii. Intrarea României în război în anul 1916 a provocat îngrijorarea guver-

[6] Angela Dumitrescu, „Crearea sistemului de învățământ românesc din Banat sub egida Bisericii", în volumul *Contribuții la istoria eclesiastică a Banatului* (coord. Crișu Dascălu și Nicolae Bocșan), Editura David Press Print, Timișoara, 2011, p. 149.

[7] A. Dumitrescu, „Crearea sistemului de învățământ", p. 149.

[8] I. Munteanu, *Banatul istoric 1867-1918. Școala, Educația*, Editura Excelsior Art, Timișoara, 2008, p. 65.

[9] A. Dumitrescu, „Crearea sistemului de învățământ", p. 150.

nanților maghiari[10]. Guvernul de la Budapesta a emis ordine prin care se autoritățile locale erau îndemnate la urmărirea atentă a românilor care manifestă sentimente de solidaritate față de frații lor de peste Carpați[11]. O ultimă încercare de a diminua influența românească a școlilor confesionale s-a petrecut în vara anului 1917. Contele Albert Apponyi, revenit la conducerea Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice, a dorit să-și ducă la îndeplinire politica de deznaționalizare a minorităților și a gândit un plan care prevedea trecerea în administrarea statului a școlilor confesionale din zonele de graniță. Erau vizate mai multe comitate, printre care și Caraș-Severinul[12]. Motivul care l-a determinat să ia deciziile de statificare a școlilor din comitatele aflate la granița imperiului a fost pierderea sentimentului patriotic manifestat de locuitorii din aceste zone, care erau acuzați de „aplecare către statul vecin"[13]. Apponyi considera această măsură o acțiune în interesul statului, dar în fond era o justificare pentru maghiarizarea forțată a școlilor Bisericii. Au existat multe localități în care preoții și învățătorii au manifestat bucurie la intrarea României în război, unii dintre ei trecând granița și participând ca voluntari în Armata Română, precum și multe comune în care învățătorii erau anchetați pentru activitate românească, școlile din acele locuri urmând a trece cu prioritate la stat[14]. Granița cu România a fost considerată „zonă culturală", experimentul lui Apponyi rămânând în istoriografie cu acest nume. Politica antiromânească din zona culturală s-a intensificat[15], sudul Banatului fiind prins în măsurile de „protecție" promovate de Guvernul maghiar. Prefectul județului Târnava Mare, baronul Petricsevich Hor-

[10] Daniel Alic, *Eparhia Caransebeșului în perioada păstoririi episcopului Miron Cristea (1910-1919). Biserică și societate*, Editura Presa Universitară Clujeană / Editura Episcopiei Caransebeșului, Cluj-Napoca / Caransebeș, 2013, pp. 194-207.

[11] Mihai-Octavian Groza, „Experiența «graniței culturale» (1916-1918) reflectată în memorialistica preotului cărturar Sebastian Stanca", în Casian Rușeț (coord.), *Unitate și dăinuire. Centenar România Mare. 1918-2018*, Editura Montefano / Editura Episcopiei Caransebeșului, Fabriano / Caransebeș, 2019, p. 582.

[12] Paul Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox român din Transilvania între anii 1848-1918. Între exigențele statului centralist și principiile autonomiei bisericești*, vol. I, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 391.

[13] *Drapelul*, Lugoj, an XVII, 1917, nr. 84, p. 2.

[14] *Drapelul*, Lugoj, an XVII, 1917, nr. 84, p. 2.

[15] Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, Editura Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1986, pp. 169-171.

váth Emil, a fost mandatat de guvern ca să conducă procesul de trecere în administrarea statului a școlilor românești vizate[16].

Ca de fiecare dată, politicii agresive a Budapestei i s-a opus episcopatul român. Consistoriul din Sibiu a cerut imediat renunțarea la această măsură, însă ministrul Apponyi a declarat că „interese înalte de stat îl obligă la preluarea învățământului confesional prin înființarea graniței culturale în părțile mărginașe ale țării”[17]. Episcopul Miron Cristea de la Caransebeș a informat autoritățile că în Episcopia Caransebeșului Biserica nu va renunța la școli și nici nu va mai purta discuții oficiale „pentru cedarea vreunei școli”[18].

În vara anului 1918 la conducerea Ministerului de Culte și Instrucțiune Publică din Budapesta a fost numit ministrul Zichy, care a dorit să ducă la bun sfârșit implementarea proiectului antiromânesc al predecesorului său[19]. Guvernul era hotărât ca în zona culturală creată special în localitățile din apropierea României să statifice toate școlile confesionale și să le reorganizeze. Refuzând aplicarea ordinului, arhiereii români au fost chemați la Budapesta, unde au făcut cunoscut că problema școlilor aparține sinodului arhidiecezan din Sibiu și Congresului național bisericesc. În această problemă, chiar și presa maghiară a fost revoltată, considerând politica statului de a organiza zona culturală un abuz: „O școală maghiară în localitățile curat românești reprezintă simbolul asupririi naționale cu forța”[20].

Disputa deschisă dintre autoritățile maghiare, creatoare ale legislației școlare antiromânești și rezistența românească, reprezentată de Biserică și învățătorime a dat câștig de cauză celor din urmă, împiedecând continuarea procesului de maghiarizare. În condițiile în care se prefigura destrămarea monarhiei austro-ungare, în 24 octombrie / 6 noiembrie 1918, noul ministru Lovászy Márton a trimis o telegramă Consistoriul de la Sibiu în care înștiința că dispozițiile cu privire la statificarea școlilor de graniță sunt anulate[21].

---

16 M. Păcurariu, *Politica statului ungar,* p. 171.

17 *Drapelul*, Lugoj, an XVII (1917), nr. 127, p. 2.

18 I. D. Suciu, R. Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropolia Banatului*, vol. II, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1980, p. 999.

19 I. D. Suciu, R. Constantinescu, *Documente privitoare*, p. 998.

20 *Foaia Diecezană*, Caransebeș, an XXXIII (1918), nr. 32, p. 2.

21 P. Brusanowski, *Învățământul confesional*, I, p. 392.

3. Institutele teologice și pedagogice din Banat

Celelalte două institute ca pregăteau preoții și învățătorii confesionali pentru localitățile Banatului au fost Institutele teologico-pedagogice de la Arad și Caransebeș, fiecare adunând elevi din teritoriul jurisdicțional eparhial de care aparținеau. Școala de la Arad, formată ca Preparandie în 1812 și ca Teologie în 1822[22], școlariza elevi din protopopiatele bănățene ale Lipovei, Timișoarei, Belințului și Banat-Comloșului, iar Institutul Teologic de la Caransebeș din teritoriului provinciei. Institutului Teologic de la Caransebeș a avut ca predecesoare secția românească a școlii clericale de la Vârșeț[23], transferată la Caransebeș imediat după reîntemeierea episcopiei Caransebeșului (6 iulie 1865)[24]. Mai târziu, în anul 1876, Institutului Teologic de la Caransebeș i s-a adăugat și o Pedagogie pentru pregătirea învățătorilor, școala având ca model cele două Pedagogii de la Arad și Oradea[25].

Dezvoltarea în timp a acestor Institute a fost o cerință a vremurilor, Biserica și slujitorii ei fiind constanta principală a afirmării culturii și spiritualității românești din Banat[26]. Cum era și firesc, sentimentul național și dorința de unitate românească era insuflată preoților și învățătorilor încă din perioada lor de formare școlară de către dascăli. În perioada intensificare a mișcării naționale ce a precedat Marea Unire, reacțiile profesorilor de la cele două institute a fost promptă și articulată. La Arad s-au afirmat profesorii Iustin Suciu[27], Teodor Botiș[28], Lazăr Ia-

[22] P. Vesa, *Învățământul teologic de la Arad*, pp. 42-47.

[23] Vasile Petrica, *Institutul Teologic Diecezan Ortodox Român din Caransebeș (1865-1927)*, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2005, pp. 16-19.

[24] †Lucian Mic, „Episcopul Ioan Popasu", în Daniel Alic (coord.), *Mărturisire și devenire în Episcopia Caransebeșului. Studii de istorie bisericească*, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2010, pp. 27-28.

[25] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, Editura Institutului Biblic *și* de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 225.

[26] Dimitrie Cioloca, „Suprimarea Academiei Teologice din Caransebeș", în *Foaia Diecezană*, Caransebeș, an XLIV (1929), nr. 17, pp. 3-5.

[27] P. Vesa, *Învățământul Teologic de la Arad*, p. 89.

[28] Florin Dobrei, Sebastian Dragoș Bunghez, *Preotul profesor Teodor Botiș (1873-1940). O viață în slujba Bisericii, a învățământului teologic și a neamului românesc*, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2022, pp. 116-117.

cob[29], Mihai Păcățean[30] și Iosif Iuliu Olariu (în anul școlar 1917-1918)[31], iar la Caransebeș, Dimitrie Cioloca, Vasile Loichița și Moise Ienciu[32]. La Caransebeș, pe lângă profesorii titulari au mai predat cursuri și protopopul Caransebeșului, Andrei Ghidiu, din anul 1914[33], George Dragomir, protopopul Bisericii Albe, din 1912[34], și secretarul consistorial dr. Cornel Cornean[35].

Institutele aveau anuare care evidențiau activitatea din aceste instituții școlare[36]. Conținutul anuarelor cuprindea studii de teologie și pedagogie, structura institutelor diecezane cu listele profesorilor și elevilor, informații despre elevii înscriși, profesorii cu materiile pe care le propuneau, manualele și structura lor (programa școlară), conferințele profesorilor, cărțile noi ce au intrat în biblioteca profesorilor de la institute, activitatea Societăților de lectură, informații despre examenele școlare, bursele oferite, starea internatului, și date despre anul școlar următor[37].

În paginile acestor publicații anuare se găsesc și informații interesante despre evoluția învățământului[38] și despre situațiile speciale cu care

[29] Tudor Budeanu, *Lazăr Iacob și opera sa canonico-juridică*, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2022, pp. 61-63.

[30] P. Vesa, *Învățământul Teologic de la Arad*, p. 91.

[31] Daniel Alic, „Un episod mai puțin cunoscut din viața protosinghelului profesor dr. Iosif Iuliu Olariu: zbuciumul anului școlar 1917-1918", în Daniel Alic (coord.), *Credință, cultură și vrednicie în slujirea Altarului bănățean. Volum omagial dedicat pr. dr. Ionel Popescu*, Editura Partoș / Centrul de Studii Banatice, Timișoara / Vârșeț, 2020, pp. 154-159.

[32] *Foaia Diecezană*, Caransebeș, an XXVII (1912), nr. 37, p. 7.

[33] Vasile Petrica, *Institutul Teologic Diecezan Ortodox Român din Caransebeș (1865-1927)*, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2005, p. 195.

[34] *Foaia Diecezană*, Caransebeș, an XXVII (1912), nr. 8, p. 7.

[35] Arhiva Episcopiei Caransebeșului, *Protocolul* ședințelor *bisericești pe 1917*, 13 septembrie, 21/5.808.

[36] Virginia Ardelean, „Anuarele Institutului Diecezan – valoroasă inițiativă a episcopului dr. Elie Miron Cristea", în Daniel Alic, (coord.), *Credință și mărturisire*, Editura Presa Universitară Clujeană / Editura Episcopiei Caransebeșului, Cluj-Napoca / Caransebeș, 2014, p. 302.

[37] *Anuarul Institutului Teologic și Pedagogic roman Greco-ortodox al Diecezei Caransebeșului pe anul școlar 1910-1911*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Caransebeș, 1911, pp. 1-54.

[38] *Anuarul Institutului Teologic și Pedagogic roman Greco-ortodox al Diecezei Caransebeșului pe anul școlar 1911-1912*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Caransebeș, 1912, pp. 3-33.

s-au confruntat școlile teologice mai ales în timpul războiului[39]. Anuarele reprezintă o sursă importantă de cunoaștere a activității desfășurate în Institutele Diecezane de asociațiile elevilor și modul în care acestea au contribuit la marea operă de culturalizare și de coeziune națională a societății bănățene[40].

În pragul Primului Război Mondial s-a început munca de realizare a primei monografi a Institutului Teologic Diecezan din Caransebeș, cu scopul de a scoate în evidență importanța acestei instituții pentru națiunea română din Banat. Profesorul Dimitrie Cioloca a cerut aprobare Consistoriului, în 3 decembrie 1914, pentru alcătuirea unei monografii a Institutului Teologic, demers ce a fost aprobat odată cu acceptul ca profesorul Cioloca să studieze în arhiva consistorială. Lucrarea urma să se publice în anuarul Institutului cu ocazia semi-centenarului împlinit în anul școlar 1915-1916[41]. Pentru că monografia amintită nu a apărut în paginile anuarelor și nici istoriografia ulterioară nu consemnează a astfel de lucrare, credem că a rămas în manuscris (încă nedescoperit) sau a fost parțial întocmită.

Biblioteca Institutului de la Caransebeș a fost și ea în atenția conducerii Episcopiei. Fiind îndemnați să contribuie la dotarea bibliotecii, elevii au făcut o campanie de strângere de cărți și bani pentru acest scop. În 30 mai 1918, dr. Moise Ienciu a comunicat direcțiunii că elevii au donat bani și cărți pentru biblioteca Institutului. S-au strâns 68 de volume pentru dotarea bibliotecii și 71 de coroane din care s-au cumpărat cărți de la Librăria diecezană din Caransebeș și Arad[42]. Cărțile menționate sunt cu conținut teologic și literar, acoperind un însemnat palier din cultura românească.

Institutele au fost greu afectate în procesul didactic și de organizare pe toată desfășurarea războiului. Încă de la începutul anului școlar 1914-1915, toate clasele seminariale au fost transformate în spital pentru răniții din război. Spitalul avea 80 de paturi și a fost organizat de Reuniunea

[39] *Anuarul Institutului Teologic și Pedagogic roman Greco-ortodox al Diecezei Caransebeșului pe anul școlar 1917-1918*, Tiparul Tipografiei Diecezane, Caransebeș, 1918, pp. 3-5.

[40] V. Ardelean, „Anuarele Institutului Diecezan", p. 308.

[41] Serviciul Județean Caraș-Severin al Arhivelor Naționale (în continuare: SJCSAN), Fond *Institutul Teologic Diecezan Caransebeș*, dos. 2/1911-1924, f. 6.

[42] SJCSAN, Fond *Institutul Teologic Diecezan Caransebeș*, dos. 7/1917-1918, f. 4-5.

femeilor române din Caransebeș[43]. Pentru acest spital, episcopul Miron Cristea a donat suma de 500 coroane, iar din donațiile altor persoane s-a strâns suma de 26.000 de coroane. Episcopul a cumpărat și 50 de perechi de cămăși și pantaloni pentru cei răniți[44]. Situație similară a fost și la Arad, unde Consistoriul a aprobat ca toate clădirile Institutului Teologic să fie afectate pentru un spital de rezervă folosit la tratarea răniților. Această stare a lucrurilor s-a menținut și anii următori, până la finele războiului[45].

La Caransebeș, orele de curs s-au ținut în internatul institutului, însă, după puțin timp, și internatul a fost ocupat de ostași, iar programul școlar a fost întrerupt, cursurile fiind amânate până în luna aprilie a anului 1915[46]. Procesul de predare s-au ținut până în anul 1918 în sălile internatului[47].

Aceste neajunsuri nu au liniștit spiritele naționale ale profesorilor și elevilor de la Institutele diecezane. Aceștia au continuat să cultive limba și obiceiurile românești, în multe situații ofensând autoritățile maghiare. În consecință, guvernanții de la Budapesta au fost autorii unor măsuri care urmăreau desființarea unor instituții școlare românești. În vara anului 1917, la un an de la intrarea României în război, contele Albert Apponyi, revenit la conducerea Ministerului Instrucțiunii Publice, a emis ordinul nr. 100.891 din 17 iulie 1917 prin care se restrângea predarea limbii române la institutele pedagogice confesionale greco-ortodoxe și greco-catolice din Sibiu, Arad, Caransebeș, Blaj, Gherla și Oradea, motivând că „ținuta și spiritul manifestat de unii preoți și învățători cu ocaziunea intrării armatei române în părțile răsăritene ale patriei, reclamă înăsprirea controlului de stat asupra acestor școale”[48]. De altfel contele Apponyi le reproșa învățătorilor români, absolvenți ai unor asemenea institute, că „învenințează sufletul la sute de mii din păturile largi ale poporului din cea mai fragedă etate”, adică din clasele primare, unde primeau o educație națională[49]. *Foaia Diecezană* ia poziție la aceste acuze

[43] *Foaia Diecezană*, Caransebeș, an XXIX (1914), nr. 43, p. 6.
[44] *Foaia Diecezană*, Caransebeș, an XXIX (1914), nr. 37, p. 5.
[45] F. Dobrei, S. D. Bunghez, *Preotul profesor Teodor Botiș*, p. 116.
[46] SJCSAN, Fond *Institutul Teologic Diecezan Caransebeș*, dos. 1/1915-1917, f. 4.
[47] SJCSAN, Fond *Institutul Teologic Diecezan Caransebeș*, dosar 1/1915-1917, f. 8.
[48] *Foaia Diecezană*, Caransebeș, an XXXII (1917), nr. 32, p. 2.
[49] Constantin Brătescu, *Contribuția românilor din Banatul de sud la Marea Unire. De la precursori la făuritori*, Editura Gheorghe Magas, Reșița, 2018, p. 152.

nedrepte pentru români și arată că Pedagogiile nu pot fi închise și numai pentru motivul că mulți învățători și chiar elevi și-au jertfit viața pentru monarhia austro-ungară. Autorul articolului sublinia că nu poate fi pus la îndoială patriotismul celor care au murit și, barem în numele lor, să se renunțe la deciziile din ordinul ministerial[50].

Urmare acestor amenințări, în 3/16 august 1917 episcopul Miron Cristea a trimis o scrisoare mitropolitului Vasile Mangra din Sibiu cu un memoriu prin care menționa că măsurile preconizate nu trebuie aplicate în institutele pedagogice, arătând că: „Nu-i nicio trebuință de restrângerea limbei de propunere românești. Din contra, toți au trebuință în măsură mult mai mare de instrucție în limba română, pe care n-au mai învățat-o și deci n-o posedă în gradul în care se cere pentru un învățător de la o școală confesională românească”[51]. Aluzia privitoare la necunoașterea limbii române ținteа situația celor care proveneau din fosta graniță militară, unde toate școlile primare fuseseră transformate în școli de stat sau comunale, iar limba de predare era preponderent cea maghiară. În același memoriu se sublinia: „Cultura națională este un drept, pe care mai ales astăzi îl recunoaște lumea pentru fiecare popor. Deci, când toată lumea tinde a asigura drepturile fiecărui popor la limba și cultura sa națională, ar fi un lucru nedemn pentru un popor de 4 milioane ca să admită astăzi restrângerea dreptului de cultivare în limba sa națională”[52].

În 20 august 1917 s-a constituit o delegație a Mitropoliei de la Sibiu, din care făceau parte toți arhiereii, alături de arhimandriții Eusebiu Roșca, Roman Ciorogariu și Filaret Musta. Aceștia s-au deplasat la Budapesta și acolo au fost primiți de împăratul Carol I, care le-a făgăduit că se va respecta autonomia Bisericii Ortodoxe în acestă chestiune[53].

Școlile pedagogice nu au mai fost obligate la instrucție în limba maghiară, dar au fost numiți comisari ministeriali permanenți care să verifice activitatea fiecărui institut pedagogic[54]. Comisarul instituit la din Caransebeș a fost Antal Kalkbrenner, directorul gimnaziului de stat din

[50] *Foaia Diecezană*, Caransebeș, XXXII (1917), nr. 32, p. 2.
[51] I. D. Suciu, R. Constantinescu, *Documente*, II, p. 991.
[52] I. D. Suciu, R. Constantinescu, *Documente*, II, p. 992.
[53] *Foaia Diecezană*, Caransebeș, an XXXII (1917), nr. 34, pp. 2-3.
[54] Daniel Alic, „Institutul Pedagogic Diecezan din Caransebeș (1876-1920). Scurte considerații istorice”, în *Astra Salvensis*, Salva, an V (2017), nr. 9, pp. 161-172.

Caransebeș[55], care putea controla lecțiile, putea participa la examene și la consiliile profesorale și avea datoria să inspecteze toate activitățile elevilor. Odată cu evidenta dezintegrare a monarhiei, în 18/31 octombrie 1918, toți comisarii care controlau Institutele pedagogice au fost revocați din misiunea lor[56]. A urmat evenimentul de la Alba Iulia, după care Institutele teologice au rămas pe mai departe în organizarea Bisericii, însă Pedagogiile s-au integrat în sistemul învățământului de stat românesc.

[55] *Drapelul*, Lugoj, an XVII (1917), nr. 82, p. 2.
[56] M. Păcurariu, *Politica statului ungar*, p. 169.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 188-196

DE LA PRAPORUL CU BICOLOR HABSBURGIC LA PRAPORUL CU TRICOLOR ROMÂNESC. STUDIU DE CAZ: PRAPORUL DE LA RUNCU SALVEI ȘI PRAPORUL DE LA OCIȘOR – STINDARD LA 1848-1849

Dr. Augustin Mureșan
Complexul Muzeal Arad

Abstract
In this study, the author presents little-researched aspects of the „prapor" (ceremonial banner), analyzing the transition from the Habsburg bicolour version to the Romanian tricolour one. Case study: the processional banner from Runcu Salvei and the banner from Ocișor, a standard from 1848-1849. The church banner from Runcu Salvei, preserved in fragmentary form, is painted on both sides. „Saint Basil the Great" is depicted on the first side, and „Saint Gregory the Theologian" on the second. It dates back to the first half of the 18th century. At the top of the fabric, there was originally a black-and-yellow bicolor strip, the colors of the Habsburg dynasty. Over time, the banner underwent a fundamental change in its composition, shifting from dynastic loyalty to national identity through the replacement of the imperial bicolor with the Romanian tricolor. This replacement likely began before or during the Romanian Revolution of

1848-1849 in Transylvania. The tricolor banner from Ocișor served as a battle standard during the 1848-1849 conflict. It is a flag made of cloth and wool, having a rectangular format of approx. 1.10 m x 0.75 m, finished in the lower part with three segments. The flag cloth is a fabric inwar inspired by peasant carpets. On one side of the cloth, in the center, he had embroidered the face of „Saint M. M. Gheorghe", the bearer of the victory. Surrounding this (missing) image are traditional geometric motifs: squares, rectangles and diamonds. At the upper edge of the flag cloth is a woven ribbon, made up of three members representing the Romanian national colors: red, yellow and blue. The tricolor woven on the fabric of the flag was a symbol of the Romanian identity, integrated in the revolutionary struggle. This flag woven on the upper edge with the red, yellow and blue tricolor represented the flag of the Ocișor village community, which supported the national resistance of the Romanians in the area in 1848-1849.

Keywords
Church flag, Runcu Salvei, Habsburg bicolour, Ocișor, Romanian tricolour, standard from 1848-1849

1. Introducere

Înainte de a prezenta subiectul acestui studiu trebuie să lămurim două aspecte privind înfățișarea praporului de la Runcu Salvei[1], județul Bistrița-Năsăud și a praporului de la Ocișor[2], județul Hunedoara**.** Ambele au o formă dreptunghiulară și cu reprezentări religioase. Praporul de la Runcu Salvei are în partea superioară a pânzei, la hampă bicolorul negru-galben al Casei de Habsburg, iar praporul de la Ocișor, în aceeași parte a flamurii, tricolorul românesc roșu, galben și albastru. La acești doi prapori cu aceste culori simbolice în partea dinspre hampă, ne vom referi în rândurile de mai jos.

[1] Ana Dumitran, „Praporul de la Runcu Salvei", în *Revista Bistriței*, XXVII, 2013, pp. 173-175.

[2] Augustin Mureșan, „Praporul cu tricolor de la Ocișor – stindard de luptă la 1848-1849", în *Analele Universității din Oradea, Fascicola Istorie-Arheologie,* Tom XXXIV, Editura Universității din Oradea, 2024, pp. 131-136; Augustin Mureșan, „Praporul cu tricolor de la Ocișor – stindard la 1848-1849", https://uzpr.ro/26/06/2024/praporul-cu-tricolor-de-la-ocisor-stindard-la-1848-1849/, accesat la 28.06.2024).

2. Praporul de la Runcu Salvei

Praporul de la Runcu Salvei s-a păstrat fragmentar. Flamura are o formă dreptunghiulară și este pictată pe toată suprafața. Pe una din fețe este înfățișată icoana Sfântului Ierarh Vasile cel Mare, iar pe cealaltă față icoana Sfântului Grigorie Teologul (cunoscut și sub numele de Sf. Grigore de Nazianz)[3], indicate ca: *Sti otță V...ile* și *St...rii Bogoslav*[4]. Redați bust, într-un chenar lat, fără decor, dar mărginit de o ghirlandă care contrastează prin dimensiuni cu sobrietatea de ansamblu a compoziției, cei doi țin fiecare cu o mână Evanghelia închisă, iar cu cealaltă mână binecuvântează. Ambii poartă mantii roșii peste stihare albastre și omofoare albe decorate cu cruci ale căror brațe au forma unor triunghiuri relativ echilaterale, orientate cu vârful spre interior. Figuri tinere, Sfântul Vasile poartă plete lungi ajungând pe umeri și barba ascuțită, în timp ce Sfântul Grigore are părul adunat în dreptul cefei și barba rotunjită[5].

Trăsăturile fizionomiilor, cu ochii proeminenți, de forma unor migdale, sprâncenele elegant arcuite și linia dreaptă, aproape rigidă a nasului, îl indică drept autor pe Tudor Zugravul, un pictor activ în prima jumătate a secolului al XVIII-lea în împrejurimile Bistriței și Năsăudului[6].

Gradul avansat de uzură în care se afla în momentul depozitării și condițiile total improprii în care a stat probabil mai multe decenii au condus la pierderea totală a celor patru segmente ce formau jumătatea inferioară și a unei margini din jumătatea superioară, nefiind exclusă chiar o prealabilă decupare cu foarfeca a bucăților de pânză respective. După opinia autoarei praporul a fost pictat la mijlocul secolului al XVIII-lea sau cu câteva decenii mai devreme[7].

Studiind cu atenție pânza praporului ne-a atras atenția fâșia bicoloră negru-galben, aflată în partea superioară a acesteia, ce era prinsă de sulul de lemn orizontal al hampei propriu-zise[8]. Fâșia bicoloră negru și galben, erau culori ale dinastiei habsburgice, care închipuie steagul împărătesc.

[3] A. Dumitran, „Praporul de la Runcu Salvei", p. 173.
[4] A. Dumitran, „Praporul de la Runcu Salvei", p. 173.
[5] A. Dumitran, „Praporul de la Runcu Salvei", p. 173.
[6] A. Dumitran, „Praporul de la Runcu Salvei", p. 174.
[7] A. Dumitran, „Praporul de la Runcu Salvei", p. 174.
[8] Fâșia bicoloră era atașată la sulul hampei, dar la scoaterea din uz, prin răsucire, involuntar, culorile au ajuns să fie redate oblic.

Fâșia cu aceste culori habsburgice, nu a fost pusă întâmplător. Amintim că drapelul habsburgic are pe margini un chenar compus din triunghiuri alternative negru și galben. Dar pe prapor, ca și pe alte obiecte din acea perioadă bicolorul negru-galben reprezenta culorile Casei de Habsburg. Noi ne punem întrebarea. De ce culorile habsburgice au fost reprezentate în acest mod pe acest prapor ? Fiindcă ele nu puteau fi reprezentate ca pe steagul dinastic, deoarece în acest mod îi schimba destinația de prapor și era altă categorie de steag, posibil militar. În acest caz presupunem că ar fi vorba despre o rânduială a locului. Fâșia cu bicolor negru-galben în culorile drapelului Imperiului atașată pânzei praporului, era un semn al loialității românilor față de dinastie și al legalității steagului. Mai mult încă, fâșia cu aceste culori pe flamură, ar fi fost „păzitorul" praporului pentru a nu fi interzis și distrus de autorități. Dar nu numai acest prapor are pe margini culori habsburgice. Înainte de anul 1848 și alți prapori, nu mulți, aveau pe marginile pânzei, aceste culori[9]. Să fi fost aceste culori afișate în mod întâmplător? Putem presupune că nu.

Relația cu conducerea statului, de la comună, comitat, principe, rege, împărat uneori tensionată, alteori adusă până în pragul cultului personalității (cazul adulării împăraților habsburgi sub formula „drăguțul de împărat") a fost necesară pentru a obține anumite libertăți[10]. Loialismul față de dinastia de Habsburg a fost un argument invocat în mod constant în discursul politic românesc din secolul al XIX-lea (...)[11]. „Credința" față

[9] Vezi de exemplu praporul de la Surducu Mare, județul Caraș-Severin ce are pe marginile pânzei franjuri partajați segmentar negru și galben, Augustin Mureșan, „Considerații asupra unui vechi steag bisericesc cu stemă", https://uzpr.ro/24/11/2025/consideratii-asupra-unui-vechi-steag-bisericesc-cu-stema, accesat la 02.02.2026.

[10] Petre Din, *Mitul bunului împărat în sensibilitatea colectivă a românilor din Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2003; *Istoria Românilor*, vol. VI, Editura Enciclopedică, București, 2002, pp. 527-576; Mihai Drecin, „Considerații asupra evoluției identității naționale a românilor între tradiție și modernitate", în *Analele Aradului*, Anul VIII, nr. 8, 2022, pp.127-134.

[11] În legătură cu stăpânirea habsburgică în Transilvania și problema loialismului românilor față de Curtea de la Viena, vezi Avram Andea, Aurel Răduțiu, Nicolae Edroiu, „Transilvania sub stăpânirea habsburgică", în I. Glodariu și colab., în *Istoria României Transilvania,* vol. I, Cluj-Napoca, 1997; Doru Radosav, *Arătarea împăratului. Intrările imperiale în Transilvania și Banat (sec. XVIII-XIX). Discurs și reprezentare*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002; Liviu Maior, *Habsburgi și români. De la loialitatea dinastică la identitatea națională*, Editura Enciclopedică, București, 2006; Alexandru Bogdan Bud, *Limitele loialității dinastice: Iosif al II-lea și românii din*

de „augusta Casă domnitoare" a devenit un leitmotiv al luărilor de poziție a românilor descriind tonul unei atitudini care s-a mai numit în epocă și „dinasticism", sau „patriotism dinastic" și care a cunoscut momentele sale de vârf și de decădere[12]. Loialismul dinastic al românilor a avut perioade de culminație și respectiv de erodare, care s-au tradus prin dezamăgire și deziluzii față de politicile Vienei, așa cum a fost după revoluția de la 1848[13].

De-a lungul timpului praporul cu bicolor habsburgic a suferit în compoziția sa, o modificare esențială, trecând de la loialitatea dinastică la identitatea națională prin înlocuirea bicolorului împărătesc cu tricolorul românesc. Acestă înlocuire a început probabil înainte sau în timpul Revoluției Române de la 1848-1849 din Transilvania. Dar, această afișare a tricolorului românesc pe prapori presupunem, a condus la distrugerea lor în mare parte, în timpul evenimentelor revoluționare de la 1848-1849[14].

3. Praporul cu tricolor de la Ocișor – stindard la 1848-1849

Cercetările vexilologice aflate în curs dovedesc faptul că în timpul Revoluției Române de la 1848-1849 din Transilvania, prapori cu marginile decorate în culorile naționale roșu, galben și albastru ar fi fost folosiți ca steaguri de luptă. Din informațiile oferite (cercetătorilor n.n.) de familia preotului Dumitru Cristescu, fost paroh la Ocișor, s-a aflat că, în tradiția locală se știa că, în acea perioadă, s-a confecționat un prapor cu treicolorul românesc către lance, folosit pe post de stindard de obștea satului din Ocișor[15]. Probăm această afirmație cu ajutorul unui document din

Transilvania în Epoca Modernă, Academia Română/Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2015 ș. a.

[12] Ion Cârja, Cecilia Cârja, „Marele Război și redimensionarea loialităților. Români ardeleni și bănățeni după despărțirea de bunul împărat", în *Revista Bistriței*, XXXII, 2018, p. 225.

[13] I. Cârja, C. Cârja, „Marele Război și redimensionarea loialităților", p. 225.

[14] În legătură cu dispariția unor prapori în cursul evenimentelor de la 1848-1849 din Transilvania, vezi Ana Dumitran, Ioana Rustoiu, „… l-au dăruit sfintei biserici…", în Ana Dumitran, Ioana Rustoiu, „Steagul bisericesc – obiect de cult și exponat muzeal", *Catalogul expoziției temporare din 18 octombrie – 28 noiembrie*, Editura „Altip", Alba Iulia, 2007, pp. 12-13.

[15] Dorin Petresc, *Ocișor un străvechi sat românesc din Țara Zărandului. Monografie istorică*, Editura Polidava, Deva, 2011, p. 175.

1852, iulie 21, în legătură cu vizita Împăratului Austriei Franz Joseph în Transilvania. Primirea triumfalistă a acestuia se datora, în mare parte, demersurilor întreprinse de ierarhii Bisericii ortodoxe române din Ardeal. În acest sens, episcopul Andrei Șaguna, la 13 iunie 1852 emitea o *Circulară*, ce cuprindea printre altele „instrucțiunile care au a se ține la primirea împăratului din partea preoțimii și poporului" și prin care se cerea obștilor sătești ca: „în toate locurile care vor avea norocire de prea înalta cercetare sau și numai de trecerea monarhului prin ele, să aștepte parohii locului pe maiestatea sa, îmbrăcați în odoarele cele mai pompoase bisericești, ținând în mână Evanghelia și Crucea, cu praporele și cu copiii îmbrăcați în stihare, având în mână sfeșnice aprinse și serafimi, cu tot poporul parohial și cu tinerimea școlară grijită și curat îmbrăcată, pusă în rând, toți ținând flori și ramuri verzi în mâini, ca un semn de bucurie"[16]. Într-un adaus la acest document se reglementa și modalitatea de arborare a „flamurilor și culorilor", stabilindu-se că: „și pe alte case private, se pot pune steaguri cu toate culorile Țării Ardealului – vânăt, roșu, galben"[17].

Sărbătoarea primirii persoanei imperiale devenea, așadar, un bun prilej de etalare a simbolurilor identitare românești. În ruta de marș, între punctele de trecere prevăzute pe harta traseului era și satul Ocișor. Cu circa trei sferturi de ceas înainte de amiază, coloana imperială intra în defileul Crișului Alb, pe la Ociu, pășind pe hotarele satului Ocișor. Era la o zi după prăznuirea Sfântului Ilie, iar preotul locului Ioan Trifan, isprăvise de rânduit cele cerute în *Circulara* lui Șaguna. Poporul aștepta curios, pe hotarul numit „Trăuașul Bisericii", în frunte cu praporii, ripidele și icoana de hram. De-a dreapta Drumului țării, parohul Ioan Trifan[18], înveșmântat în ornatele bisericești, cu Sfânta Evanghelie în mână, era urmat de obștea din Ocișor: un alai de oameni primeniți în haina albă a portului curat românesc din Țara Zărandului, purtând ramuri verzi și flori, de parcă ar fi fost sărbătoarea Floriilor[19]. Unul din prapori, cu icoa-

[16] *Gazeta Transilvaniei*, Brașov, nr. 52, 2/15 iulie 1852, p. 197.

[17] *Gazeta Transilvaniei*, p. 197.

[18] Feciorul preotului Ioan Trifan, judele Petru Trifan a organizat administrația românească a obștii sătești în noiembrie 1848 la Ocișor; D. Petrescu, *Ocișor un străvechi sat românesc din Țara Zărandului*, pp. 175-177.

[19] Pentru detalii, privind trecerea cortegiului imperial, vezi D. Petrescu, *Ocișor un străvechi sat românesc din Țara Zărandului*, p. 187; D. Petrescu, „Memoria arhivelor. Kai-

na „Sfântului Gheorghe cel îmblânzitor de balauri", și țesut către lance cu tricolorul românesc, fusese purtat drept stindard, la 1848-1849[20].

Actualmente acest prapor vechi se păstrează în biserica satului Ocișor[21], județul Hunedoara. El este un prapor confecționat din pânză și lână, având format dreptunghiular (cca. 1,10 m x 0,75 m), terminat în partea inferioară cu trei segmente. Pânza praporului este o țesătură în război inspirat din covoarele țărănești.

Pe o față a pânzei, central, avea aplicat chipul „Sfântului M. M. Gheorghe"[22], purtătorul de biruință. De jur împrejurul acestei icoane (care s-a pierdut) sunt motive ornamentale cromatice tradiționale geometrice constituite din: pătrate, dreptunghiuri și romburi cu „panjura"[23]. În partea superioară a pânzei praporului se află o fâșie țesută alcătuind culorile naționale românești: roșu, galben și albastru. Fâșia tricoloră prezintă pe alocuri rupturi, destrămări, ca și cum ar fi fost descusute. O altă fâșie țesută compusă din triunghiuri alternative albastru și roșu separate de o linie albă în zigzag desparte partea centrală a flamurii de cele trei segmente. Segmentele laterale au motive geometrice identice cu cele de mai sus, iar la segmentul din mijloc ele diferă cromatic. Pe marginile pânzei

serul în vizită la hunedoreni", în *Ziarul Hunedoreanului* din 22 ianuarie 2015; (https://www.zhd.ro/istorii/memoria-arhivelor-kaizerul-in-vizita-la-hunedoreni, accesat la 27. 09. 2023.

[20] Inf. transmisă de pr. Dumitru Cristescu, fost paroh la Ocișor. Pentru detalii, privind teatrul de luptă al Revoluției de la 1848-1849, în zona Ociu-Ocișor, vezi D. Petresc, *Ocișor un străvechi sat românesc din Țara Zărandului*, pp.164-180.

[21] Această prețioasă relicvă a fost „redescoperită" fragmentar de preotul Marcel Gornic, în luna mai 2011, în podul Bisericii de lemn din Ocișor, în contextul strângerii unor date pentru întocmirea monografiei acestui sat; D. Petresc, *Ocișor un străvechi sat românesc din Țara Zărandului*, p. 175. În legătură cu acest prapor, nu avem niciun motiv să credem că atât împrejurările „redescoperirii" cât și informațiile provenite prin tradiția locală ar fi neveridice.

[22] Praporul a fost văduvit în decursul vremii de mica sa icoană, cu Sf. M. M. Gheorghe, D. Petresc, *Ocișor un străvechi sat românesc din Țara Zărandului*, p. 187. Despre Sfântul M. M. Gheorghe, vezi: Leonid Uspensky, Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, Editura Sofia, București, 2006, pp. 152-154.

[23] Despre șirul și rombul cu „panjura", vezi Horia Medeleanu, „Considerații estetice și istorice asupra portului popular de Ineu", în *Ziridava,* XI, 1979, pp. 989-981. Denumirea rombului cu „panjera" trimite la epoca de stăpânire austriacă, deoarece „panjura" nu este altceva decât pajura de pe chipiul „cătanei" imperiale, ceea ce ne permite să plasăm apariția acestui motiv în secolul al XIX-lea, H. Medeleanu, „Considerații estetice și istorice asupra portului popular de Ineu", p. 980.

și ale celor trei segmente sunt franjuri alternând diferite culori. Pânza praporului era fixată pe o traversă cilindrică din lemn (sul), atârnată la rândul ei cu un șnur gros de o hampă tot din lemn terminată cu un vârf în formă de cruce. Acest prapor cu tricolor a putut fi țesut de iscusitele mâini ale unei localnice. El reprezenta stindardul de la 1848-1849 al obștei satului Ocișor, care susținea rezistența națională pe acele plaiuri[24].

4. Concluzii

În anii 1848-1849, Transilvania a fost martoră la importante schimbări în folosirea și sistemul steagurilor[25]. Evident, utilizarea praporilor cu marginile decorate în culorile naționale românești, roșu, galben și albastru în contextul luptei revoluționarilor pașoptiști a fost un mijloc de arborare a acestora, iar steagurile de această factură au dat o mai mare profunzime acțiunilor revoluționare. Praporul cu tricolor de la Ocișor folosit de obștea locală stindard la 1848-1849, este o dovadă că tricolorul țesut pe flamură n-a fost un ornament de paradă, ci un simbol de identitate românească în momentele cele mai fierbinți, ale luptei.

Practic, în literatura românească de specialitate praporul este prezent aproape numai accidental, referiri explicite făcându-se doar în situațiile cu totul speciale în care cu analiza lor, s-a putut complete biografia unui zugrav[26]. Nu avem deci, până la ora actuală, decât mențiuni sporadice despre piese care au constituit cândva obiectul unor generoase danii voievodale[27] sau au stârnit interesul ca operă de artă. În aceste investigații se urmăresc doar cele mai spectaculoase din ipostazele pe care le-a

[24] A. Mureșan, „Praporul cu tricolor de la Ocișor", pp. 131-136; Augustin Mureșan, https://uzpr.ro/26/06/2024/praporul-cu-tricolor-de-la-ocisor-stindard-la-1848-1849/, accesat la 28.06.2024. Un steag de asemenea factură pare a fi și un prapor aflat în Biserica ortodoxă din Vladimirescu (fost Glogovăț), lucrat de femei de la țară. El a fost reprodus în pliantul *Episcopia Aradului,* alături de monumente și obiecte bisericești din eparhie publicat în limba germană (f.a., 1971?).

[25] Augustin Mureșan, Laurențiu-Ștefan Szemkovics, *Steagul tricolor al românilor din Transilvania începând cu Revoluția de la 1848-1849 până la Marea Unire. Contribuții*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2025, pp. 31-48.

[26] A. Dumitran, I. Rustoiu, „Steagul bisericesc – obiect de cult și exponat muzeal", p. 12.

[27] Spre exemplu Corneliu M. Andonie, „Steagurile lui Ștefan cel Mare de la Muntele Athos", în *Revista Muzeelor,* nr. 3, 2004, pp. 42-44.

cunoscut în evoluția sa, acest obiect de cult, întâlnit astăzi relativ și ca obiect muzeal[28]. Marginalizarea sa aparentă poate fi consecința intrării târzii în atenția cercetătorilor a inventarelor de bunuri bisericești, aproape singurele izvoare cu ajutorul cărora i se poate reconstitui istoria. Publicarea câtorva dintre ele s-a dovedit salutară în procesul de comparare a realităților din diversele zone transilvănene[29]. Cercetarea amănunțită a acestor vechi prapori cu tricolor ar putea aduce surprize în ceea ce privește folosirea lor.

[28] A. Dumitran, I. Rustoiu, „Steagul bisericesc – obiect de cult și exponat muzeal", p. 11.

[29] A. Dumitran, „Praporul de la Runcu Salvei", pp. 173-175; Augustin Mureșan, „Praporele de la Ociu", în *Analele Aradului*, anul II, nr. 2, „Vasile Goldiș" University Press, Arad, 2016, pp. 348-354.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 197-212

DINAMICI POLITICE ȘI RELIGIOASE ÎN SECOLUL AL VI-LEA: ÎMPĂRATUL CALEB, DHU NUWAS ȘI MARTIRII DIN NAGRAN

Pr. Drd. Mircea Morar
Școala Doctorală a Facultății de Teologie din Alba Iulia

Abstract
This paper examines the reign of Saint Emperor Kaleb (also known as Ella Asbeha), marking the early 6th century as a golden age for the Aksumite Empire. Through a synthesis of internal epigraphic evidence and external hagiographic and historiographical accounts, the study reconstructs Aksum's geopolitical expansion and consolidation of power over South Arabia. A central focus is Kaleb's decisive military intervention against the Himyarite leader Dhu Nuwas, who orchestrated brutal persecutions of Christians in key cities such as Zafar and Najran. Furthermore, the research highlights the strategic alliances forged between the Aksumite and Byzantine empires, driven by shared religious affinities and the economic necessity of bypassing Persian dominance in the Red Sea and Indian Ocean trade routes. Ultimately, the paper underscores Kaleb's dual legacy as a victorious political hegemon and a deeply spiritual defender of the Christian faith, culminating in his voluntary abdication to pursue a monastic life.

Keywords
Aksumite Empire, South Arabia, Christian Persecution, Byzantine Diplomacy, Ge:ez Epigraphy

1. Domnia Sfântului Împărat Caleb: ultima pagină strălucitoare din istoria Aksumului

Politica lui Tazena a fost continuată de fiul său, Caleb, împăratul care a consolidat dominația etiopiană asupra Arabiei de Sud. După o perioadă întunecată de 150 de ani de la domnia lui Ezana, începutul secolului al VI-lea reprezintă o perioadă de apogeu în istoria Etiopiei. Informațiile privind această perioadă ne sunt furnizate atât de surse externe cât și de surse interne. Primele se ocupă în principal de realizările externe ale lui Caleb, în special expediția arabă, ele incluzând monede și surse epigrafice. Contribuția istorică a acestor inscripții este considerabilă fiind primele descoperite in Etiopia[1]. Până la descoperirea lor istoria domniei lui Caleb se baza exclusiv pe surse literare și numismatice[2]. În acest sens, numele Ella Asbeha a fost găsit frecvent în sursele bizantine, dar nu și în cele etiopiene. Inscripțiile dovedesc clar că împăratul Ella Asbeha era un alt nume al împăratului Caleb.

Din lista țărilor tributare numite, imperiul său pare să fi fost chiar mai mare decât cel din vremea lui Ezama. Numele țărilor nu sunt menționate, însă într-o ordine strict geografică, așa cum s-a făcut în inscripțiile lui Ezana, atât teritoriile continentale cât și cele de peste mări fiind enumerate la întâmplare. Din teritoriile de peste mări, Yemen și Tihamat sunt nume noi care nu au mai apărut până atunci în inscripțiile vreunui împărat etiopian, în timp ce arabii se regăsesc o singură dată într-o inscripție a unui împărat necunoscut[3]. Termenul geografic yemenit este înlocuit cu termenul anterior Himyarites sau, conform scriitorilor greci, Homeriți[4].

În Africa continentală, Noba este menționată pentru prima oară ca parte a imperiului axumat. De fapt, regiunea a fost cucerită în secolul al

[1] G. Ryckmans, „Inscriptions sud-arabes", în *Le Museon. Revue d'Etudes Orientales*, X (1953), no. 66, pp. 260-316.
[2] A. Anzani, „Numismatica aksumita", în *Revista Italiana di Numismatica e scienze affini*, seria III, XLID (1962), p. 35.
[3] G. Ryckmans, „Inscriptions sud-arabes", p. 318.
[4] *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, Editura Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2005, p. 381.

IV-lea d.Hr de către Ezana, dar el nu a revendicat niciodată acest teritoriu ca fiind al său. Menționea Nubiei în acest secol este semnificativă atât pentru studiul politicii puterii din Axum, cât și pentru istoria internă a Nubiei. După dispariția ei din istorie timp de două secole, acum reapare brusc ca și componentă a imperiului axumit. Acest fapt ne permite să presupunem că a rămas așa în cursul celor două secole precedente[5].

2. Politica imperială internă

Politica internă a împăratului este tratată pe larg în special de sursele hagiografice autohtone. În timpul lui Caleb cultura, spiritualitatea, administrația și economia au cunoscut noi culmi de dezvoltare similare, dacă nu superioare, celor din vremea marelui împărat Tezana (sec. IV). Atât sursele arheologice și literare etiopiene cât și toate inscripțiile de pe monede îl numesc pe ilustrul împărat Caleb[6]. El a fost primul împărat etiopian despre care se știe că a purtat un nume biblic. Printre izvoarele străine numai în Cartea Himyariților este specificat clar numele Caleb[7], alte surse numindu-l fie Ella Asbeha, fie Ellatzbaas sau Hellestheaios.

Atât sursele tradiționale cât și cele arheologice sunt de acord că tatăl său era împărat și se numea Tazena. Cu toate acestea, sursele nu reușesc să ne ofere informații despre copilăria, tinerețea și mediul educațional. Se pare că tânărul împărat i-a succedat tatălui său imediat după moartea sa. La doar 19 ani înăbușă o revoltă a populației din Belew Kelew care locuiau în jurul lacului Amba Matara. Aceștia păreau a fi independenți de guvernul central de la Axum, aveau armată și administrație proprie și nu îmbrățișaseră încă creștinismul. Nu se cunoaște dacă conducătorul lor a fost sau nu rege, însă cunoaște că locuiau în case mari construite în ansambluri alăturate și cântau și dansau mereu[8]. Populațiile vecine creștine erau deranjate de comportamentele acestora și au semnalat acest lucru

[5] Geoff Emberling, Bruce Williams, *The Oxford Handbook of Ancient Nubia*, Oxford University Press, London, 2021, p. 208; Giovanni Ruffini, *Medieval Nubia: a social and economic history*, Oxford University Press, London, 2012, p. 68; George Hatkl, *Axum and Nubia*, New York University Press, New York 2013, p. 6.

[6] A. Anzani, „Numismatica aksumita", p. 36.

[7] A. Moberg, *The Book of the Himyarites*, Lund, 1924, p. 60.

[8] Edward Ullendorf, *The Ethiopians: an introduction to country and people*, Oxford University Press, London, 1965, p. 48.

împăratului. De asemenea, au încercat să-i convertească și să-i determine astfel să-și schimbe modul de viață. În cele din urmă, l-au ucis pe unul dintre misionari, acest fapt mișcându-i profund pe aceștia. Sursele spun că s-au rugat lui Dumnezeu să-i pedepsească pe acești oameni și Dumnezeu le-a răspuns trimițându-l în acest scop pe Caleb. Acesta vine din Axum spre Matara printr-un pasaj subteran de 100 km, intră în oraș și îl distruge. Săpături arheologice efectuate în anii '60 la aproximativ 2 km sud-vest de Amba Matara, scot la lumină fundațiile unui complex de clădiri în stil axumit, experții fiind siguri că acolo a existat un oraș prosper. O parte din ceramica găsită acolo poartă simboluri creștine, cruci, literele alfa si omega, acest lucru indicând faptul că după expediția lui Caleb, orașul a fost locuit de creștini[9].

3. Persecuția creștinilor din sudul Arabiei

Caleb este cunoscut în istoria lumii pentru expediția sa în Arabia. Sub autoritatea sa, teritoriul axumit al Arabiei de Sud a fost mai mare ca niciodată, constând nu doar din regatele Himyar și Saba (cucerite de Ezana în secolul al IV-lea)[10], ci s-a extins spre nord până la Nagran. În secolul al VI-lea existau garnizoane etiopiene în poziții cheie precum Zafar și Nagran. Erau atât de puternic întărite încât, populațiilor indigene, slab înarmate, le era practic imposibil să lupte pentru redobândirea independenței. În vedere consolidării coupației, etiopienii depun toate eforturile pentru convertirea popoarelor la creștinism, fapt ce a contribuit și mai mult la adâncirea prăpastiei dintre acestea și noii stăpânitori.

Atât puterea politică cât și cea religioasă a axumiților erau în conflict cu sentimentele locuitorilor indigeni ai Arabiei, fapt ce a determinat o puternică opoziție din partea acestora[11]. Prin urmare, au făcut tot posibilul pentru a-și câștiga independența prin orice mijloace posibile. Deși o parte a populației devine creștină încă din perioada apostolică prin predica Sfântului Apostol Pavel, totuși, majoritatea rămâne politeistă. Mai târziu, după cucerirea Ierusalimului de către romani (70) aceștia îmbrățișează iudaismul. Convertirea în masă s-a produs din motive politice;

[9] *Encyclopaedia Aethiopica*, I, p. 394.
[10] *Encyclopaedia Aethiopica*, II, p. 489.
[11] J. B. Philby, *The Background of Islam*, Alexandria, 1947, p. 112.

numărul evreilor creștea și o dată cu acesta și influența politică dar, mai ales financiar.

Informațiile pentru evenimentele care au avut loc la începutul secolului al VI-lea provin atât din lucrări literare și istoriografice cât și din descoperiri arheologice. Acestea din urmă, constau din inscripții sabaene și Geez în Arabia de Sud. Cele mai multe indică teritoriul ca fiind aria unor persecuții îndreptate în special împotriva etiopienilor care au locuit diferite ținuturi din Arabia de Sud în secolul VI și că, împăratul etiopian a întreprins o expediție în ajutorul creștinilor[12]. Operele istoriografice și literare sunt cele care completează aceste informații sporadice și fragmentare și le detaliază. Ele se clasifică în opere eclesiastice și laice, cu specificația că cele dintâi sunt mult mai bogate ca număr și conținut.

Persecuția a provocat ecouri în toate țările creștine și a dat naștere la lucrări în proză și versuri în diferite limbi: etiopiană, latină, greacă, siriană, armeană și arabă. Aceste lucrări au fost compilate și popularizate apoi pentru a evidenția faptele ca atare și pentru a atenționa lumea creștină asupra suferințelor coreligionarilor săi și a determina luarea unei poziții ferme[13]. Rivalitatea dintre cele două religii, creștinism și iudaism, a devenit acută atunci când prințul local, Dhu Nuwas, s-a convertit la iudaism, luând numele de Iussuf (Iosif)[14]. Cu ajutorul poporului și a coreligionarilor săi el a început să fie din ce în ce mai agresiv față de aksumiți și religia creștină.

Prima persecuție a lui Dhu Nuwas a avut loc în Zafar, oraș puternic fortificat situat în centrul Arabiei. Garnizoana găzduia aproximativ 5.000 de soldați care asigurau ordinea și pacea întregii zone. Majoritatea locuitorilor erau creștini, și orașul avea multe biserici. Dhu Nuwas plănuia să atace acest oraș din cauza apropierii sale relative de Aksum și să întrerupă în acest fel comunicarea cu împăratul aksumit. Mai mult, majoritatea armatei etiopiene era masată acolo, astfel încât, o eventuală victorie a arabilor ar fi facilitat cucerirea celorlalte teritorii mai slab apărate.

Curând însă a realizat că nu poate cuceri orașul decât prin înșelăciune. Trimite preoți creștini și rabini cu o scrisoare în care face jurământ în

[12] M. Kami, „An Ethiopian inscription found at Mareb", în *Journal of Semitic Studies*, IX (1964), pp. 50-57.

[13] *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, edit. by E. O. Winstedt, Cambridge University, London, 1909, p. 79.

[14] *Encyclopaedia Aethiopica*, III, p. 497.

numele lui Dumnezeu, că dacă veneau de bună voie la el nu le va face rău și că vor fi trimiși în siguranță la împăratul lor[15]. Circumspecți în primă fază, etiopienii sunt convinși de preoții care confirmă, sub jurământ, cele afirmate în scrisoare și o delegație formată din 300 de persoane ajunge în tabăra arabă. Prințul plănuia să îi masacreze pe toți și a instruit armata ca, un soldat arab, să doarmă lângă unul etiopian și în timpul nopții să îl decapiteze. Niciun etiopian nu a scăpat cu viață! Se îndreaptă apoi spre Zafar și, profitând de instabilitatea produsă de ultimele evenimente, pătrunde cu ușurință în el. Într-una dintre biserici 280 de persoane adunate la rugăciune sunt arse de vii pentru că refuză lepădarea de Hristos. Apoi, sub pedeapsa morții, ordonă ca toți locuitorii cetății să îmbrățișeze iudaismul. Mulți dintre aceștia au preferat moartea martirică în schimbul lepădării de credință. A decretat, de asemenea, ca evreii care ascund creștini în casele lor să fie arși de vii și averea lor confiscată[16].

Succesul reportat l-a încurajat pe Dhu Nuwas să continue ofensiva spre nord. Orașul Nagran găzduia o importantă garnizoană etiopiană, iar creștinismul se întindea cu rapiditate printre locuitorii întregii zone. Din cauza importanței sale comerciale, mulți creștini din zona mediteraneeană s-au stabilit aici. Cu toate acestea, nimeni nu auzise despre evenimentele petrecute în sud. Dhu Nuwas știa că Nagran este un oraș foarte bine fortificat și nu era posibil să-l ocupe cu forța, așa că a aplicat aceeași strategie pe care a folosit-o în Zafar. El trimite o scrisoare liderului creștin Aretha, prin care îi solicită să trimită de urgență întreaga garnizoană etiopiană pentru că este atacat de păgâni. Etiopienii pornesc în grabă însă, pe drum întâlnesc un creștin refugiat, care îi informează despre situația reală și se întorc din drum. Văzând că strategia sa a dat greș, prințul trimite o expediție pentru a captura orașul. Deși au provocat mari distrugeri, arabii nu reușesc să îl cucerească, prințul fiind nevoit să se implice personal în desfășurarea ostilităților. Și-a dat însă seama că nu este posibil să reușească prin forță, așa că a căutat trădători care să îl ajute. Adresează o scrisoare locuitorilor în care arată că el este rege al întregii Arabiei și nu înțelege de ce s-au răzvrătit împotriva lui. Cu toate acestea, el a spus că îi va ierta și i-a sfătuit să se predea, altfel orașul va

[15] Marcus Harold, *A history of Ethiopia*, California University Press, 1994, p. 68.

[16] J. Ryckmans, *La persecution des chretiens himyarites au sixieme siecle*, Istambul / Leiden, 1956, p. 78.

fi distrus iar ei vor fi uciși. Locuitorii trimit o delegație formată din 150 de persoane de naționalități diferite. Când delegația ajunge în tabăra lui Dhu Nuwas, el îi mustră pentru răzvrătirea lor și le cere să adere la creștinism. Fără excepție, toți au refuzat și prințul ordonă armatei să îi execute pe loc. Apoi cucerește orașul, ucide toți creștinii care refuză iudaismul și arde toate bisericile[17].

Expediția s-a desfășurat pe timpul iernii, a început în noiembrie și s-a sfârșit în aprilie. În toată această perioadă, vânturile musonice au bătut dintre est spre vest făcând practic imposibilă comunicarea cu imperiul de peste mare[18]. Întrucât etiopienii din Arabia de Sud nu au reușit la acel moment să contacteze Aksum pentru a obține sprijin, Dhu Nuwas a profitat și și-a înfăptuit planul. După cucerirea întregii regiuni ia măsuri pentru a împiedica orice asistență viitoare din partea etiopiană. În acest sens, a blocat porturile cu lanțuri de fier pentru ca nicio navă să nu poată acosta atunci când timpul va deveni favorabil. După unele relatări[19], luptele au provocat moartea a peste 3.100 de creștini, au fost luați 900 de prizonieri iar prada a constat din cantități mari de aur și mai bine de 300.000 de animale.

Persecuția lui Dhu Nuwas este cunoscută în istorie drept persecuția din Nagran, deoarece scriitorii greci și cei din Orientul Mijlociu au relatat doar despre acesta, în timp ce, în realitate, persecuția a avut loc în întreaga Arabie de Sud unde a existat o comunitate creștină. Un creștin scăpat din masacrul nagranian a informat pe creștinii din Orientul Mijlociu despre această persecuție printr-o scrisoare. Un alt autor anonim grec prezintă și el evenimentele împăratului de la Constantinopol sub titlul de *Martiriul lui Arethas*, în timp ce un altul adresează sirienilor lucrarea *Cartea Himyariților*.

Nu știm cu certitudine dacă un astfel de mesaj a ajuns și la împăratul Etiopiei. În Cartea Himyariților se relatează că o creștină pe nume Hammayye ajunge în Etiopia și-l informează pe episcopul Eutropius și pe împăratul Caleb. Conform surselor arabe, împăratul etiopian este informat de un locuitor din Nagran, prezentând și un semn vizibil, o copie arsă a Evangheliei[20].

[17] M. Harold, *A history of Ethiopia*, p. 72.
[18] J. Ryckmans, *La persecution des chretiens himyarites*, p. 18.
[19] A. Moberg, *The Book of the Himyarites*, p. CXXXVI.
[20] E. A. Wallis-Budge, *The book of the saints of the Ethiopian Church*, Cambridge University Press, 1928, p. 240; A. Moberg, *The Book of the Himyarites*, p. 63.

4. Reacția lumii creștine

Veștile despre persecuțiile îndreptate împotriva creștinilor au fost primite cu indignare din toate părțile, însă singurii în măsură să ia atitudine sunt împăratul bizantin și cel etiopian. Considerat „campionul crezului calcedonian"[21], Iustin I a fost protectorul creștinismului în general, în timp ce Caleb era, „de facto", suveranul Arabiei de Sud. Fiind imperii creștine, legăturile culturale și economice dintre acestea erau foarte puternice. Împăratul Iustin I i-a scris o scrisoare patriarhului Copt al Alexandriei, Timotei al III-lea (518-535)[22], în care îi cere să-l convingă pe împăratul Caleb să intervină în ajutorul creștinilor din Arabia. Nu este foarte clar dacă Imperiul Bizantin a contribuit material sau cu efective militare la campaniile desfășurate între anii 523 și 525; scriitori contemporani precum Cosma și Procopius[23] nu ne furnizează nicio informație în acest sens. Mai târziu, scriitori bizantini și arabi menționează că Iustin I a furnizat nave de război și navigatori experimentați. Este cert că împăratul etiopian a strâns 60 de nave de război din diferite porturi; 15 din Elath, în golful Aqaba; 20 din Clisma, pe Suez; 7 din Iotabe, insula Tiran; 2 din Berenice; 7 din Pharasan, în Persia și 9 din India. Cele mai multe nave străine erau comerciale, însă Caleb le-a angajat pentru a-i transporta armata până în Arabia de Sud[24].

Patriarhul Timotei al III-lea a trimis la curtea lui Caleb o delegație formată din 12 preoți pentru a-i prezenta scrisoarea împăratului. Aceștia l-au găsit pe monarh pregătindu-se deja pentru expediția împotriva lui Dhu Nuwas. El dăduse ordin armatei să construiască la Adulis 70 de nave mari și 100 mici după modelul celor deja închiriate. Acestea erau legate între ele cu un fel de cordon, mulțimea, dimensiunile și simetria lor creând o imagine impresionantă dușmanilor. Timp de un an, împăratul adună în total 230 de nave din țară și de peste mări și le acostează în Gaba-

[21] A. A. Vasiliev, *Justin the First. An introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Harvard University Press, 1950, p. 250.

[22] Chrysostom Papadoupoulos, *Church History of Alexandria*, Patriarchal Press, Alexandria, 1934, p. 441.

[23] Prokopius, *The Wars of Justinian*, transl. by H. B. Dewing, Hackett Publishing Company, 2014.

[24] G. F. Hourani, *Arab Seafaring. In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, Prinstone, 1995, p. 180.

zan, un port nou situat lângă Adulis, mult mai mare decât acesta. Înainte de a se îmbarca efectiv, Caleb a trimis pe uscat 15.000 de soldați. Intenția era ca aceștia să atace dinspre sud, în timp ce el, cu grosul armatei, să îi surprindă printr-un atac venit dinspre vest. Datorită condițiilor climatice și epuizării rezervelor de hrană și apă, aceștia nu supraviețuiesc.

Împăratul a plănuit să conducă personal campania împotriva lui Dhu Nuwas. Sărbătoarea Rusaliilor o petrece la Aksum, unde clerul și poporul invocă ajutorul lui Dumnezeu pentru victoria asupra prigonitorilor. Tot atunci îl vizitează pe Avva Pantelimon, unul din cei 9 sfinți[25], care îi promite că nu va înceta să se roage pentru el și l-a încurajat spunându-i că se va întoarce la Aksum învingător. Majoritatea istoricilor susțin că în timpul primei campanii desfășurată în anul 523, armata lui Caleb ar fi numărat 120.000 de soldați. Exisă și voci care consideră acest număr exagerat, avansând cifra de 70.000[26]. Dhu Nuwas avea certitudinea că atunci când vântul musonic va înceta să mai sufle de la est la vest, împăratul Etiopiei va porni campanie împotriva sa. După blocarea intrărilor în porturi cu lanțuri, și-a poziționat armata pe coastă pentru a împiedica debarcarea armatei pe țărmul arab. Pentru că nu avea o forță navală în vederea desfășurării luptelor pe mare, pe lângă infanterie desfășoară și trupe de cavalerie, unii călăreți intrând efectiv în mare pentru a opri acostarea navelor. Navele ajung în siguranță pe coasta de lângă Mocha, principalul port al Arabiei de Sud[27], însă, date fiind măsurile luate de arabi, rămân în larg. Sperând să reușească o acostare mai spre est, Caleb pleacă cu 12 nave mari în acea direcție, însă planul îi este dejucat și este nevoit să se întoarcă.

Între timp, etiopienii au început să sufere din cauza lipsei de apă și hrană (au avut provizii doar pentru 20 de zile) în timp ce armata lui Dhu Nuwas de pe coastă suferea din cauza căldurii. În cele din urmă, împăratul reușește să acosteze în est și să înceapă ofensiva împotriva taberei arabe. Arabii se opun pe 2 fronturi dar, își dau seama că nu pot rezista unui atac dublu, așa că se retrag în ținutul muntos din nord. Caleb intră biruitor in Zafar, restaurează bisericile distruse din ordinul lui Dhu Nuwas și încurajează populația creștină. El l-a numit, de asemenea pe

[25] E. A. Wallis-Budge, *The book of the saints of the Ethiopian Church*, p. 538.
[26] *Encyclopaedia of Islam*, vol. II, Leiden, 1986, p. 244.
[27] J. T. Bent, *Southern Arabia*, Garnet Publishing, London, 1994, p. 356.

Sumyale Aswa ca și conducător al teritoriilor etiopiene din Arabia de Sud. Acesta, numit de Procopie Esimiphaeus[28], era himyarit prin naștere, dar creștin prin credință, fapt ce servește pe deplin scopului. În plus, autoritatea sava fi recunoscută și respectată de către arabi, dată fiind descendența sa princiară[29]. Inscripția 7.608 descoperită în Istanbul, deși ruptă pe ambele părți demonstrează că Aswa rămâne fidel lui Caleb servind cu credincioșie interesele acestuia în Arabia de Sud. Aici, el este numit „regele Sabei și Marthadului, fiul lui Surah-b-il" iar fiii lui, Neguses și San-yafi sunt „prinți de Aksum"[30].

După victorie, armata a fost lăsată să ajute la menținerea păcii și ordinii, împăratul întorcându-se în glorie la Aksum. Situația însă nu s-a schimbat foarte mult, la scurt timp după plecarea împăratului, Dhu Nuwas începând să atace din nou garnizoana etiopiană. Situația a fost favorizată și de faptul că vice-regele Aswa, nu a reușit să stabilească raporturi armonioase cu liderii militari etiopieni.

De această dată, vestea a ajuns cu rapiditate la Aksum, stârnind indignarea împăratului. Pregătește cu celeritate o nouă expediție și, în anul 525, preia luptele cu Dhu Nuwas atât de pe mare, cât și de pe uscat. Împresurat din toate părțile, Dhu Nuwas, își pune capăt zilelor intrând cu calul în mare și dispărând în apele acesteia[31].

Înfrângerea finală a lui Dhu Nuwas nu a adus schimbări radicale în administrarea teritoriului ocupat. Singura noutate este numirea lui Abreha[32] ca și comandant al garnizoanei etiopiene de acolo. Procopie spune că acesta era creștin dar sclav al unui cetățean roman care deținea câteva corăbii și se ocupa cu comerțul maritim în portul etiopian Adulis[33]. Nu se stie știe sigur dacă această afirmație a lui Procopie este corectă sau nu, dar este greu de crezut ca împăratul aksumit să promoveze atât de ușor la gradul de general un sclav. Cel mai probabil fusese anterior reprezentantul comercial al lui Caleb la Adulis, fapt ce l-a indus în

[28] Prokopius, *The Wars of Justinian*, p.789.
[29] Prokopius, *The Wars of Justinian*, p. 192.
[30] J. B. Philby, „Note about the last king of Saba", în *Le Museon. Revue d'Etudes Orientales*, LXIII (1950), p. 272.
[31] R. Nicolson, *Literary History of the Arabs*, Cambridge University Press, London, 1969, p. 28.
[32] *Encyclopaedia Aethiopica*, I, p. 96.
[33] Prokopius, *The Wars of Justinian*, p. 191.

eroare pe Procopie[34]. Abreha este numit prin act oficial și este încoronat de Caleb în cea mai mare biserică din Zafar (Sfânta Treime) în prezența armatei și a unui impresionant număr de participanți. Mai târziu, Caleb, a organizat o mare recepție și a rămas 33 de zile pentru a supraveghea în de-aproape evoluția evenimentelor. Când a constatat că ordinea a fost restabilită s-a întors la Aksum, lăsând în urmă 5.000 de soldați pentru menținerea păcii și a ordinii.

Înainte de plecarea sa din Arabia de Sud, împăratul, a ridicat un monument impresionant cu inscripții Ge:ez. Inscripțiile sunt descoperite de arheologul egiptean Ahmad Fakuri în 1947, la Mahrib[35]. Existența unei inscripții a lui Caleb la Mahrib, deschide un nou capitol în istoria persecuției creștine din Arabia din secolul VI.

Sursele literare și arheologice cunoscute anterior au exclus Mahribul din orice implicare în evenimente. Descoperirea acestor inscripții dovedesc că totuși Mahribul a fost într-adevăr implicat. Pe lângă valoarea istorică, inscripția are și o valoare literară considerabilă. Ele arată dezvoltarea constantă a limbii Ge:ez, atât pe plan intern cât și pe plan extern. Dacă comparăm inscripția cu inscripțiile creștine ale lui Ezana, găsim o dezvoltarea marcantă a Ge:ez. Ca și în vremurile ulterioare, textul din secolul al VI-lea conține multe pasaje scripturistice și un vocabular extrem de explicit. Utilizarea acestor pasaje biblice este foarte important pentru studiul criticii biblice și oferă informații valoroase privind existența unei versiuni standard Ge:ez,

5. Caleb și Iustinian I: relații diplomatice și economice după perioada persecuției

Sursele etiopiene relatează că la scurt timp de la întoarcerea sa, Caleb a abdicat de la tron și a îmbrățișat viața monahală până la moarte. Acest lucru este reafirmat de scriitorii bizantini de mai târziu. Cu toate acestea, se pare că a existat un interval de timp între întoarcerea și abdicarea sa, deoarece, aflăm din surse bizantine că acesta a primit 2 ambasadori de la împărații bizantini[36].

[34] E. Ullendorf, *The Ethiopians*, p. 76.

[35] M. Kamil, „An Ethiopic inscription found at Mahreb", în *Journal of Semitic Studies*, IX (1964), p. 57.

[36] E. A. Wallis-Budge, *A history of Ethiopia, Nubia and Abyyssinia*, vol. I, 1966, p. 271.

Prima a fost misiunea lui Iulian, trimis de Iustinian în vederea realizării unui front comun împotriva perșilor. Concret, miza era un acord comercial în care împăratul bizantin urmărea 2 obiective: îndepărtarea comercianților perși din porturile care aduceau mărfuri din îndepărtata Indie și anularea, în acest fel a taxelor pe care Imperiul Bizantin le plătea rivalului politic și militar. Nu există nicio îndoială că etiopienii erau în măsură să-și asume această sarcină[37]. Aveau propriile lor nave și marinari comerciali experimentați. Dar, în concurență cu Persia în comerțul din Orientul Îndepărtat, s-au confruntat cu dezavantajul distanței, deoarece Etiopia era departe de India și călătoria pe mare dura mult timp[38]. Mai mult, etiopienii puteau naviga doar într-un anumit moment al anului, când sufla vântul musonului, în timp ce Persia, țară vecină cu India, era mai puțin afectată de aceste condiții. Perșii făceau comerț regulat în porturile indiene cu mărfuri pentru Bizanț, în special mult râvnita mătase. Atunci când soseau, corăbiile etiopiene nu mai găseau mărfuri, deoarece perșii contractau mari cantități în detrimentul acestora.

A doua delegație bizantină la Aksum a fost condusă de Nonnosus, în 533, pe când Caleb încă era la cârma imperiului. Diplomat cu vaste experiență la curtea lui Iustinian, acesta cunoștea multe limbi orientale fiind frecvent trimis la diferite curți din Orient. Din păcate, cartea pe care a scris-o despre călătoria sa la Aksum s-a pierdut și nu avem o imagine clară asupra naturii misiunii sale diplomatice. Cel mai probabil Nonnosus a căutat la Aksum o alianță cu Caleb pentru o luptă împotriva perșilor. La baza acestei alianțe sta credința creștină. Deși între convingerile lor existau diferențe doctrinare, în fața dușmanilor externi ei erau gata să renunțe la acestea și să înfrunte dușmanul împreună[39]. Cel puțin teoretic, se pare că bizantinii au reușit să-și asigure asistența etiopiană. Un alt călător care a vizitat Imperiul Aksumit și care se afla la Adulis când Caleb pregătea expediția împotriva Arabiei de Sud a fost Cosma Indicopleustes. Acesta furnizează informații prețioase despre metropola Aksum, viața și activitățile economice ale etiopienilor și extinderea și consolidarea creștinismului. Vizitând în persoană capitala vorbește des-

[37] E. A. Wallis-Budge, *A history of Ethiopia*, p. 272.

[38] J. W. McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas an Egyptian Monk*, Hoclyt Society, London, 1967, pp. 360-36.

[39] S. Smith, „Events in Arabia in the 6th century A.D.", în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVI (1954), p. 451.

pre ceea ce „noi înșine am văzut cu ochii noștri în părțile Axumisului din Etiopia”[40]. El confirmă că aksumiții erau intermediarii lumii occidentale pentru comerțul regional, foarte puțini negustori greci navigând în zonele controlate de aceștia.

În ceea ce privește viața religioasă, el scrie că creștinismul fusese predicat în multe părți ale Etiopiei la acea vreme: „În plus, aș putea spune, că întreaga Etiopie și regiunile de la sud de ea, dau mărturie despre cinstirea Sfintelor Scripturi”[41]. Această afirmație este susținută de dovezi arheologice. Navigatorul englez Theodore Bent, care a vizitat Socotra la începutul secolului trecut, a descoperit inscripții Ge:ez „aproape exact similare cu cele pe care le-am văzut pe treptele bisericii și pe versanții din jurul Aksum-ului în Abisimia”[42].

Concluzia lui Bent este că atunci când monarhii creștini abisimieni au cucerit și încreștinat Arabia în primele secole ale erei noastre, cu siguranță au făcut același lucru și în Socotra. Așa se explică existența unei administrații bisericești puternice, fapt confirmat de mărturia lui Cosma: „în toată țara Persiei sunt nenumărate biserici cu episcopi și comunități foarte mari de creștini precum și mulți călugări care trăiesc ca pusnici. La fel și în Etiopia și Aksum, și în toată țara din jur.[43] Cosma a vizitat regiunile adiacente Mării Roșii; prin urmare această informație are valabilitate doar pentru această zonă.

Luând în considerare legăturile economice, politice și religioase dintre Etiopia și Bizanț, relațiile pare să fi fost prietenoase. Totuși, acest lucru nu a fost întotdeauna valabil și în ceea ce privește sfera teologică. Demersul făcut de Iustin I către împăratul aksumit prin intermediul patriarhului Alexandriei, subliniază faptul că Biserica Etiopiei, se afla sub jurisdicția Patriarhiei alexandrine anticalcedoniene atât în sens canonic, cât și doctrinar. Iustin I se deosebea într-un anumit sens de predecesorul său. Dorința sa arzătoare era să asigure o învățătură unitară a Bisericii prin compromis. Nereușind să realizeze acest deziderat, s-a întors împotriva patriarhului Teodosie, exilându-l și înlocuindu-l cu un calcedonian convins, Pavel. O sursă arabă indică reacția Bisericii etiopiene la noile evoluții:

[40] J. W. McCrindle, *The Christian Topography*, p. 244.
[41] J. W. McCrindle, *The Christian Topography*, p. 180.
[42] J. T. Bent, *Southern Arabia*, p. 354.
[43] J. W. McCrindle, *The Christian Topography*, p. 120.

> „S-a întâmplat ca scaunul de la Axum să devină vacant la scurt timp după hirotonirea lui Pavel iar împăratul Abisimiei, auzind că credința de la Calcedon era mărturisită la Alexandria a refuzat, împreună cu regele homeriților, unde scaunul episcopal, era de asemenea vacant, să trimită acolo un nou mitropolit, dar a trimis un ambasador la Iustinian, cerând ca împăratul să numească un ierarh monofizit. Deși i s-a cerut în mod repetat să facă acest lucru, acesta a refuzat, și atât de mare a fost disprețul abisimienilor față de adevărata doctrină încât au rămas timp de 25 de ani fără nicio încercare de a asigura un succesor și nici măcar de a se hirotonii preoți sau diaconi”[44].

Încercarea împăratului bizantin de a trimite un episcop calcedonian în Etiopia a avut rezultate tragice: ierarhul a fost considerat arian și ucis la scurt timp după instalare. Pe de altă parte, patriarhul alexandrin aflat în exil nu și-a părăsit turma trimițând pe episcopul Dionisie din Halicorn în Etiopia pentru a-i sprijini.

A fost ultimul contact din această perioadă între lumea greacă și Etiopia. Scriitorii bizantini de mai târziu, privați fiind de surse literare în plus, se mulțumesc doar cu repetarea relatării evenimentelor din timpul domniei lui Caleb și a predecesorilor săi.

În ceea ce privește sfârșitul domniei lui Caleb, sursele etiopiene și grecești sunt de acord că acesta a abdicat de bună voie de pe tron și s-a călugărit în schitul lui Abba Pantelewon, unde și-a încheiat zilele. Și-a trimis coroana la Ierusalim pentru a fi atârnată pe Sfântul Mormânt. Din păcate, aceasta a dispărut. Călugării Etiopieni au deținut mult timp un privilegiu special cu privire la Sfântul Mormânt; lor le-a fost încredințată custodia luminii care arde în permanență pe mormântul Domnului și, în noapte de dinaintea Paștilor, pregăteau pentru patriarh mănunchiul de lumânări. Cel mai probabil au dobândit acest privilegiu în schimbul coroanei oferite de Caleb.

Odată cu abdicarea lui Caleb, relațiile dintre Biserică și stat au ajuns într-o nouă etapă. Anterior, pe vremea lui Ezana, regele însuși își asuma responsabilitatea pentru treburile bisericești. Astfel, el a fost cel care

[44] J. M. Neale, *A History of the Holy Eastern Church*, vol. II, London, 1847, p. 36.

l-a trimis pe Frumentie la Alexandria pentru a fi hirotonit episcop de Aksum. De asemenea, a primit o scrisoare de la Constanțiu, în care împăratul cerea ca Fumențiu să fie trimis înapoi la Alexandria pentru a-i fi examinată hirotonia.

Astfel, el nu era doar conducătorul politic al țării, ci era și investit cu autoritate religioasă. Caleb a fost al doilea rege după Ezana canonizat de Biserica etiopiană și primul de Biserica Ortodoxă și cea Catolică. Oarecum surprinzător, el este ignorat în calendarul Bisericii Copte. A murit în jurul anului 533, în mănăstirea Abba Pantelewon și astăzi, se crede că mormântul său se află în cripta acelei biserici. Conform unor liste de regi, acesta a murit după o domnie de 30 de ani.

6. Concluzii

Domnia Sfântului Împărat Caleb, cunoscut în epigrafie și ca Ella Asbeha, reprezintă, fără îndoială, perioada de maximă expansiune și apogeu a Imperiului Aksumit. Analiza surselor literare, eclesiastice și arheologice demonstrează că intervențiile sale militare nu au fost simple acte de cucerire teritorială, ci acțiuni defensive necesare pentru apărarea comunităților creștine din Arabia de Sud. Cruzimea persecuțiilor orchestrate de prințul himyarit Dhu Nuwas, în special masacrele brutale din orașele Zafar și Nagran, a generat un profund ecou de indignare în întreaga lume creștină. Acest context a determinat o rară convergență de interese strategice și religioase între Aksum și Imperiul Bizantin, materializată prin sprijinul diplomatic inițiat de Iustin I și continuat de Iustinian.

Dincolo de aspectele pur militare, campaniile lui Caleb au relevat capacitatea logistică impresionantă a etiopienilor din secolul al VI-lea, aceștia fiind capabili să mobilizeze sute de nave comerciale și de război într-un teatru de operațiuni marcat de capriciile vânturilor musonice. Această epocă a consfințit rolul Aksumului de hegemon comercial în regiunea Mării Roșii, gestionând rutele vitale spre India, deși în concurență acerbă cu perșii.

Mai mult, descoperirile epigrafice recente, precum inscripțiile în limba Ge:ez de la Mahrib, atestă o dezvoltare culturală și administrativă efervescentă, profund ancorată în valorile scripturistice. Decizia finală a împăratului Caleb de a renunța voluntar la tron, alegând viața monahală în schitul lui Abba Pantelewon și trimițându-și coroana la Sfântul Mor-

mânt din Ierusalim, ilustrează idealul suprem al conducătorului creștin din Antichitatea Târzie. Prin canonizarea sa atât în tradiția ortodoxă, cât și în cea catolică, Caleb a rămas în istorie nu doar ca un suveran victorios, ci și ca un simbol durabil al unității și sacrificiului creștin.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 213-221

STEMA EPISCOPULUI IOAN METIANU REPREZENTATĂ PE CLĂDIREA REȘEDINȚEI ARHIEPISCOPIEI ARADULUI

Dr. Augustin Mureșan
Complexul Muzeal Arad
Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae Marcel Tang
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" Arad

Abstract
The authors present the coat of arms of Bishop Ioan Meţianu, depicted on the facade of the eparchial headquarters (presently the Archbishop's Residence). The armorial bearings are blazoned as follows: within a circular medallion argent-bordered, on a field azure, a rectangular shield concave at the flanks, the base trilobed, charging on a field gules a Greek cross or. The shield, placed over the crossed insignia of the episcopate, a crosier in dexter and a pastoral cross in sinister, both in saltire, or, is surmounted by a cherub proper (argent following restoration), haloed, and ensigned with an archieratical mitre or. Suspended from the center of the dexter and sinister flanks of the shield is a gold chain, bearing the Cross on the dexter and the Order of the Iron Crown, 2nd Class, on the sinister, all or. Supporters: two angels proper, winged and vested in liturgical attire, each supporting the aforementioned medallion with one hand, while holding a laurel wreath upon their knee with the other.

Keywords
Diocese of Arad, Bishop Ioan Meț ianu, coat of arms, headquarters of the Diocese, Archdiocese of Arad

1. Introducere

Stemele înalților prelați și ale instituțiilor bisericești fac parte dintre cele mai valoroase izvoare heraldice. Pe lângă reprezentările heraldice de diferite categorii Țările Române au cunoscut și un armorial bisericesc, folosit mai ales de către înalții prelați de-a lungul veacurilor[1]. El a fost alcătuit din elemente de veche tradiție iconografică creștină privind atât simbolurile sacre (Ochiul Providenței, Evanghelia cu crucea pe ea) cât și însemnele episcopatului (mitră, cârjă, cruce, engolpion)[2].

Dacă în Țara Românească și în Moldova aceste steme ecleziastice nu au fost reglementate de către autoritățile superioare bisericești, în schimb cele ale prelaților ortodocși și în special ale celor greco-catolici din Transilvania, s-au încadrat în arta heraldică occidentală care cuprindea figurări precise ale modului de alcătuire, conform rangului, al acestor armerii de dregători spirituali[3].

Între stemele înalților prelați ce conțin în compoziție numai reprezentări religioase, se află și o stemă reprezentată deasupra porții principale de intrare a Reședinței Episcopale (azi Reședința Arhiepiscopiei Aradului). Dar, înainte de a prezenta rezultatele cercetărilor privind acest însemn heraldic, se cuvin câteva date despre cel căruia îi aparținea: Ioan Meț ianu, episcop al Aradului (1874/1875-1898) și apoi mitropolit al Transilvaniei (1898-1916).

Episcopul Ioan Meț ianu era descendent al unei vechi familii nobile române ale cărei origini coboară până în secolul al XVI-lea[4]. S-a născut la

[1] Dan Cernovodeanu, *Știința și arta heraldică în România*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 178.

[2] Ștefan D. Grecianu, *Eraldica română. Actele privitoare la stabilirea armerielor oficiale,* București, 1900, p. 133.

[3] D. Cernovodeanu, *Știința și arta heraldică în România*, p. 178.

[4] Despre familia Meț ianu (Matzan de Grid), vezi „Ioanu episcopu in Aradu, Iancu și Eugen advocați; Traianu proto. în Zernești etc. înnobilată pe la 1527", Ioan Cavaler de Pușcariu, *Date istorice privitoare la familiile nobile române*, vol. I, 1892, pp.165-166 și

9 mai 1828 în comuna Zărneşti (lângă Braşov)[5], în familia lui Bucur Meţianu, un fruntaş al comunei, învăţător şi cântăreţ bisericesc, şi a Mariei, fiica protopopului Bartolomeu Baiul din Zărneşti[6]. Datorită activităţii sale rodnice Ioan Meţianu a fost decorat.

2. Decorarea protopopului Ioan Meţianu

Prima distincţie primită a fost „*Crucea de aur pentru merite*" pe când era protopop, conferită de împăratul Franz Joseph I al Austriei. Predarea solemnă a decoraţiei s-a făcut la 19 februarie 1865 prin vice-căpitanul districtului Făgăraş, Ioan Codru-Drăguşanu, care în faţa reprezentanţilor autorităţilor, într-o vorbire avântată a scos în evidenţă meritele protopopului Meţianu pentru Biserica sa, pentru neam şi ţară, apoi între vii aclamări a atârnat Crucea de aur pe pieptul decoratului care a mulţumit monarhului şi guvernului pentru distincţie şi a asigurat pe cei prezenţi că şi în viitor va lucra din toată puterea sa şi cu tot zelul pentru binele Bisericii, al neamului, al tronului şi al ţării[7].

3. Decorarea episcopului Ioan Meţianu

A doua distincţie acordată episcopului Ioan Meţianu a fost Ordinul

vol. II, 1895, p. 236; Dan Demşea, „Mica nobilime românească de pe teritoriul comitatului Arad (1845-1894)", în *Identitate* şi *alteritate 4. Studii de istorie politică* şi *culturală*, editori: Constantin Bărbulescu, Luminiţa Dumănescu, Sorin Mitu, Vlad Popovici, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2007, Anexa nr. 1, poziţia nr. 62, p. 181; Teodor V. Păcăţian, *Mitropolitul Ioan Meţianu (1828-1916)*, Editura Andreiana, Sibiu, 2015, p. 29.

5 Ioan Mircea Bogdan, „Episcop arădean ajuns mitropolit al Ardealului", în *Altarul Banatului*, serie nouă, an VI(XLV) (1995), nr. 4-6, p. 119; Preot dr. Pavel Vesa, *Episcopii Aradului 1706-2006*, Editura Gutenberg Univers, Arad, 2007, pp. 153-154; T.V. Păcăţian, *Mitropolitul Ioan Meţianu*, pp. 29-30.

6 Despre viaţa şi activitatea lui Ioan Meţianu, vezi „Instalarea Metropolitului Meţianu, viaţa şi activitatea", în *Gazeta Transilvaniei*, anul LXII (1899), nr. 46, p. 1; [Un protopresbiter], „Mitropolitul Ioan Meţianu – un jubileu de 40 ani", în *Românul*, anul V (1915), nr. 30, p. 1; publicat şi în *Biserica* şi Şcoala, anul XXIX (1915), nr. 7, p. 46; Vasile Goldiş, „Trei Făgărăşeni", în vol. *Triumful Ortodoxiei la Arad*, Arad, 1929, p. 216; Vasile Coman, „Mitropolitul Ioan Meţianu la 50 de ani de la moarte", în *Mitropolia Ardealului*, an XI (1966), nr. 1-3, pp. 23-27; Vasile Popeangă, „Episcopul Ioan Meţianu, organizator şi îndrumător al învăţământului românesc din Eparhia Aradului", în *Mitropolia Banatului*, an XXXIX (1989), nr. 4-6, pp. 69-77 ş. a.

7 T.V. Păcăţian, *Mitropolitul Ioan Meţianu*, p. 43-44.

„Coroana de Fier", clasa a II-a, dat în Viena, la 13 ianuarie 1879. Această înaltă distincție acordată și mitropolitului Șaguna, conferea titularului său baronatul, de care însă episcopul Mețianu nu a făcut uz[8]. În anul 1896, din incidentul sărbătorilor milenare ale statului ungar, episcopul Mețianu a fost din nou decorat cu Ordinul *„Francisc Iosif"*, clasa I[9].

Despre decorarea lui Ioan Mețianu, un protopresbiter, la jubileul de 40 ani, în ziarul arădean *Românul*, scria: „Nu mă pot gândi să exhaurie-z, în fuga condeiului, nici pe departe vredniciile Părintelui fost episcop al diecezei Aradului. Ci mă restrâng să mai adaug, că vredniciile sale s-au făcut cunoscute departe peste hotarele diecezei Sale de odinioară: Majestatea Sa monarhul l-a decorat, ca pe un episcop, în două rânduri iar biserica l-a ridicat la cea mai înaltă treaptă ce i-o putea oferi, tronul mitropolitan"[10].

4. Modelul stemelor șaguniene

Stema episcopului Mețianu la care ne referim este foarte asemănătoare cu cele două variante de stemă arhierească mică a episcopului Andrei Șaguna. Prezentăm mai jos aceste două variante de stemă în ordinea vechimii lor.

Prima variantă de stemă arhierească mică a episcopului Andrei Șaguna are următoarea înfățișare: într-un medalion mare și rotund, în scut pe fond albastru cu marginea superioară puțin bombată, concavități pe flancuri, talpa în arc trilobat (lobul central mai ascuțit) se află o cruce greacă. Scutul, așezat peste însemnele episcopatului, cârja, în dreapta și crucea, în stânga, încrucișate, este timbrat de capul înaripat, aureolat și încoronat al unui serafim cu o mitră episcopală bizantină. Din centrul

[8] T.V. Păcățian, *Mitropolitul Ioan Mețianu*, p. 97. În sistemul de ordine și decorații al Imperiului Austriac, anumite grade ale anumitor ordine permiteau înnobilarea celui decorat. În acest sens, în statutele Ordinului „Coroana de Fier" se precizează: „în cazul în care cavalerul decorat cu clasa I a Ordinului nu este deja consilier aulic, atunci această demnitate îi va fi acordată fără alte pretenții bănești; în cazul în care cavalerul este decorat cu clasa II, atunci, la cerința acestuia, el poate fi ridicat la rangul de baron, iar cel decorat cu clasa III a Ordinului, la cel de cavaler; ambele fără pretenții bănești; *Stataten für den* Österreichisch – *Kaiserlichen Orden der Eisernen*, s. l., s.a., capitolul XXI, pct. 14.

[9] T.V. Păcățian, *Mitropolitul Ioan Mețianu*, p. 97.

[10] [Un protopresbiter], „Mitropolitul Ioan Mețianu – un jubileu de 40 ani", p. 1.

flancului dextru și senestru al scutului atârnă un lanț cu o cruce episcopală[11]. Pe marginile scutului lambrechini. Această variantă de stemă mică a fost utilizată de cele mai multe ori în tipografia diecezană, fiind imprimată pe pagina de titlu a cărților de cult șaguniene[12].

A doua variantă este ușor îmbogățită: într-un medalion rotund, în scut cu marginea superioară puțin bombată, concavități pe flancuri, talpa trilobată se află o cruce greacă. Scutul, așezat peste însemnele episcopatului, cârja, în dreapta și crucea, în stânga, încrucișate, este timbrat de capul înaripat, aureolat și încoronat al unui serafim cu o mitră episcopală bizantină. Din centrul flancului dextru și senestru al scutului atârnă un lanț cu o cruce episcopală[13]. Tenanți: doi îngeri înaripați, nimbați, purtând veșminte specifice, stând în picioare susțin scutul cu o mână de marginea de sus, iar cu cealaltă lanțul cu cruce, fiecare stând pe un postament dreptunghiular. Această versiune mică a stemei episcopale a fost imprimată uneori atât pe ultima filă a circularelor și pastoralelor șaguniene sub semnătura ierarhului, cât și pe singheliile sau gramatele arhierești de hirotonie, emise de Șaguna în primii ani ai păstoririi sale la Sibiu[14].

5. Descrierea stemei episcopului Ioan Meţianu

Analiza atentă a acestor două steme arhierești mici utilizate de episcopul Șaguna și analogia cu stema episcopului Meţianu, ne permite să constatăm factura asemănătoare a reprezentărilor, expresie a interpătrunderii factorilor culturali, a legăturilor permanente existente între Episcopia

[11] Vezi Mircea-Gheorghe Abrudan, „Heraldica șagunianǎ: stemele mitropolitului Andrei baron de Șaguna", în *Tabor*, anul XVI (2023), nr. 7, pp. 66-67; Mircea-Gheorghe Abrudan, *Mitropolitul Andrei Șaguna. O biografie culturală*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2023, p. 25.

[12] M.-Gh. Abrudan, „Heraldica șagunianǎ", pp. 66-67; Augustin Mureșan, „O variantă de stemă a episcopului Andrei Șaguna, reprodusă pe Biblia de la Sibiu (1856-1868)", https://uzpr.ro/27/02/2025/o-varianta-de-stema-a-episcopului-andrei-saguna-reprodusa-pe-biblia-de-la-sibiu-1856-1858/, accesat la 27.02.2025.

[13] M.-Gh. Abrudan, „Heraldica șagunianǎ", pp. 66-67; M.-Gh. Abrudan, *Mitropolitul Andrei Șaguna*, p. 25.

[14] Augustin Mureșan, Nicolae M. Tang, „O variantă de stemă a episcopului Andrei Șaguna, folosită de înaltul prelat în primii ani ai păstoririi sale la Sibiu", https://.uzpr.ro/03/o3/2025/o-varianta-de-stema-a-episcopului-andrei-saguna-folosita-de-inaltul-prelat-in-primii-ani-ai-pastoririi-sale-la-sibiu (accesat: 03.03.2025).

Aradului și Mitropolia Ardealului de la Sibiu căreia îi era sufragană.

Dacă de stema baronială episcopul Mețianu nu a făcut uz, în schimb a folosit stema ecleziastică. Aceasta a fost aleasă probabil de ierarh, având ca modele de inspirație cele două variante de steme arhierești mici ale episcopului Andrei Șaguna.

Revenind la stema ecleziastică reprezentată pe clădirea sediului fostei Episcopii a Aradului (azi Reședința Arhiepiscopiei), deasupra porții principale de intrare în curtea acestei instituții, o prezentăm.

Acest important edificiu a fost construit între anii 1879-1880, în timpul păstoririi episcopului Ioan Mețianu[15]. De-a lungul timpului, întregul complex, a suferit mai multe modificări[16]. Clădirea, cu o înfățișare sobră, a fost construită în stilul clasicist; are în partea superioară a fațadei blazonul episcopal[17]. El include în compoziție simboluri bisericești.

Ani de-a rândul această stemă de pe clădire nu a fost stabilită, mai exact identificată[18]. Trebuie să spunem că la începutul cercetării la o privire superficială stema având lipsă elemente exterioare a scutului, precum mitra episcopală, și fără a avea acces la o bază documentară am crezut și noi ca și alții că ar fi vorba despre cea mai veche stemă a Episcopiei Aradului[19].

Pe parcursul cercetărilor noastre recente și anevoioase, constatând asemănarea cu variantele celor două steme mici aparținând episcopului Andrei Șaguna (1848-1864), studiate prin analogie, am opinat că stema în discuție de pe clădire ar putea fi a acestui înalt prelat, episcop și apoi

[15] Vezi *Vorbirile ținute de Preasfințitul episcop al Aradului Ioan I. Papp la înmormântarea și parastasul fericitului întru pomenire arhiepiscop și mitropolit Ioan Mețianu*, Arad, 1916, p. 6; Gheorghe Lițiu, *Episcopii eparhiei Aradului în vremea celor șaptezeci de ani ai Calendarului eparhial (1878-1948)*, Arad, 1947, p. 5; Pr. dr. Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2006, p. 67, nota 126; Gheorghe Lanevschi, János Ujj, *Arad patrimoniul cultural construit*, Editura Brumar, Timișoara, 2007, p. 37.

[16] În timpul episcopului Grigore Comșa (1925-1935), o parte a clădirii reședinței a fost supraetajată.

[17] Gh. Lanevschi, J. Ujj, *Arad patrimoniul cultural construit*, p. 37.

[18] Stema episcopului Ioan Mețianu, lucrată dintr-un anumit material pentru zidărie a fost aplicată pe frontispiciul clădirii.

[19] Vezi Augustin Mureșan, „Despre stema veche a Episcopiei Aradului. Opinii", în *Gutenberg Universul cărții*, serie nouă, anul XVI (2024), nr. 61, pp. 12-13.

mitropolit ortodox al Ardealului (1864-1873)[20].

Ţinând seama de faptul că acest însemn heraldic are simboluri asemănătoare cu cele două steme mici ale episcopului Andrei Şaguna şi de afirmaţia potrivit căreia: „dintre toţi ierarhii ortodocşi români transilvăneni, mitropolitul Andrei Şaguna este singurul care a fost ridicat de împăratul austriac la rangul nobiliar de baron”[21], am crezut de cuviinţă să afirmăm că însemnul heraldic de pe clădire ar putea fi o variantă de stemă a acestui înalt prelat[22].

În timpul primelor noastre cercetări asupra stemei în discuţie, mitra episcopală lipsea, deoarece s-a desprins şi a căzut datorită intemperiilor sau altor cauze. În pliantul editat în anul 1971[23], se vede că aceasta încă mai exista deasupra scutului, la fel şi într-o lucrare a unui istoric arădean apărută în 2010[24]. În anul 2024 clădirea Reşedinţei Arhiepiscopiei a fost renovată, şi odată cu ea şi stema de care ne ocupăm.

Stema are următoarea înfăţişare: într-un medalion rotund cu bordura albă, pe fond albastru se află un scut dreptunghiular cu concavităţi pe flancuri, talpa în arc trilobat având în câmp roşu, o cruce greacă de aur. Scutul, aşezat peste însemnele episcopatului, cârja, în dreapta şi crucea,

---

[20] Augustin Mureşan, „O stemă veche pe clădirea sediului Episcopiei Aradului (azi Reşedinţa Arhiepiscopiei)”, în *Gutenberg Universul cărţii*, serie nouă, anul XVII (2025), nr. 62, pp. 33-34. În condiţiile în care sursele bibliografice disponibile la momentul apariţiei articolului au fost relativ modeste, stema de pe clădire am atribuit-o mitropolitului Andrei Şaguna. Fără îndoială, unele probleme semnalate (în special cele privind jurisdicţia asupra Episcopiei Aradului, la acea dată, simbolurile reprezentate în stemă, analogiile cu steme asemănătoare) necesită uneori cercetări îndelungate şi aprofundate, studii comparate ce nu se pot realiza fără colaborarea între specialiştii care s-au preocupat de heraldică şi cu cei care şi-au dedicat munca altor ştiinţe auxiliare ale istoriei. În ceea ce ne priveşte, ne vom strădui, a aborda în continuare probleme care nu au fost elucidate (chiar cu riscul de a alcătui şi alte ,,îndreptări” sau ,,rectificări”) şi să aducem în faţa publicului, vechi însemne heraldice ecleziastice puţin cunoscute.

[21] M.-Gh. Abrudan, „Heraldica şaguniană”, p. 60

[22] Augustin Mureşan, Nicolae M. Tang, „O stemă a mitropolitului Andrei Şaguna, reprezentată pe clădirea Reşedinţei episcopale (azi Reşedinţa Arhiepiscopiei Aradului)”, https://uzpr.ro/24/03/2025/o-stemă-mitropolitului-andrei-şaguna-reprezentata-pe-c, accesată la 24.03.2025.

[23] Vezi Pliantul: Episcopia Aradului, *Monumente bisericeşti din oraşul Arad şi împrejurimi*, Editura Episcopiei Aradului, Timişoara, 1971, p. 2.

[24] În fotografii nu prea vechi scutul stemei este timbrat cu mitra episcopală, vezi spre exemplu Horia Medeleanu, *Aradul între mit şi adevăr istoric*, Editura Concordia, Arad, 2010, p. 167.

în stânga, încrucișate, ambele de aur, este timbrat de un heruvim (capul de înger înaripat), de culoare naturală (alb-după restaurare), aureolat și suprapus de o mitră arhierească de asemenea de aur. Din centrul flancului dextru și senestru al scutului atârnă un lanț de aur, având în dreapta, Crucea și în stânga, Ordinul Coroanei de Fier clasa a II-a, toate de aur. Tenanți: doi îngeri înaripați, de culoare naturală, purtând haine specifice, care sprijină fiecare cu o mână medalionul mai sus menționat, iar cu alta ține o cunună de lauri pe genunchi.

În stadiul actual al cercetărilor, nu știm cine și în ce an a fost pusă această stemă pe clădire. Probabil în anul 1880 când s-a terminat construirea edificiului sau în perioada imediat ce a urmat. Aceeași stemă este reprezentată și deasupra celor două ferestre ale salonului principal.

6. Concluzii

Reluând cercetarea asupra acestui însemn heraldic am constatat că între cele două variante de stemă arhierească mică aparținând lui Șaguna și stema de care ne ocupăm există unele diferențe în ceea ce privește elementele din scut și timbrul său:

1. Scutul stemei de pe clădirea Reședinței episcopale din Arad are un câmp pe fond roșu, iar scutul stemei arhierești mici (prima variantă) a episcopului Andrei Șaguna are un câmp albastru.

2. Scutul stemei de pe clădirea Reședinței episcopale din Arad nu este susținut de cei doi îngeri, ei stau așezați și susțin cu o mână un medalion rotund iar cu cealaltă mână, fiecare ține o cunună de laur, pe genunchi, în timp ce scutul stemei arhierești mici (a doua variantă) a lui Șaguna este susținut de doi îngeri ce stau în picioare pe un postament ținând fiecare cu o mână partea de sus a scutului iar cu cealaltă mână lanțul de care atârnă crucea.

3. La stema de pe Reședința episcopală îngerii nu sunt aureolați.

4. Heruvimul de la stema Reședinței episcopale Arad nu este nimbat, ca la cele două stemei mici șaguniene.

5. Stema de la Arad are atârnate de lanț ca distincții Crucea episcopală și Ordinul „Coroana de Fier", în timp ce cele două steme mici ale episcopului Șaguna au numai crucea episcopală.

Deși pot fi găsite și unele asemănări, ținând cont de aceste deosebiri opinăm că stema de pe clădirea sediului fostei Episcopii a Aradului (azi

Arhiepiscopiei) aparţine episcopului Ioan Meţianu. În acest sens, o dovadă o aduc şi cei doi cercetători ai clădirii Reşedinţei episcopale, care menţionează că această clădire datează din anul 1879 şi „are în partea superioară a faţadei blazonul episcopal”[25].

Acest însemn heraldic ecleziastic are o mare importanţă. Reprezentarea lui pe această veche clădire, ne indică faptul că aici rezida episcopul Aradului. La acea vreme Episcopia Aradului era sufragană, din anul 1864, Mitropoliei Ortodoxe Române a Transilvaniei cu sediul la Sibiu[26].

[25] Gh. Lanevschi, J. Ujj, *Arad patrimoniul cultural construit*, p. 37.

[26] Despre jurisdicţia Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania în acea perioadă vezi, Mircea-Gheorghe Abrudan, „Titulatura şi jurisdicţia Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania între Revoluţia Paşoptistă şi Marea Unire”, în *Tabor,* anul XI (2017), nr. 2, pp. 24-42.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 222-233

SFÂNTUL PREOT MUCENIC ILARION FELEA ȘI MONAHISMUL ARĂDEAN

Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae M. Tang
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" Arad

Abstract
The missionary activity of Father Ilarion Felea reveals a profound relationship with Orthodox monasticism in general, and, more specifically and directly, with monasticism in Arad. Monasticism became a source of inspiration for his life and writings, a fact demonstrated by the missions he conducted, especially during the patronal feasts and pilgrimages of the diocese's monasteries, by the special relationships he maintained with certain monastics, and by several of his writings in which he addresses eminently monastic themes.

Keywords
Monasticism, pilgrimage, mission, sermon, meditation

„Bucură-te, de monahi iubitor;
Bucură-te, al celor din lume luminător."
(*Acatistul Sf. Pr. Mc. Ilarion Felea*, Icosul 6)

Complexa personalitate a Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea (1903-1961), trecut de curând în Sinaxarul Bisericii, canonizat în anul 2024 și proclamat ca sfânt în anul 2025, descoperă o relație profundă cu monahismul ortodox, în general, și în mod special

și direct, cu monahismul arădean[1]. Aidoma marilor Părinți ai Bisericii, monahismul devine sură de inspirație pentru viața și scrierile sale, lucru demonstrat prin misiunile pe care le-a făcut, în special la haramurile Mănăstirii Hodoș-Bodrog, prin relațiile speciale care le-a avut cu unii dintre monahi și prin câteva scrieri, în care abordează teme monastice prin excelență. De altfel, întreaga sa operă, cu referire specială la scrierea *Spre Tabor*, este insuflată și revigorată de scrierile filocalice, scrieri apărute în mediul monastic. Adăugăm la acestea și atmosfera duhovnicească din Academia Teologică de la Arad, începând cu anul 1940, prin slujirea ca duhovnici a trei ieromonahi cu o statură duhovnicească și intelectuală deosebită.

1. Prezența elementului monastic în Academia Teologică de la Arad

Academia teologică din Arad a avut între duhovnicii ei trei monahi intelectuali, cu o statură duhovnicească deosebită, cooptați în vederea formării tinerilor teologi. În perioada anilor 1940-1945 în slujirea de duhovnic sau spiritual, așa cum era numit în limbajul vremii, au fost numiți: Arhim. Ștefan Lucaciu (1940-1941) și stareț al Mănăstirii Hodoș-Bodrog (1947-1948), Arhim. Iulian Nicoară (1941-1943) și stareț al Mănăstirii Hodoș-Bodrog (1943-1947 și 1951-1953) și Arhim. Benedict Ghiuș (1944-1945)[2]. Așadar, elementul monahal nu era străin părintelui Ilarion Felea, și în acest fel intrând în legătură cu gândirea monastică, dar și cu personalități de anvergură ale monahismului românesc, mai ales, Arhim. Benedict Ghiuș, teolog de marcă și membru al mișcării „Rugul aprins”[3].

---

1 Pr. Prof. Dr. Cristinel Ioja, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, teologul, mărturisitorul*, col. „Teologi arădeni” nr. 1, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2022, pp. 103-104.

2 Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja, Lect. Univ. Dr. Marcel Tang, *Învățământul teologic ortodox din Arad. Itinerar. Forme. Perspective*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2016, pp. 222-225.

3 Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae M. Tang, „Arhimandritul Benedict Ghiuș – urme duhovnicești în cetatea Aradului”, în vol. omagial *Părintele Benedict Ghiuș – duhovnic smerit și mărturisitor al lui Hristos*, coordonator: †Timotei Prahoveanul, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, Editura Cuvântul Vieții, București, 2017, pp. 123-126.

2. Misiunile Sf. Pr. Mc. Ilarion Felea și pelerinajele din eparhia Aradului

Prima misiune a părintelui Ilarion la Mănăstirea Hodoș-Bodrog are loc în anul 1931, la praznicul Schimbării la față, unde va rost predica intitulată „Copii și stele", în cadrul privegherii de noapte[4]. La pelerinajul din 5-6 august 1933, părintele Ilarion Felea participă la slujbele oficiate cu acest prilej „Sf. Maslu, Priveghere și Sf. Liturghie în sobor", iar la cel din 14-15 august va veni pe jos la mănăstire, prin Pădurea Ceala, cu credincioșii de la Parohia Șega. Aici, va participa la „Drumul Crucii" și va sluji la Taina Sfântului Maslu, rostind un cuvânt de învățătură intitulat „Ierarhie în Biserica Ortodoxă și puterea preoțească". Cuvântul său va fi inspirat dintr-o minune petrecută în seara zile de 14 august 1933, în timpul Sfântului Maslu, cu o fetiță de 11 ani, din Bihor, care fiind mută a început să vorbească. Minunea este consemnată și în jurnalul său[5].

Într-un amplu reportaj, care descrie pelerinajul din ziua de 15 august 1934, scris de preotul Grigorie Vermeșan din Pesac, este menționat și numele preotului Ilarion Felea, alături de alți preoți participanți la misiunile religioase de la Mănăstirea Hodoș-Bodrog, prilejuite de Adormirea Maicii Domnului[6].

În anul 1935 de sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, în ziua de 14 august, la ora 18:00, se săvârșește procesiunea „Drumul Crucii". La cele 14 popasuri vorbesc preoții Florea Codrean din Arad, I. Nemet din Șeitin, I. Marșieu din Arad-Micălaca și Ilarion Felea din Arad-Șega. La

[4] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, Colecția „Ilarion V. Felea – Opere complete", vol. 11, colecție inițiată și coordonată de: Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja; redactori coordonatori: Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja, Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae M. Tang, Pr. Lect. Univ. Dr. Filip-George Albu; redactori: Georgiana Costescu, Prof. Drd. Alin-Florin Ciotea, Prof. Alexandru-Silvius Obrad; „Introducere", Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2025, p. 140.

[5] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, pp. 152-153.

[6] Pr. Grigorie Vermeșan, „La sf. Mănăstire, H. Bodrog. Pelerinajul și misiunile religioase, la sărbătoarea Adormirii Născătoarei de Dumnezeu", în *Biserica și Școala* [în continuare: *BȘ*], anul LVIII (1934), nr. 35, p. 4 și Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 165.

Popasurile XI, XII, XIII și XIV va vorbi părintele Ilarion Felea despre Mântuitorul Iisus Hristos care „aduce suprema jertfă pentru ispășirea păcatelor omenești, prin cuvântul «Săvârșitu-s-a» Iisus anunță săvârșirea operei Sale. Iosif și Nicodim sunt fericiți că pot lua în palmele lor trupul mort al lui Iisus, mai fericiți suntem noi care putem primi pe Hristos viu în sufletul nostru". Demn de notat este faptul că la cele două pelerinaje din 5-6 și 14-15 august 1935 au participat credincioși din 80 de sate din Banat și Crișana. Părintele Ilarion Felea vine pe jos cu credincioșii săi la acest pelerinaj[7].

La sărbătoarea Schimbării la față, din anul 1936, părintele Ilarion Felea, împreună cu preotul Florea Codreanu, au ținut predici la „Drumul Crucii", asistența religioasă fiind estimată la peste 3.000 de credincioși[8]. Cu prilejul acestei sărbători, episcopul Andrei Magieru sfințește mausoleul episcopal sau paraclisul de vară, părintele Ilarion consemnând în jurnalul său că este prima liturghie slujită împreună cu noul episcop al Aradului[9].

În ajunul praznicului Adormirii Maicii Domnului, din anul 1937, la tradiționala procesiune a „Drumului Crucii", săvârșită la orele 18, de către un sobor de peste 30 de preoți, părintele Ilarion Felea a susținut cuvântările la primele șapte popasuri, urmând ca celelalte șapte să fie rostite de preotul Florea Codreanu. Cuvântările rostite au fost cele cuprinse în broșura intitulată *Drumul Crucii cu cele 14 popasuri*[10], tipărită în 3.000 de exemplare, care s-au vândut integral, în ziua de 14 august, până la ora săvârșirii procesiunii. Numărul credincioșilor care au participat la pelerinajul din 14-15 august a fost estimat la 9.000. Părintele Ilarion se va întoarce pe jos de la sfânta mănăstire împreună cu pelerinii din parohia sa[11].

Anul 1938 a fost un an ploios, cu drumuri desfundate, în consecință

---

[7] Zenovie Brădean, „Pelerinajele de la Sf. Mănăstire H.-Bodrog din 5-6 și 14-15 August", în *BȘ*, anul LIX (1935), nr. 35, pp. 1-2 și Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 176.

[8] Călugărul Serafim, „Pelerinajele la Sf. mănăstire H. Bodrog, la Schimbarea la față (6 August 1936)", în *BȘ*, anul LX (1936), nr. 34, p. 4.

[9] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 188.

[10] *Drumul Crucii cu cele 14 popasuri*, Tipografia Diecezană Arad, 1937, 60 pp.

[11] [Note de un preot asistent], „La hramul Sfintei Mănăstiri Bodrog", în *BȘ*, anul LXI (1937), nr. 35-36, pp. 300-301 și Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 197.

numărul pelerinilor care s-au îndreptat spre Mănăstirea Hodoș-Bodrog nu a fost la fel de mare ca în anii precedenți. Cu toate acestea, la pelerinajul din 14-15 august au participat un număr de aproximativ 6.500 de credincioși. Cuvântările la cele 14 popasuri ale „Drumului Crucii" au fost rostire de către preoții Florea Codreanu și Ilarion Felea. Facem și mențiunea că la pelerinajele din acest an au participat mai mulți intelectuali din Timișoara și din Arad și că toți pelerinii au putut să-și desfăteze privirile cu fresca mausoleului sau a paraclisului de vară, dar și cu pictura bisericii restaurată și întregită, toate acestea fiind lucrarea pictorului și profesorului Anastase Demian[12]. La adunarea obișnuită a Oastei Domnului, din seara duminicii de 21 august, părintele Ilarion va rost o cuvântare despre pelerinajul din 14-15 august, intitulată „Impresii din pelerinajul de la Mănăstirea H. Bodrog"[13].

În 14-15 august 1939, părintele Ilarion Felea menționează în jurnalul său, că a făcut pelerinajul obișnuit, cu credincioșii din Arad și Șega[14].

În anul 1940 părintele Ilarion Felea va participa la sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, rostind o predică intitulată „Încercarea credinței ca foc curățitor de păcate", în cadrul Deniei (Utreniei) de la ora 21[15]. Scopul pelerinajului din anul 1940 era „întărirea și mângâierea în aceste zile de încercare prin care trecem", ținând cont de nefastele evenimente politice și sociale prin care a trecu țara noastră. Cu toate acestea a fost estimat un număr de 4.500 de pelerini[16].

Pelerinajul din anul 1941 s-a petrecut „sub zodia războiului", potrivit cuvintelor episcopului Andrei Magieru, având ca și scop „biruința credinciosului asupra vrăjmașilor săi văzuți și nevăzuți". Deși numărul pelerinilor a fost mult mai mic comparativ cu anii precedenți, programul s-a desfășurat după aceeași rânduială îndătinată. Din programul amplului pelerinaj prilejuit de Adormirea Maicii Domnului, a făcut parte și predi-

[12] [Raportor], „Pelerinajele la Mănăstirea Hodoș-Bodrog, în *BȘ*, anul LXII (1938), nr. 37, p. 315 și Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 212.

[13] Sfântul Preot Mucenic Ilarionn Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 213.

[14] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 229.

[15] [Redacția], „Programul misiunilor religioase organizate la Sf. Mănăstire Hodoș-Bodrog în anul 1940", în *BȘ*, anul LXIV (1949), nr. 31, p. 257 și Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 262.

[16] Prot. Caius Turicu, „Mănăstirea – școală misionară. Serbările hramului de la Bodrog", în *BȘ*, anul LXIV (1940), nr. 34, pp. 284-285.

ca părintelui Ilarion Felea, intitulată „Biserica și darurile ei", și susținută la Denia (Utrenia) de la ora 21[17].

În anul 1942 părintele Ilarion Felea participă la pelerinajul organizat la Schitul Feredeu, rostind predica de la Taina Sfântului Maslu, oficiat la ora 12, îndată după Sfânta Liturghie, din data de 14 septembrie. Predica s-a intitulat „Despre puterea credinței mântuitoare". În acest an s-a inaugurat pelerinajul la Schitul Feredeu, cu prilejul sărbătorii Înălțării Sfintei Cruci. Deși a fost primul pelerinaj, numărul credincioșilor a depășit cifra de o mie, săvârșindu-se și acolo „Drumul Crucii" și celelalte slujbe îndătinate la pelerinajele deja existente în eparhia Aradului. Pelerinajele anului 1942 s-au desfășurat sub motto-ul „Creștinul renăscut în luptă cu dușmanii Bisericii"[18].

La sărbătoarea Schimbării la față, din anul 1943, părintele Ilarion Felea va participa la slujbele oficiate cu acest prilej la Mănăstirea Hodoș-Bodrog și va rosti o predică, iar la „Drumul Crucii", rostește cuvântări la ultimele patru popasuri despre: Răstignire, Iisus pe cruce (cele cinci răni și șapte cuvinte), Luarea de pe Cruce (Iosif „a îndrăznit" pentru Hristos) și Prohodul Domnului (Hristos e viu; El e învierea noastră). La pelerinajul din acest an au participat un număr mare de credincioși, dar și intelectuali din Arad, amintind pe d-na Maria Botiș, Dr. Octavian Lupaș, primarul Aradului și Dr. Vasile Lazăr, secretarul general al Primăriei Arad, scopul declarat la pelerinajului fiind „mulțumire Atotputernicului pentru darurile materiale și agonisirea harului sfințitor de viață, creștinească"[19].

Tot legat de misiunea și pastorația părintelui Ilarion Felea, menționăm

[17] [Redacția], „Programul misiunilor religioase organizate la Sf. Mănăstire Hodoș-Bodrog în anul 1941", în *BȘ*, anul LXV (1941), nr. 30, p. 241; Gheorghe Lițiu, „Informații. Pelerinajul de la Sf. Mănăstire Hodoș-Bodrog", în *BȘ*, anul LXV (1941), nr. 34, pp. 282-283 și Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 262.

[18] [Redacția], „Programul misiunilor religioase organizate la Sf. mănăstire H.-Bodrog și schitul Sf. Gheorghe Feredeu în anul 1942", în *BȘ*, anul LXVI (1942), nr. 31, p. 260; [Redacția], „Informații. Pelerinajele la schitul Sf. Gheorghe", în *BȘ*, anul LXVI (1942), nr. 38, p. 316 și Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 276.

[19] [Redacția], „Programul misiunilor religioase organizate la Sf. Mănăstire H.-Bodrog și schitul Sf. Gheorghe Feredeu în anul 1943", în *BȘ*, anul LXVII (1943), nr. 31, p. 249; [Redacția], „Informații. Misiunile de la Schimbarea la față", în *BȘ*, anul LXVII (1943), nr. 33, p. 271 și Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, pp. 283-284.

năm prezența sa la „Săptămâna de retragere", desfășurată la Mănăstirea Hodoș-Bodrog, în perioada 7-12 august 1947, pentru preoții misionari din eparhie. Programul acestei săptămâni a fost alcătuit și s-a desfășurat sub directa conducere a episcopului Andrei Magieru, având ca formatori pe Pr. Dr. Ilarion V. Felea, rectorul Academiei Teologie din Arad, Pr. Dr. Petru Deheleanu și Pr. Demian Tudor. La acest program au participat 22 de preoți misionari, deschizându-se cu un Tedeum, oficiat de părintele Ilarion Felea, la finalul căruia episcopul Andrei a ținut un cuvânt de binecuvântare la deschiderea „săptămânii spirituale". A urmat apoi mărturisirea tuturor participanților, iar seara la orele 8:30 s-a slujit Utrenia.

Programul zilnic a fost următorul: ora 5:30 dimineața, scularea; ora 6:00 Sf. Liturghie cu cetirea în fața altarului a rugăciunilor pentru Sfânta Cuminecătură; împărtășirea tuturor preoților în frunte cu Părintele Episcop și profesorii; rostirea rugăciunilor de după Sfânta Cuminecătură; predica despre „Jertfa Mântuitorului"; orele 5-13, cursuri; ora 13, masa. Între orele 14-16 cursuri practice în împletitul coșurilor și albinărit; ora 16:00, Vecernia cu predica despre „Jertfa Mântuitorului"; orele 17-19. lectură din tratatul *Despre preoție*, al Sfântului Ioan Gură de Aur cu comentarii din partea Episcop Andrei; ora 19:00, cina; ora 20:30, slujba Utreniei cu predica despre „Judecata din urmă"; ora 22:00, culcarea. Sfintele slujbe precum și predicile au fost slujite și ținute pe rând de preoții misionari. Fiecare misionar a slujit o sfântă slujbă, în cadrul căreia a și predicat. La finea acestora urma critica.

În cadrul acestor cursuri de perfecționare, părintele Ilarion Felea a susținut următoarele prelegeri: Despre viața duhovnicească, Cărțile duhovnicești, Educația duhovnicească, Mistica liturgică. Se poate observa, din aceste titluri, conținutul duhovnicesc al prelegerilor, preferința lui pentru o teologie filocalică și patristică, capabilă să formeze și să educe caracterul și viața unui preot[20].

În anul 1948 părintele Ilarion va participa la pelerinajul din 14-15 august, spovedind aproape trei ore, pelerinii veniți la sfânta mănăstire, iar la „Drumul Crucii" rostind trei cuvântări, la popasurile VIII, IX și X: „Despre darul lacrimilor", „Despre îndelunga răbdare" și „Despre împăr-

[20] [Redacția], „Informații. Săptămâna de retragere", în *BȘ*, anul LXXI (1947), nr. 35-36, pp. 259-260 și Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 309.

țirea hainelor lui Iisus (fiecare om poartă o cămașă curată, mânjită sau ruptă)”[21].

La pelerinajele din anul 1950 părintele Ilarion va participa activ. La cel din 5-6 august va sluji la Utrenie și la Sfântul Maslu, iar la „Drumul Crucii” va rosti șapte meditații, la ultimele șapte popasuri: „Darul lacrimilor”, „Răutatea păcatului”, „Dezbrăcarea de omul cel vechi”, „Răstignirea-jertfa”, „Cele șapte cuvinte de pe cruce”, „Prețul sufletului” și „Viața dincolo de moarte”. La liturghia din ziua praznicului va sluji și va rosti cuvântul de învățătură „La munți, suflete, să ne ridicăm...”. La pelerinajul din 14-15 august va sluji la Taina Sfântului Maslu și la „Drumul Crucii”, unde va rost a doua parte a meditațiilor, la ultimele șapte popasuri[22].

Potrivit însemnărilor sale din jurnal, și în anul 1951 participă la pelerinajul din 14-15 august, de la Mănăstirea Hodoș-Bodrog. În ziua de 14 august va sluji liturghia de dimineață, cu predica despre „Rostul și folosul pelerinajelor”, apoi Taina Sfântului Maslu și „Drumul Crucii”, iar în ziua de 15 august, slujește la liturghia de sărbătoare[23].

Tot în anul 1951, la data de 16 decembrie, participă la instalarea starețului Iulian Nicoară, alături de episcopul Andrei Magieru și de vicarul eparhial pr. Gheorghe Lițiu. Cu acest prilej rostește o cuvântare intitulată „Munca manuală în pravilele monahale”[24].

Praznicul Adormirii Maicii Domnului din anul 1953 îl găsește pe părintele Ilarion Felea angajat în obișnuitul pelerinaj, prilejuit de această sărbătoare. Astfel, în ziua de 14 august slujește „Drumul Crucii” și Privegherea cu predica despre „Înnoirea prin Sfintele Taine a Pocăinței și Împărtășirii”[25].

Ultima consemnare găsită în jurnalul său, legată de participarea la pelerinajul din 14-15 august, o găsim în anul 1956, unde consemnează prezența sa la „Drumul Crucii” și cuvântările rostite cu acest prilej, la ultimele șase popasuri: „Dezbrăcarea”, „Jertfa de Răscumpărare”, „Cele trei mame”, „Iertarea vrăjmașilor și mântuirea păcătoșilor”, „Prietenii și dușmanii lui Iisus”, „Biserica continuă lucrarea lui Iisus”[26].

[21] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 319.
[22] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 327.
[23] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 336.
[24] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 340.
[25] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 371.
[26] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 423.

Din această succintă prezentare vedem implicare Sfântului părinte Ilarion în viața misionară a eparhiei și a mănăstirilor din eparhie. Zelul său misionar, dar și pregătirea teologică de excepție fac ca prezența sa la marile pelerinaje din perioada interbelică, mai ales cele desfășurate la Sfânta Mănăstire Hodoș-Bodrog, să fie indispensabilă, dar și de mare rezonanță. Dificultățile materiale și criza spirituală prin care treceau românii în acea perioadă, cauzate, în special, de război și fenomenul sectar au determinat o afluență extrem de numeroasă la pelerinajele organizate de Episcopia Aradului, la mănăstirile din eparhie. Ori, prezența unui număr atât de mare de credincioși era un prilej unic de întărire a credinței, de fortificare a elementului național românesc, de primenire sufletească și nu în ultimul rând de întărire și de încurajare pentru oamenii de rând, care traversau acele vremuri dificile și care vedeau în Biserică singurul sprijin și singura mângâiere. Faptul că, de mai multe ori, vine pe jos cu credincioșii săi în pelerinajele de la Mănăstirea Hodoș-Bodrog, arată nu numai atașamentul său față de păstoriți, dar și jertfa la care era dispus, exemplul propriu în formarea și educarea enoriașilor.

3. Relația sfântului părinte Ilarion Felea cu mănăstirile

Părintele Ilarion Felea dezvoltă o frumoasă legătura și cu Mănăstirea Arad-Gai, prin misiunile și slujirea de acolo. Cu data de 1 octombrie 1955, este numit duhovnic provizoriu al acestui așezământ monahal, odată cu redeschiderea mănăstirii și noua ei organizare, sub stăreția maicii Patricia Codău. Părintele va susține o serie de cuvântări duhovnicești pentru obștea de aici, dintre care amintim: „Viața îngerească și viața în Hristos", „Fecioria trupului și a sufletului", „Smerenia", „Cum ne putem însuși smerenia", „Mândria și urmările ei", „Pregătirea pentru spovedanie", „Purtarea după spovedanie", „Despre viața duhovnicească"[27].

Tot în anul în care Mănăstirea Arad-Gai a fost redeschisă, părintele va participa la haramul mănăstirii din 1 septembrie, slujind Sfânta Liturghie în sobor și rostind predica intitulată „Sfântul Simeon Stâlpnicul, patron al Mănăstirii din Gai"[28]. În următorul an, 1956, părintele Ilarion va sluji, la fel ca anul trecu, Sfânta Liturghie în sobor de șase preoți și doi diaconi

[27] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, pp. 408-412.
[28] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 407.

și va rosti predica „Anul Nou, Sfântul Simeon Stâlpnicul și hramul mănăstirii”[29].

Tot în cadrul aceleași mănăstiri, alături de alți preoți de frunte ai eparhiei, Petru Deheleanu, Demian Tudor, Octavian Lipovan, va susține mai multe cursuri la școala monahală înființată de maica Patricia Codău[30]. În cadrul acestei școli, în anul 1957, este invitat pentru cursuri și conferințe duhovnicești, părintele Cleopa Ilie[31].

În data de 10 septembrie 1956, împreună cu părintele Demian Tudor, vizitează Mănăstirea Prislop, unde întâlnește pe părintele Arsenie Boca și pe maica stareță Zamfira, rămânând acolo peste noapte. Asistă la Vecernie, la Sfânta Liturghie, vizitează atelierele mănăstirii și se închină la peștera Sfântul Ioan. Rămâne cu o puternică impresie duhovnicească, după cum notează în jurnalul său[32]. Cu siguranță că a purtat discuții cu sfântul părinte Arsenie, aceste detalii nefiind specificate în jurnal. De remarcat încă, că această vizită a fost făcut în timpul cât a fost duhovnic la Mănăstirea Gai, probabil căutând o povățuire duhovnicească de la un ieromonah, duhovnic și el la o obște monahală de maici.

În perioada 19-21 mai 1951, părintele Ilarion, alături de pr. Gheorghe Lițiu și diac. Teodor Babuția, va face o misiune la Schitul Cioara, din partea Episcopiei Aradului, la invitația preotului Constantin Oancea, cel care a reînviat mănăstirea ctitorită de Sf. Cuv. Mărturisitor Sofronie, cu prilejul hramului, 21 mai, Sfinții Împărați Constantin și mama sa Elena. În seara zilei de 19 mai va oficia Vecernia. În ziua de 20 mai, dimineața, va oficia în sobor Sfânta Liturghie, rostind predica „Paza simțurilor”, iar seara Vecernia. Remarcăm caracterul filocalic al predicii inspirat din celebra scriere a Sfântului Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțuri*. În ziua hramului va oficia „Drumul Crucii”, împreună cu părintele Gheorghe Lițiu și va rosti ultimele șapte meditații. Apoi, Sfânta Liturghie în sobor și predica cu titlul „Despre viața veșnică”. În după-masa zilei de 21 mai, va oficia Agheasma mică și Taina Sfântului Maslu, împreună cu ceilalți slujitori prezenți la hramul schitului[33].

[29] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 424.

[30] Nicolae M. Tang, „Monks-Confessors of the Arad Diocese during the Communist Regime”, în *Teologia*, anul XXI (2017), vol. 73, nr. 4, pp. 98-99.

[31] Gherasim Putneanul, „O școală monahală din trecut, de nivel academic”, în *BȘ*, anul IV (1995), serie nouă, nr. 5, p. 1.

[32] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 425.

[33] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, pp. 333-334.

Același tip de misiune se va repeta și în anul 1954, pentru hramul schitului din ziua de 21 mai. De această dată părintele Ilarion Felea va merge împreună cu Protos. Dr. Vasile Ciobanu, starețul Sfintei Mănăstiri Hodoș-Bodrog[34], și vor rămâne din 20 până în 23 mai. În ziua sărbătorii va sluji Sfânta Liturghie în sobor, apoi Agheasma și Sfântul Maslu, rostind predica „Răsplata oamenilor și a lui Dumnezeu". În dimineața zile de 23 mai slujește Utrenia și Sfânta Liturghie, cu predica despre „Lucrarea Duhului lui Dumnezeu (Dumnezeu e Duh), apoi sfințirea unei Cruci și meditația despre „Drumul Crucii (cu icoanele)"[35].

4. Concluzii

Impresionanta misiune desfășurată de Sfântul Ilarion Felea în cadrul pelerinajelor de la mănăstirile Eparhiei Aradului, dar și diversele misiuni în cadrul acelorași așezăminte monastice descoperă percepția sa autentică legată de rolul mănăstirii în viața Bisericii, influența duhovnicească benefică și ziditoare asupra credincioșilor, rolul monahismului în pastorația și misiunea Bisericii. Privind numeroasele predici și meditații rostite la aceste pelerinaje sau misiuni, nu putem să nu rămânem profund mișcați de zelul misionar al părintelui Ilarion Felea și de pregătirea continuă și neobosită în elaborarea și rostirea lor. Dacă am face doar inventarul acestor predici și meditații am putea observa cât timp acorda părintele Ilarion slujirii sale preoțești, neuitând să adăugăm și celelalte multe misiuni și activități de la amvon și catedră.

În timpul misiunilor sale la mănăstirile arădene, în perioada anilor 1931-1956, părintele Ilarion a intrat în contact cu mai mulți stareți ai Mănăstirii Hodoș-Bodrog, precum și cu alți monahi sau monahii, cu nume de rezonanță pentru perioada interbelică, cum ar fi: Policarp Morușca, Ieronim Balintoni, Ștefan Lucaciu, Alipie Bender, Ilarion Iova, Iulian Nicoară, Dr. Vasile Ciobanu, Isaia Simpliceanu, Dimitrie Mamina, Arsenie

[34] Vezi Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae M. Tang, „Dr. Vasile Virgil Ciobanu (1876-1965), slujitor al Bisericii și al Neamului", în *Episcopia Caransebeșului – 160 de ani de mărturisire și trăire a credinței. O aniversare în lumina Centenarului Patriarhiei Române*, Simpozion Internațional, Caransebeș, 28-29 aprilie 2025, coord.: arhim. lect. dr. Casian Rușeț, Editura Universității „Aurel Vlaicu" din Arad; Editura Episcopiei Caransebeșului, Arad-Caransebeș, 2025, pp. 103-114.

[35] Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 384.

Boca, Benedict Ghiuș, monahia Patricia Codău, monahia Zamfira, monahia Teodosia Lațcu și alții. Toate aceste figuri ale monahismului românesc au întărit conștiința părintelui Ilarion asupra rolului monahismului pe care îl poate juca și viața Bisericii, în renașterea și revigorarea vieții autentice creștine. Titlurile predicilor și meditațiilor rostite în mediul monahal stau ca mărturie în acest sens.

„Contactul cu mănăstirea aprofundează viziunea duhovnicească a preotului Felea în îndrumarea zilnică a credincioșilor săi. Nu confundă parohia cu mănăstirea, nici mănăstirea cu parohia în ceea ce privește programul liturgic și lucrarea pastoral-duhovnicească. Și parohia și mănăstirea le ține împreună, însă fiecare cu specificul ei, oferindu-le credincioșilor un model echilibrat de viețuire creștină."[36]

[36] C. Ioja, *Ilarion V. Felea (1903-1961)*, p. 104.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 234-239

STEMA EPISCOPIEI ARADULUI REPREZENTATĂ PE PARACLISUL DE VARĂ AL MĂNĂSTIRII HODOȘ-BODROG. DATE NOI

Dr. Augustin Mureșan
Complexul Muzeal Arad
Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae M. Tang
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad

Abstract
The coat of arms of the Arad episcopate is represented on the summer chapel from Hodoș-Bodrog monastery in round medallions interspered with medallions of the some form and size including a cross. The coat of arms in the medallions appears like this: in a shield a religious construction supported by two lions sitting opposite each othel. In the lower part, in a smaller shield, there is a heraldic bird (the Transylvanian Eagle). All under a pavilion supported by the episcopal mitre, flanked by the insignia of the episcopate, the crutch on the right and the cross on the left, emerging from under the mantle.

Keywords
Arad episcopate, coat of arms, Hodoș-Bodrog, monastery, summer chapel

1. Preliminarii

Stemele și sigiliile persoanelor și instituțiilor religioase fac parte dintre cele mai valoroase izvoare istorice. Studierea lor din punct de vedere al conținutului reprezentării ne îngăduie cunoașterea în ansamblu al convingerilor și credințelor diferitelor generații.

Deși cele mai multe însemne heraldice ecleziastice au în reprezentare înfățișați sfinți, scene religioase sau edificii reprezentative, uneori în compozițiile de această factură se pot observa ideile laice și talentul artistic, caracteristice epocii respective, cu ajutorul cărora deslușim fenomene istorice prin care posesorii au voit să se individualizeze în ochii contemporanilor și generațiilor ce au urmat.

În acest sens, în primul caz, stemele și sigiliile ecleziastice reprezintă diferite construcții religioase, uneori vechi și valoroase pentru studierea evoluției arhitecturii, iar altele, înfățișează sfinți patroni sau scene biblice în legătură cu hramul instituției religioase respective, redau aspecte ale dezvoltării artei creștine. În cel de-al doilea caz, în aceste compoziții heraldice, cei drept mai rar, se află incluse și elemente cu caracter laic. Toate aceste steme ecleziastice au fost elaborate pentru instituțiile religioase în conformitate cu organizarea Bisericii Ortodoxe Române, la acea dată.

2. Descrierea stemei

Între stemele ecleziastice ce conțin în compoziție pe lângă reprezentări religioase, figuri heraldice de altă factură se află și stema Episcopiei Aradului folosită în perioada interbelică[1].

Stema este reprezentată și pe edificiul Paraclisului de vară cu hramul

[1] Această stemă a Episcopiei Aradului este cea mai veche cunoscută până în prezent. Nu cunoaștem actul prin care stema a fost aprobată. Se cunoaște că între 1927-1936 Comisiunea Consultativă Heraldică fixa stemele mitropoliilor și episcopiilor ortodoxe ale României unificate, vezi Arhivele Naționale ale României, *Fond Comisiunea Consultativă Heraldică*, dosar 87/1928; Biblioteca Academiei Române, mss. Arhiva I.C. Filitti, pp. 4-6 și pp. 26-27 și legile pentru fixarea stemelor mitropoliilor și episcopiilor țării, publicate în „Monitorul Oficial", nr. 142 din 30 iunie 1930, p. 4836 și „Monitorul Oficial" nr. 249 din 26 octombrie 1936, p. 8816; Drăgan-George Basarabă, „Activitatea Comisiei Consultative Heraldice reflectată în presa vremii", în *Revista Arhivelor*, anul XCVII (2020), nr. 1-2, pp. 47-94.

„Adormirea Maicii Domnului" al Mănăstirii Hodoș-Bodrog[2]. În paginile ce urmează ne vom referi la această stemă ecleziastică. Ea este reprezentată multiplicată în partea superioară a clădirii Paraclisului de vară, în medalioane rotunde cu marginea decorativ șnurată, incluzând simboluri în basorelief, așezate două câte două de culoare maro, intercalate de alte două medalioane cu elemente duble decorative de același fel, de aceeași formă, mărime și culoare incluzând o cruce[3]. Toate medalioanele au diametrele de cca. 1 m.

Stema Episcopiei Aradului din aceste medalioane are următoarea înfățișare: într-un scut mare în formă de măr, având pe flancuri două modilioane (de tip cartuș), se află o construcție religioasă, cu două turle în profil spre dreapta (în realitate biserica avea un turn)[4], susținută de doi lei rampanți și afrontați. Scutul este timbrat de un heruvim. În partea inferioară într-un scut oval-orizontal mai mic flancat tot cu două modilioane, se află o pasăre heraldică, cu aripile deschise, orientată spre dextra[5]. Întreaga compoziție este adăpostită sub un pavilion (mantou), căptușit cu hermină dotat cu franjuri, prins, în partea de sus cu o mitră

[2] Vezi Augustin Mureșan, Ioan Popovici, „Stema Episcopiei Aradului pe Paraclisul de vară al Mănăstirii Hodoș-Bodrog", în *Analele Aradului*, anul III (2017), nr. 3, pp 241-247. Paraclisul de vară cu hramul „Adormirea Maicii Domnului" al Mănăstirii Hodoș-Bodrog a fost construit în anul 1935, sub păstorirea episcopului Grigore Comșa și a starețului Policarp Morușca. La demisolul acestui edificiu a fost amenajată Cripta episcopală (Eugen Arădeanul, Lucian Emandi, Teodor Bodogae, *Mănăstirea Hodoș-Bodrog*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1980). O reproducere a edificiului acestui paraclis, vezi și la I. Suciu, R. Constantinescu, *Documente privitoare la Istoria Mitropoliei Banatului,* vol. I, Editura Mitropoliei Timișoarei, Timișoara, 1980, p. VII; Arhim. Nestor Iovan, *Sfânta Mănăstire Hodoș-Bodrog. Scurt istoric*, Arad, 2003, p. 15, fig. 13; Marius Oprea, Adriana Scărlătescu, *Mănăstirea Hodoș-Bodrog, restaurarea picturii murale. Documentație științifică*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2012, p. 18. Considerăm că existența Criptei episcopale de la demisolul paraclisului a condus la reprezentarea în partea superioară a acestuia a medalioanelor cu stema Episcopiei Aradului și a medalioanelor cu crucea.

[3] Stema în medalioane cu figuri heraldice în relief este realizată dintr-un material pentru zidărie care a fost aplicat pe frontispiciul Paraclisului de vară și pe părțile laterale ale acestuia.

[4] Vezi o descriere a acestei biserici la Pr. dr. Pavel Vesa, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2006, p. 567.

[5] În studiul nostru, elaborat cu colegul Ioan Popovici, am crezut că în scutul mic ar fi fost reprezentat corbul cu inel în cioc, dar acum când au apărut izvoare documentare ilustrând această stemă, se vede clar că pasărea heraldică nu ține inel în cioc, vezi A. Mureșan, I. Popovici, „Stema Episcopiei Aradului pe Paraclisul de vară...", p. 245.

episcopală, flancată de însemnele episcopatului, cârja, în dreapta și crucea, în stânga, încrucișate, care ies oblic de sub umerii mantoului.

Majoritatea elementelor descrise mai sus, atestă în limbaj heraldic apartenența acestui însemn heraldic la instituția menționată: construcția ecleziastică din centru reprezintă vechea clădire a bisericii catedrale episcopale, edificată pe la anul 1814 și demolată în 1861[6]. Mitra, cârja și crucea scot în evidență rangul acestei instituții și caracterul său religios, iar cei doi lei, preluați din armele Comitatului Arad, exprimă faptul că autoritatea posesoare a stemei se afla pe teritoriul acestei unități administrativ-teritoriale. Dacă sensul acestor elemente nu poate fi pus în discuție, semnificația păsării heraldice din scutul mic necesită o profundă reflecție.

Ne întrebăm ce reprezintă acest simbol heraldic? După opinia noastră pasărea heraldică este acvila, stema Transilvaniei (variantă). S-a considerat că pentru a încerca să descifrăm semnificația acestui simbol heraldic este necesar, pe de o parte să privim retrospectiv istoria acestei instituții a bisericii[7], iar pe de alta să evidențiem locul pe care-l ocupă acest simbol în heraldica românească. Interesantă este aici reprezentarea acestei păsări heraldice, poziție destul de puțin uzitată pentru stema Transilvaniei, și faptul că aceasta nu este însoțită de soare și lună (semilună). Includerea acestei variante de stemă a Transilvaniei în scutul din partea inferioară ne arată că Episcopia Aradului la acea dată se afla sub jurisdicția Mitropoliei Ortodoxe Române a Transilvaniei cu sediul la Sibiu.

3. Uzanțe ale stemei și evoluție

Această stemă ecleziastică a fost reprodusă pe diferite documente: în

[6] Despre bisericile catedrale vechi ale Aradului, vezi Gheorghe Lițiu, „Începuturile Catedralei din Arad", în *Mitropolia Banatului*, an XVIII (1968), nr. 1-3, pp. 84-94; Horia Medeleanu, „Catedrala Aradului în veacul al XVIII-lea", în *Mitropolia Banatului*, anul XXXIII (1983), nr. 7-8, pp. 447-459; Gheorghe Lanevschi, „Repertoriul monumentelor religioase de pe cursul inferior al Mureșului", în *Ziridava*, XI, 1979, p. 1007; Pr. dr. Pavel Vesa, *Episcopia Aradului...*, pp. 566-569; Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja, Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae M. Tang, *Catedrala Ortodoxă Veche – centru spiritual-liturgic și misionar-cultural al Aradului*, ediția a 2-a, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2019.

[7] Pentru detalii, vezi Pavel Vesa, *Episcopia Aradului...*, pp. 566-569.

antetul unor scrisori ale episcopilor[8], acte emise de episcopie[9], școlare[10] (diplome de capacitate preoțească)[11], pe sigilii ș. a.

Stema de care ne ocupăm a fost folosită de instituția ecleziastică arădeană până în anul 1948. Apoi, însemnul heraldic al Episcopiei Aradului cunoaște importante modificări, atât în ceea ce privește forma scutului mare, a reprezentării construcției religioase, cât și a înfățișării păsării heraldice din scutul mic. Astfel, edificiul din scutul mare, redă biserica catedrală a Aradului construită în anii 1861-1870 (cu două turnuri înalte și o ușă văzută din față), iar scutul mic corbul cu inel în cioc[12], simbol al familiei Hunedoreștilor. De asemenea, animalele heraldice nu au mai fost redate în scut susținând edificiul religios, ci în afara scutului. După ce ținuse înainte de Marea Unire din 1918, de Episcopia apoi Mitropolia Ortodoxă de la Sibiu, situație menținută și după 1 Decembrie 1918, după cel de-Al Doilea Război Mondial, în urma hotărârii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, de la 1 aprilie 1949, județul Hunedoara a fost scos de sub jurisdicția Arhiepiscopiei Sibiului din Mitropolia Transilvaniei, Crișanei și Maramureșului și integrat în Episcopia Aradului, Ieno-

[8] A se vedea, de exemplu, această stemă imprimată în antetul scrisorii episcopului Grigore Comșa din 5 septembrie 1934. Sub stemă cu litere majuscule textul: SF[ÂNTA]. EPISCOPIE A ARADULUI CABINETUL EPISCOPULUI.

[9] Această stemă se află reprezentată în acest mod și în antetul unor acte emise de Consiliul Eparhial al Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului.

[10] Cea mai veche reprezentare cunoscută a acestei steme se află în emblema unui sigiliu imprimat pe un testimoniu din 1922, vezi Augustin Mureșan, „O stemă a Episcopiei Aradului pe un testimoniu din anul 1922", https://uzpr.ro/09/12/2025/o-stema-a-episcopiei-aradului-pe-un-testimoniu-din-anul-1922, accesat la 19.03.2026.

[11] Vezi, de exemplu, această stemă folosită ca antet și sigiliu de autentificare a diplomei de capacitate preoțească acordată candidatului la preoție Ioan Ageu, 26 iunie 1940 (Adina Bumb, „Preot profesor Ioan Ageu – o biografie rezumativă", în *Studia Theologica et Historica Aradensia*, anul VI (2024), nr. 6, fig. de la p. 231).

[12] Vezi Maria Dogaru, „Un izvor istoric inedit: stema Episcopiei Aradului", în *Biserica Ortodoxă Română*, XCIX (1981), nr. 3-4, pp. 357-361; Protopop Iov Orădan, „Un izvor istoric inedit: stema Episcopiei Aradului" (recenzie), în *Astra arădeană*, nr. 1, 2002, p. 6; Augustin Mureșan, „Stema Episcopiei Aradului reprezentată color pe clădirea sediului eparhial", în *Crisia*, anul LI (2021) pp.177-184; Dr. Augustin Mureșan, Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae M. Tang, „Stema Episcopiei Aradului, Ienopolei și Hălmgiului, reprezentată pe un vitraliu din Reședința episcopală", în *Studia Theologica et Historica Aradensia*, anul VI (2024), nr. 6, pp.139-145.

polei și Hălmagiului[13]. Această modificare din punct de vedere administrativ-bisericesc survenea în urma Adunării de al Cluj, din 1 octombrie 1948, când Biserica Greco-catolică a fost înglobată, de către statul comunist, în Biserica Ortodoxă Română, toate eparhiile unite fiind desființate, printre acestea și Vicariatul greco-catolic al județului Hunedoara din orașul Hațeg[14].

În ceea ce privește semnificația celor două elemente principale ale stemei, biserica și corbul, aceasta ar fi următoarea: biserica este catedrala episcopală din Arad construită în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, reprezintă faptul că sediul Episcopiei Aradului se afla în municipiul Arad, iar corbul cu inel în cioc desemnează județul Hunedoara, ținut stăpânit odinioară de Iancu de Hunedoara, ca făcând parte integrantă din această episcopie[15].

[13] Mircea Păcurariu, „Istoria vieții bisericești a românilor hunedoreni", în Mircea Păcurariu (coord.), *Episcopia Aradului. Istorie. Via*ță culturală. Monumente de artă, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1989, pp. 81-107.

[14] Mircea Păcurariu, „Istoria vieții bisericești a românilor hunedoreni", p. 107.

[15] Titus Dorin Tripa, „Reprezentări heraldice conținând simbolul Corvinești*lor*", în *Sargeția, Acta Musei Devensis*, anul XXVIII-XXIX (1999-2000), p. 490.

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 240-274

DIMENSIUNEA COSMICĂ A BISERICII ÎN GÂNDIREA PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE

Drd. Marian Mihăilescu
Școala Doctorală Interdisciplinară
Universitatea „Aurel Vlaicu" Arad

Abstract
This study examines the cosmic dimension of the Church and its relation to the Logos in the thought of Father Dumitru Stăniloae. It explores the Church as the iconic expression of creation and humanity, both called to transfiguration in Christ. Particular attention is given to the ontological unity of Church, cosmos, and the human person, as manifested in the liturgical life of the Church, where creation's vocation becomes consciously and sacramentally expressed. The study presents the Church not merely as a liturgical space, but as a transformative presence within creation through the working of the incarnate Logos and the Holy Spirit. It also analyzes the modes of divine presence, the priestly vocation of humanity, and the symbolic meaning of ecclesial architecture. In this perspective, altar and nave, clergy and laity, converge in the vision of Christ Pantocrator as the visible summit of His universal work. Ultimately, the study argues that all creation is called to unity in Christ, in the love of the Trinity, through and within the Church.

Keywords
Logos, Church, Cosmic Liturgy, Creation, Stăniloae, Trinity

1. Introducere

În teologia Părintelui Dumitru Stăniloae, raportul dintre Logos, Biserică și creație deschide o perspectivă amplă asupra vocației omului și a cosmosului. Biserica se arată ca realitate vie a comuniunii cu Dumnezeu, în care umanitatea și creația sunt chemate la transfigurare prin Hristos, în Duhul Sfânt. În acest cadru, eclesiologia primește o deschidere cosmologică și antropologică, iar lumea creată este înțeleasă în orizontul împlinirii ei liturgice și eshatologice.

Studiul de față urmărește modul în care Părintele Dumitru Stăniloae dezvoltă tema dimensiunii cosmice a Bisericii, în continuitate cu viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul. Cercetarea are în vedere sensul locașului bisericesc ca expresie iconică a creației și a omului, unitatea dintre realitatea eclesială, cosmos și persoana umană, precum și lucrarea transfiguratoare a Bisericii în lume.

Miza cercetării constă în evidențierea faptului că Biserica, în gândirea stăniloiană, are o deschidere cosmică și antropologică întemeiată în prezența Logosului întrupat și în lucrarea Duhului Sfânt. Creația își descoperă sensul deplin în mișcarea spre Dumnezeu, iar omul este chemat să asume conștient această orientare prin viața liturgică, prin comuniune și prin participarea la lucrarea de transfigurare a lumii.

2. Repere metodologice

Cercetarea de față are un caracter teologic-sistematic și hermeneutic, urmărind modul în care Părintele Dumitru Stăniloae dezvoltă tema dimensiunii cosmice a Bisericii în relație cu teologia Logosului, vocația omului și sensul liturgic al creației. Analiza pornește de la scrierile sale consacrate spiritualității liturgice, eclesiologiei și raportului dintre Dumnezeu, om și cosmos, având în vedere înțelegerea Bisericii ca realitate teandrică, eclesială și cosmică, orientată spre transfigurarea creației în Hristos.

Metoda de lucru îmbină analiza conceptuală cu interpretarea teologică. Sunt urmărite câteva concepte centrale: Logos, creație, Biserică, liturghie cosmică, transfigurare, comuniune și participare. Acestea sunt analizate în raport cu viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, așa cum este receptată și valorificată de Părintele Dumitru Stăniloae. Studiul pro-

pune o cercetare focalizată asupra felului în care Biserica apare ca spațiu al actualizării vocației cosmice și umane.

Demersul are și o dimensiune de receptare teologică, deoarece urmărește continuitatea dintre gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul și interpretarea oferită de Părintele Dumitru Stăniloae. Accentul cade pe modul în care perspectiva patristică asupra cosmosului și a omului ca realități chemate la transfigurare este integrată într-o viziune eclesiologică, liturgică și antropologică.

Prin această abordare, studiul evidențiază contribuția Părintelui Dumitru Stăniloae la înțelegerea Bisericii ca realitate deschisă spre întreaga creație. Biserica este analizată ca loc al prezenței lui Hristos, al lucrării Duhului Sfânt și al înaintării creației spre comuniunea cu Dumnezeu. În acest cadru, sensul creației devine conștient, liturgic și orientat spre împlinirea în iubirea Sfintei Treimi.

3. Locașul bisericesc – chip al creației și al omului

În teologia părintelui Stăniloae, locașul bisericesc exprimă într-o formă văzută vocația de comuniune a omului și a creației. El concentrează sensul liturgic al lumii și orientarea ei spre Dumnezeu. În această perspectivă, părintele Stăniloae, în dialog cu teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, clarifică următorul aspect:

> „Ideea că locașul bisericesc este chip al creațiunii cosmice și al omului, ca biserici în devenire posibilă, a fost afirmată în mod hotărât de Sfântul Maxim Mărturisitorul”[1].

[1] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă,* Ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 21. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că locașul bisericesc este chip al creațiunii cosmice și al omului, amândouă fiind chemate la o devenire eclesială. În această perspectivă, Biserica exprimă sensul liturgic al creației și vocația omului de a înainta spre comuniunea cu Dumnezeu. A se vedea Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Mystagogia, cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii”, în: *Revista Teologică*, XXXIV (1944), 3-4, p. 172; Preot Dumitru Stăniloae, „Comentariile la *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul”, în vol. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, traducere, introducere și note de Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Pr. Alexandru Atanase Barna, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017, p. 167; Pr. prof. dr. Ioan Ică, „Modurile prezenței

Prin această afirmație, părintele Stăniloae pune în lumină corespondența profundă dintre Biserică, om și creație. Locașul bisericesc apare ca imagine concentrată a cosmosului chemat la transfigurare și a omului chemat la îndumnezeire. În el se face văzută mișcarea creației spre comuniunea cu Dumnezeu, precum și vocația omului de a aduna lumea în slăvire. Sensul eclesial al creației primește astfel expresie concretă, liturgică și simbolică. Locașul bisericesc devine spațiul în care această chemare comună capătă formă sacramentală, direcție duhovnicească și deschidere eshatologică[2].

4. Structura unitară a realităților eclesiale

În viziunea părintelui Stăniloae, locașul bisericesc, creațiunea cosmică și omul se află într-o legătură interioară, întemeiată în orientarea lor comună spre Dumnezeu. Fiecare dintre aceste dimensiuni își păstrează rostul propriu, dar toate participă la aceeași mișcare de înaintare spre comuniune. În această perspectivă, unitatea realităților eclesiale se face văzută în mod concentrat în însăși structura Bisericii.

> „Nu se poate spune că locașul bisericesc, creațiunea cosmică și cea umană sunt trei locașuri bisericești independente unul de altul, chiar dacă creațiunea cosmică și umană au și ele o

personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și Spiritualitatea Ortodoxă, în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Sibiu, 1993, p. 340.

[2] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă,* p. 21. În gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae, locașul bisericesc se revelează ca o icoană vie a creației și a ființei umane, reflectând structura lor ontologică și orientarea către comuniunea cu Logosul dumnezeiesc. Spațiul liturgic exprimă o mișcare sinergică: credincioșii și clerul înaintează împreună spre unirea cu Logosul, iar această mișcare sporește comuniunea dintre persoane. Creația, alcătuită rațional și ierarhic, participă la acest dinamism al transfigurării, orientându-se spre viața întru Logos. În același sens, omul își actualizează plinătatea ontologică în măsura în care se unește cu Logosul, devenind eclesial în comuniune cu întreaga creație; A se vedea și Preot Prof. Dumitru Stăniloae, „Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației", în: *Mitropolia Banatului*, XXXI (1981) 4-6, pp. 277-278; Preot Prof. Dumitru Stăniloae, „Biserica în sens de locaș și de largă comuniune în Hristos", în: *Ortodoxia*, XXXIV (1982) 3, pp. 336-346.

unitate duală inițială și o mișcare spre Dumnezeu și, prin aceasta, spre o și mai mare unitate între ele”[3].

Prin această afirmație, părintele Stăniloae pune în lumină convergența dintre locașul bisericesc, creațiunea cosmică și creațiunea umană, în cadrul unei unități care se adâncește pe măsura înaintării lor spre Dumnezeu. Mișcarea aceasta comună dă expresie unei structuri eclesiale cuprinzătoare, în care omul și creația se adună în orizontul comuniunii. Locașul liturgic concentrează și exprimă această unitate, făcând vizibilă

[3] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 21. Locașul bisericesc, creațiunea cosmică și omul se află în convergența aceleiași mișcări ontologice spre Dumnezeu. Creațiunea și ființa umană poartă o unitate originară și o orientare comună spre comuniune, iar această înaintare își găsește expresia concentrată în cadrul liturgic al Bisericii. Locașul bisericesc devine astfel expresia sacramentală a întâlnirii dintre Dumnezeu, om și cosmos și face vizibilă unitatea dinamică a creației chemate la transfigurare; Preot Prof. Dumitru Stăniloae, „Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației”, p. 296; vezi și Pr. Prof. emerit dr. Ștefan Buchiu, „Reflectarea cosmologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae”, prezentare în cadrul Simpozionului internațional cu tema „Dumitru Stăniloae și Hans Urs von Balthasar despre Părinții Bisericii (Sfântul Maxim Mărturisitorul)”, 6-9 septembrie 2018, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București pe anul 2020,* Arhiepiscopia Bucureștilor - Facultatea de Teologie Ortodoxă, București, an XX (2020), p. 56, în care autorul subliniază contribuția excepțională a Părintelui Dumitru Stăniloae în actualizarea gândirii Sfântului Maxim Mărturisitorul, în special a viziunii sale cosmologice. Părintele Stăniloae nu abordează cosmologia maximiană ca pe un sistem de idei ancorat exclusiv în contextul bizantin, ci ca pe o sursă vie și fecundă, capabilă să genereze reflecții teologice relevante pentru epoca modernă. În viziunea sa, cosmologia nu este un capitol închis al gândirii patristice, ci un cadru dinamic, apt să intre în dialog cu știința contemporană, psihologia sau fenomenele sociale profunde ale lumii actuale. În centrul acestei reevaluări stă intuiția fundamentală a structurii perihoretice a realității – ideea că lumea și omul sunt ontologic marcați de o logică a comuniunii, modelată după structura relațională a Sfintei Treimi. Această concepție, preluată și aprofundată de Părintele Stăniloae, afirmă că întreaga creație reflectă, în mod iconic, dinamica trinitară a iubirii și comuniunii. Plecând de la teza maximiană conform căreia cosmosul și omul sunt *biserici în devenire*, Părintele Stăniloae dezvoltă o teologie a prezenței reale, dar tainice, a lui Dumnezeu în lume – o prezență constitutiv legată de vocația eclesială a omului. Această viziune integrează în mod organic dimensiunea liturgică, antropologică și cosmică a existenței, oferind un cadru teologic coerent pentru articularea unei teologii a transfigurării lumii. Astfel, potrivit Părintelui prof. Ștefan Buchiu, Părintele Stăniloae oferă nu numai o lectură fidelă a Sfântului Maxim, dar și o transpunere creativă a gândirii acestuia într-un context teologic marcat de urgențele și provocările epocii moderne.

legătura dintre Dumnezeu, om și cosmos în viața sacramentală a Bisericii. În el se arată, astfel, sensul unitar al creației chemate la transfigurare.

5. Mișcarea liturgică și vocația creației

În gândirea părintelui Stăniloae, creațiunea și omul se află într-o mișcare reală de înaintare spre Dumnezeu. Această mișcare își primește forma conștientă, comunitară și liturgică în viața Bisericii. În spațiul eclesial, vocația creației se adună, se exprimă și se împlinește în comuniune. Părintele Stăniloae evidențiază deosebirea dintre orientarea generală a creațiunii și a omului spre Dumnezeu și înaintarea liturgică propriu-zisă, trăită de comunitatea credincioșilor. Biserica adunată în rugăciune dă acestei mișcări conștiință, expresie cultică și densitate comunitară. Locașul bisericesc concentrează astfel, în chip văzut, vocația întregii creații de a înainta spre Dumnezeu:

> „Căci creațiunea cosmică, cel puțin în latura ei văzută, și omul, cel puțin în starea de după cădere, nu au conștiința clară a înaintării lor spre Dumnezeu. Numai comunitatea credincioșilor (Biserica în calitate de comunitate a lor) are conștiința acestei înaintări a ei spre Dumnezeu, dând prin aceasta și locașului în care se adună spre slujirea liturgică acel caracter de Biserică alăturată. Apoi, înaintarea spre Dumnezeu a creațiunii cosmice și umane, luate în ele înseși, este altfel decât înaintarea liturgică în sensul strict al cuvântului, din locașul bisericesc propriu-zis. Creațiunea cosmică și ființa umană sunt locașuri bisericești în alt sens, într-un sens mai larg decât locașul bisericesc propriu-zis, și mișcarea lor spre Dumnezeu e deosebită de mișcarea liturgică în sens strict, din locașul bisericesc propriu-zis. Dar ele se întregesc”[4].

[4] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 21. Creația cosmică și omul, mai ales în condiția de după cădere, nu posedă o conștiință clară a orientării lor spre Dumnezeu. Doar comunitatea eclezială – Biserica – trăiește această înaintare în mod conștient, îndeosebi prin celebrarea liturgică, conferind astfel și locașului de cult o dimensiune eclesială manifestă. În timp ce creația și omul pot fi înțelese ca *biserici* într-un sens larg, mișcarea lor spre Dumnezeu capătă

Prin această afirmație, părintele Stăniloae arată că creațiunea cosmică și omul poartă în ele o orientare autentică spre Dumnezeu. Comunitatea eclezială trăiește această orientare în mod conștient și liturgic, adunând în cult aspirația întregii creații spre comuniune. Locașul bisericesc devine astfel spațiul în care această vocație capătă expresie sacramentală și formă comunitară. În această lumină, liturghia face vădit sensul deplin al mișcării creației și a omului spre Dumnezeu.

6. Biserica – ferment al transfigurării cosmice și umane

În concepția părintelui Stăniloae, Biserica poartă în lume o lucrare de transfigurare care privește deopotrivă omul și creațiunea. Prin prezența lui Hristos și prin lucrarea Duhului Sfânt, ea pătrunde adâncul existenței umane și al cosmosului, orientându-le spre împlinirea în Dumnezeu. În această lumină, Biserica dă expresie unei prezențe active, capabile să trezească și să susțină vocația eclesială a întregii creații:

„Pe de o parte, Biserica actualizată este propriu-zis o parte

expresie deplină și conștientă doar în cadrul liturgic, acolo unde Duhul Sfânt unește toate în Hristos; vezi și Pr. Prof. univ. dr. Cristinel Ioja, „Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul și nuanțările ei interpretative în gândirea teologilor Dumitru Stăniloae și Hans Urs von Balthasar", prezentare în cadrul Simpozionului internațional cu tema „Dumitru Stăniloae și Hans Urs von Balthasar despre Părinții Bisericii (Sfântul Maxim Mărturisitorul)", 6-9 septembrie 2018, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" din București pe anul 2020, Arhiepiscopia Bucureștilor - Facultatea de Teologie Ortodoxă, București, an XX (2020)*, p. 89. Pr. Prof. univ. dr. Cristinel Ioja subliniază modul în care Sfântul Maxim Mărturisitorul exprimă, în limbaj paradoxal, unitatea și mișcarea omului și a cosmosului, având ca paradigmă eclesiologică modelul Bisericii. În această viziune, cosmosul și omul nu sunt entități statice, ci realități dinamice, angajate într-o devenire orientată spre comuniune și împlinire ontologică. Reflectând asupra acestei perspective, Părintele Dumitru Stăniloae accentuează ideea unei unități originare a creației, o unitate care nu este anulată prin mișcare, ci dimpotrivă, este amplificată și desăvârșită printr-o mișcare integratoare. Această mișcare nu se reduce la dinamismul fragmentar al unor părți izolate, ci presupune o mișcare a întregului, în care părțile tind spre unire, fără a-și pierde identitatea proprie. Această dinamică unificatoare înglobează Biserica, omul și cosmosul, sugerând o structură de tip perihoretic, în care diferența nu exclude comuniunea, ci o face posibilă. Astfel, Pr. prof. Cristinel Ioja arată că atât Sfântul Maxim, cât și Părintele Stăniloae oferă o viziune teologică profundă asupra mișcării ca mod de participare la unitatea desăvârșită a creației, în lumina modelului eclesial trinitar.

> a cosmosului văzut și a comunității umane în general, pe de alta, este ca un fel de 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”[5].

Prin această imagine, părintele Stăniloae pune în lumină o viziune eclesiologică și cosmologică, în care Biserica are o lucrare activă în cuprinsul lumii și al comunității umane. Asemenea aluatului evanghelic, ea susține actualizarea caracterului eclesial al cosmosului și al omenirii, potrivit măsurii proprii fiecăruia. În acest fel, Biserica apare ca prezență sacramentală și ca focar al transfigurării întregii creații.

7. Dinamica unificatoare a lucrării divine în creație

Potrivit părintelui Stăniloae, lucrarea lui Dumnezeu în creație urmărește unificarea omului și a cosmosului în comuniunea cu Sine. Această mișcare primește o intensitate nouă prin Întruparea, Învierea și Pogorâ-

[5] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 22. Biserica actualizată în istorie participă la ordinea cosmico-umană, dar acționează totodată ca un *ferment* transfigurator, asemenea *aluatului* evanghelic. Ea *penetrează* întregul cosmos și întreaga umanitate, lucrând la actualizarea vocației acestora de a deveni spații ale prezenței divine. Această transformare, deși reală, se distinge de plenitudinea eclesială a Bisericii propriu-zise, căreia îi rămâne fundamentul și forma deplină; Pr. Prof. univ. dr. Cristinel Ioja, „Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul și nuanțările ei interpretative în gândirea teologilor Dumitru Stăniloae și Hans Urs von Balthasar”, p. 90; Daniel Munteanu, „Dumitru Stăniloae’s Influence on Jürgen Moltmann’s Trinitarian and Ecological Theology”, *International Journal of Orthodox Theology* 6:4 (2015), p. 39. Daniel Munteanu evidențiază faptul că, pornind de la teologia unirii dintre Dumnezeu și creație prin energiile divine necreate, Părintele Dumitru Stăniloae elaborează o viziune teologică profundă asupra relației dintre teologia creației și eclesiologie. Întregul cosmos este chemat să devină un spațiu de iradiere a luminii și frumuseții divine – un spațiu transparent, locuit de energiile necreate ale lui Dumnezeu. Această viziune este articulată în cadrul unei *pnevmatologii cosmice*, în care Duhul Sfânt este prezentat ca agent al sfințirii și al conducerii creației spre comuniune cu Dumnezeu. Duhul nu acționează doar în cadrul eclesial restrâns, ci se manifestă ontologic în întreaga creație, orientând-o spre transfigurare și îndumnezeire. Astfel, teologia creației la Părintele Stăniloae este inseparabil legată de o viziune liturgică și eclesială a cosmosului, în care întreaga existență este chemată să participe la viața dumnezeiască.

rea Duhului Sfânt. Biserica exprimă în mod concentrat această lucrare dumnezeiască, ca spațiu în care unificarea creației se face simțită, conștientă și lucrătoare.

Părintele Stăniloae arată că lucrarea divină se împlinește prin atragere, unificare și integrare în comuniunea cu Dumnezeu. După Întruparea și Învierea Fiului și după trimiterea Duhului Sfânt la Cincizecime, harul lucrează cu putere în Biserică, acolo unde conștiința comuniunii este vie. Prin această lucrare, Biserica poartă în sine o deschidere universală și susține înaintarea întregii creații spre unitatea desăvârșită în Dumnezeu:

> „Dumnezeu Își exercită lucrarea Sa atractivă în această parte a creațiunii cosmice și a comunității umane în sensul unificării lor și întreolaltă într-un mod mai eficient după întruparea și învierea Fiului Său ca om și după trimiterea Sfântului Duh în ziua Cincizecimii. Dar acestea nu cu scopul de a separa această parte a creațiunii cosmice și umane de restul lor, ci cu scopul ca prin aceasta să le atragă și pe acelea în întregime în unitatea și mai strânsă cu Sine”[6].

[6] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 22. Lucrarea unificatoare a lui Dumnezeu, intensificată prin evenimentele mântuitoare ale Întrupării, Învierii și Cincizecimii, se manifestă într-un mod special în Biserică, fără a închide însă această lucrare în limitele comunității vizibile. Scopul nu este separarea, ci integrarea: prin Biserică, Dumnezeu atrage întreaga creație spre comuniunea deplină cu Sine; Preot dr. Doru Costache, „Colocviul fără sfârșit. Rațiunea de a fi a creației în cugetarea Părintelui Dumitru Stăniloae”, în *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, volum coordonat de Teodor Bakonsky și Bogdan Tătaru-Cazaban, București, Anastasia, 2003, pp. 183-241, p. 185. În interpretarea Pr. Doru Costache, fidel vocației sale de a recupera teologic statutul persoanei umane, Părintele Dumitru Stăniloae concepe creația ca un spațiu colocvial, în care se realizează întâlnirea dintre Dumnezeu și om. Această viziune presupune o valorizare relațională profundă a cosmosului ca mediu dinamic al comuniunii personale. Creația devine astfel un cadru teologic activ, destinat dialogului ontologic dintre Dumnezeu și ființa creată. Astfel, comuniunea nu este numai un orizont eshatologic, ci o realitate inaugurată în istorie, potențată de evenimentele centrale ale iconomiei mântuirii: Întruparea, Învierea și Cincizecimea. Prin această viziune, Părintele Stăniloae dezvoltă o teologie a atracției divine, în care omul și cosmosul sunt antrenate într-un proces de unificare ontologică și relațională, orientat spre participarea deplină la viața divină. Creația devine astfel nu doar locul, ci și instrumentul prin care se realizează această comuniune; Sorin Șelaru, *L'anthropologie de communion du père Dumitru Staniloaë,* Nouvelle Revue Théologique 134 (2012) 409-423, p. 421; Daniel Munteanu, „Dumitru Stăniloae's Influence on Jürgen Moltmann's Trinitarian and Ecological Theology”, p. 40.

Prin această afirmație, părintele Stăniloae pune în lumină puterea unificatoare a lucrării dumnezeiești în Biserică. Harul lucrează cu putere în partea de creație adunată eclesial și face din ea începutul văzut al unei mișcări care cuprinde treptat întregul cosmos și întreaga comunitate umană. Biserica devine astfel locul în care unitatea dintre Dumnezeu, om și creație începe să se actualizeze în mod conștient și liturgic. În această perspectivă, ea poartă în sine începutul restaurării universale și susține înaintarea tuturor spre comuniunea deplină cu Dumnezeu.

8. Interferența ontologică dintre Biserică și creație

În gândirea părintelui Stăniloae, raportul dintre Biserică, creațiunea cosmică și umanitate se întemeiază pe o legătură ontologică reală. Între aceste realități se manifestă o participare reciprocă, susținută de orientarea lor obiectivă spre Dumnezeu. În această lumină, taina Bisericii se deschide spre creație și spre om, iar creația și omul se află într-o relație vie cu realitatea eclesială.

Părintele Stăniloae pune în evidență caracterul activ al acestei legături dintre Biserică, lumea creată și umanitate. Creația și omul participă în mod real, deși diferit ca măsură, la realitatea eclesială, iar Biserica lucrează în sânul creației, activându-i vocația spre Dumnezeu. În acest sens, relația dintre ele se arată ca o interferență vie, în care se exprimă dinamica participării reciproce și a înaintării comune spre transfigurare:

> „Întrucât nu poate fi vorba de o separație, dar nici de o identificare, ci de o interferență între Biserica propriu-zisă și creațiunea cosmică și umană, legate și ele obiectiv de Dumnezeu, se poate spune că creațiunea cosmică și umană, 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 creațiunea cosmică și la umanitate, lucrând în sânul lor”[7].

[7] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 23. Nu poate exista o separare radicală între Biserică și creația cosmică și umană, dar nici o identificare completă. Între ele se afirmă o interferență ontologică, întrucât toate sunt legate în mod obiectiv de Dumnezeu. Astfel, creația participă într-un anumit grad la realitatea eclesială, iar Biserica lucrează în interiorul lumii

Prin această afirmație, părintele Stăniloae descrie modul în care Biserica este prezentă și lucrătoare în lume, în virtutea legăturii ei cu creația și cu umanitatea. Creațiunea cosmică și omul poartă în ele o deschidere reală spre taina eclesială, iar Biserica pătrunde viața lor și le susține înaintarea spre Dumnezeu. Participarea aceasta reciprocă exprimă dimensiunea universală a Bisericii și lărgimea lucrării ei în cuprinsul creației. În această perspectivă, interferența ontologică arată convergența dintre Biserică, om și cosmos în orizontul transfigurării.

9. Interpenetrarea vocațională dintre Biserică și creație

În interpretarea părintelui Stăniloae, între Biserică, creațiunea cosmică și ființa umană se manifestă o legătură dinamică, întemeiată în vocația lor comună de unire în Hristos. Această legătură exprimă o interpenetrare reală, de ordin ontologic și vocațional, prin care creația se află într-o mișcare de actualizare eclesială. Prezența lucrătoare a Bisericii susține această înaintare și îi dă formă în orizontul comuniunii.

Părintele Stăniloae arată că Biserica și creația se află într-o reciprocă interpenetrare, întemeiată pe chemarea lor comună spre împlinire în Hristos. Creațiunea poartă în sine o deschidere eclesială, iar lucrarea Bi-

create, activându-i deschiderea spre comuniune; Calinic Berger, „Florovsky's *Mind of the Fathers* and the neo-patristic synthesis of Dumitru Stăniloae", in *Journal of Eastern Christian Studies* 69 (1-4), pp. 25-50, p. 47. Pornind de la principiile triadologice ale Părinților răsăriteni, pe care le recontextualizează teologic în raport cu experiența umană contemporană, Părintele Dumitru Stăniloae fundamentează o viziune unitară în care comuniunea personală dintre oameni și comuniunea cu Dumnezeu se susțin reciproc și au un caracter ontologic. Așa cum subliniază Calinic Berger, în această comuniune, persoana umană nu este absorbită sau anulată, ci, dimpotrivă, își atinge împlinirea – întrucât persoana este întotdeauna scopul comuniunii, iar natura (cu energiile și facultățile ei) este mijlocul prin care aceasta se realizează. Această structură ontologică a relației dintre persoană, natură și comuniune reflectă modelul trinitar, dar și funcția eclesială a creației în ansamblu: cosmosul este chemat să participe la logica euharistică a Bisericii, devenind spațiu al prezenței divine și al transfigurării. Astfel, Biserica nu se suprapune exterior creației, ci o asumă și o interiorizează, ca pe un mediu liturgic extins în care se realizează comuniunea dintre persoane și Dumnezeu. Fără o vindecare ascetică a naturii, această comuniune nu poate fi realizată nici între oameni, nici între om și Dumnezeu, fapt care subliniază dimensiunea soteriologică a relației dintre Biserică și cosmos. În această lumină, interferența ontologică dintre Biserică și creație implică o corespondență reală, profundă, în virtutea unei naturi comune orientate spre comuniune personală.

sericii activează această potențialitate și o orientează spre actualizare. În această lumină, creația apare ca realitate aflată în curs de împlinire, sub influența transfiguratoare a Bisericii propriu-zise:

> „Prin aceasta, atât Biserica cât și creațiunea cosmică și ființa umană sunt în general într-o interpenetrare și în același timp sunt chemate la o tot mai accentuată interpenetrare. În acest sens se poate spune că creațiunea este o Biserică de alt chip și nedezvoltată, nedeplin actualizată, având Biserica în ea ca un ferment care o poate ajuta să se dezvolte până la starea de Biserică actualizată, dar într-un sens propriu ei”[8].

Prin această afirmație, părintele Stăniloae pune în lumină extinderea lucrării eclesiale în cuprinsul creației. Biserica pătrunde cosmosul și viața umană ca principiu de coeziune, de orientare și de transfigurare în Dumnezeu. Creațiunea rămâne deschisă lucrării harului și poartă în

[8] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 23. Biserica, creația cosmică și ființa umană se află într-o relație de interpenetrare și sunt chemate la o intensificare a acestei comuniuni. Creația poate fi considerată o *Biserică* într-un stadiu nedezvoltat și neactualizat, purtând în sine, prin lucrarea Bisericii, potențialul transfigurării într-o formă eclesială proprie și deplin actualizată; Kevin M. Berger, „An Integral Approach to Spirituality: The Orthodox Spirituality of Dumitru Stăniloae”, Review article, in *St Vladimir's Theological Quarterly 48:1*, 2004, pp. 125-148, p. 136. În viziunea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae, așa cum o sintetizează Kevin M. Berger (viitorul ieromonah Calinic Berger), realitatea ascensiunii spirituale nu este segmentată sau dualistă, ci constituie o sinteză unificatoare a tuturor nivelurilor existenței: trup și suflet, rațiune și inimă, fire și persoană, creat și necreat. Toate acestea contribuie împreună, printr-o interpenetrare ontologică și vocațională, la înaintarea omului în comuniunea cu Dumnezeu. În acest cadru, Biserica și creația nu sunt două realități separate în esență sau scop, ci două dimensiuni interdependente ale aceleiași iconomii divine. Biserica, ca trup al lui Hristos și spațiu al lucrării Duhului Sfânt, își împlinește vocația nu în afara creației, ci în și prin creație, care devine astfel un mediu co-vocațional – chemat să participe la transfigurare. La rândul ei, creația nu este neutră sau pasivă, ci posedă o capacitate liturgică și iconică, reflectând energiile divine și susținând devenirea spirituală a persoanei umane în Biserică. Această interpenetrare vocațională este de tip calcedonian: fără confuzie, fără separare, fiecare realitate păstrându-și identitatea proprie, dar conlucrând sinergic la realizarea scopului comun al îndumnezeirii. Astfel, în teologia stăniloiană, Biserica nu este doar o instituție soteriologică, iar creația nu este doar un spațiu fizic; ambele sunt chemate împreună să devină loc al transparenței divine, al comuniunii și al participării reale la viața Treimii.

sine o chemare la dezvoltare eclesială, potrivit modului ei propriu de participare. În această perspectivă, interpenetrarea dintre Biserică și creație exprimă înaintarea întregii existențe spre comuniunea în Hristos. În această lumină poate fi înțeleasă și perspectiva Sfântului Maxim Mărturisitorul, pentru care cosmosul reflectă Biserica și participă la taina ei, fiind el însuși o biserică nefăcută de mână. Realitatea eclesială depășește astfel zidurile locașului de cult și se extinde asupra întregii creații, orientând-o spre comuniunea cu Dumnezeu[9].

10. Biserica în Duhul Cuvântului întrupat – fermentul creației

Imaginea fermentului exprimă în mod sugestiv relația vie dintre Biserică și creație. Harul lucrează din interiorul lumii, iar creația își arată deschiderea spre transfigurare în orizontul lucrării dumnezeiești. Această dinamică își are temeiul în Duhul Cuvântului întrupat, care susține dinlăuntru înaintarea creației spre împlinirea ei.

La părintele Stăniloae, analogia evanghelică a fermentului concentrează foarte bine dinamica dintre Biserică și creație. Biserica poartă în sine, prin Duhul Cuvântului întrupat, puterea de a pătrunde și de a transforma lumea. Creațiunea poartă, la rândul ei, receptivitatea față de această lucrare și capacitatea de a se deschide transfigurării. În această întâlnire dintre harul lucrător și disponibilitatea creației se arată sensul adânc al misiunii eclesiale în lume:

> „Și așa cum fermentul are în sine puterea de a dospi făina, iar făina, capacitatea de a se dospi și a face pâine prin aluat, așa tinde și Biserica de a penetra creațiunea, și creațiunea de a se lăsa penetrată și transfigurată de Biserică. Pentru că în Biserică lucrează Duhul Cuvântului cel întrupat, prin care a fost creată lumea”[10].

[9] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 23, nota 3. Sfântul Maxim Mărturisitorul nu ezită să numească întregul cosmos *o biserică nefăcută de mână*, structurată liturgic în mod tainic: cu un *loc sfânt al preoțimii* (lumea cerească, dăruită puterilor spirituale) și un *naos* (lumea sensibilă, rânduită omului). Astfel, cosmosul nu este doar o imitație a locașului bisericesc, el participând la structura și sensul acestuia într-un mod real și duhovnicesc.

[10] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 23. Precum aluatul conține în sine puterea de a dospi făina, iar făina, capacitatea

Textul acesta pune în lumină lucrarea interioară a Bisericii în cuprinsul creației. Creațiunea își primește existența prin Cuvântul și își află în Biserică drumul restaurării și al transfigurării prin Duhul Său. Potențialul ei de împlinire se actualizează astfel potrivit unei rânduieli puse în ea de la început de Creator. În această perspectivă, Biserica apare ca ferment dumnezeiesc, care trezește și susține sensul eclesial al cosmosului.

---

de a deveni pâine prin dospire, tot astfel Biserica, purtătoare a lucrării Duhului Cuvântului întrupat, are forța de a transforma creația, iar creația are structura ontologică necesară pentru a primi și manifesta această transfigurare. Este vorba despre o dinamică reciprocă între harul divin și deschiderea creaturală. Sfântul Maxim Mărturisitorul folosește imaginea carului lui Dumnezeu din vedenia profetului Iezechiel pentru a ilustra taina unificatoare a celor trei aspecte ale Bisericii: cosmosul, umanitatea și locașul liturgic. Acestea se află într-o relație de mișcare reciprocă, interdependentă, purtând prezența lui Dumnezeu în lume (p. 23, nota 4). Imaginea roților care se mișcă una în alta, din vedenia iezechielică, este preluată de Sfântul Maxim pentru a exprima unitatea și dinamica internă a realității eclesiale. Biserica nu este un monolit static, ci o structură vie, constituită din multiple dimensiuni ce se întrepătrund: lumea creată, persoana umană și locașul de cult. Aceste *roți* se influențează reciproc, se mișcă împreună și se pătrund în mod tainic, purtând pe Dumnezeu, ca pe Cel ce dă sens, direcție și viață acestei mișcări. Această interpretare iconografică și simbolică a Bisericii oferă o viziune teologică dinamică și integratoare. Locașul liturgic devine locul în care cosmosul și umanitatea se întâlnesc sub lucrarea harului, iar întreaga creație este orientată spre Dumnezeu. Roțile din vedenia profetică nu simbolizează doar mișcare, ci și coordonare, ordine și comuniune. În acest sens, Biserica este nu numai adunare, ci și mișcare sinergică a întregii creații spre scopul ei ultim: unirea cu Dumnezeu; Preot dr. Doru Costache, „Colocviul fără sfârșit. Rațiunea de a fi a creației în cugetarea Părintelui Dumitru Stăniloae", p. 223-224. Pr. Doru Costache oferă o imagine teologică de mare forță simbolică și ontologică pentru a descrie procesul devenirii antropice a creației, desfășurat în două etape corelative: lumea este orientată spre om, iar omul este chemat să devină pentru lume un mediator și împlinitor al sensului ei. Această devenire nu presupune un antagonism între creat și necreat, ci o co-evoluție teandrică, în care lucrarea divină nu anulează libertatea și responsabilitatea umană, ci le presupune și le susține. Metafora aluatului care se coace în cuptorul divin exprimă sugestiv această realitate: creația (aluatul) devine treptat ceea ce este chemată să fie, deschizându-se din ce în ce mai deplin către energiile dătătoare de viață ale Logosului, comunicate prin Duhul Sfânt (focul). Cuptorul – înțeles ca pântecele ontologic al lui Dumnezeu, în care *trăim și ne mișcăm și suntem* (*Faptele Apostolilor* 17,28) – nu este un spațiu exterior creației, este expresia unei imersiuni ontologice continue a cosmosului în Dumnezeu. În această viziune, întreaga creație este chemată la asemănare cu Dumnezeu, singura condiție prin care poate exista un dialog real, o dăruire reciprocă autentică. Numai între cei asemenea poate exista comuniune – iar această comuniune constituie însăși vocația ultimă a creației, realizată în mod deplin în spațiul eclesial al transfigurării.

11. Unitatea tainică a Bisericii cu cele trei aspecte ale creației

Biserica se arată, în perspectiva părintelui Stăniloae, ca o singură realitate eclesială deplină, care cuprinde tainic întreaga creațiune și umanitate. Această cuprindere se manifestă în grade diferite de participare și de actualizare a caracterului bisericesc. În această lumină, unitatea Bisericii se extinde asupra întregii creații, chemând-o spre împlinirea ei în comuniunea cu Dumnezeu:

> „nu poate fi vorba de trei Biserici alăturate, sau de una în alta, ci de o singură Biserică deplină cu trei aspecte. Biserica propriu-zisă are în parte legată de ea, ca pe o curte întinsă și ca pe o mare mulțime de ființe umane, întreaga creațiune cosmică și întreaga umanitate, care nu și-au asimilat explicit și deplin caracterul de Biserică în felul propriu lor, dar sunt chemate să și-l asimileze prin răspunsul lor pozitiv la lucrarea părții creațiunii și umanității devenită Biserică în sensul explicit sau strâns și deplin”[11].

Viziunea teologică propusă aici de Părintele Stăniloae respinge orice dihotomie între Biserica liturgică, cosmos și umanitate. Nu există trei

[11] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 24. Biserica nu se divide în entități eclesiale separate, ci se afirmă ca o singură realitate deplină, alcătuită din trei aspecte interconectate: liturgic, cosmic și uman. Creația și umanitatea, deși nu și-au asumat în mod deplin caracterul de Biserică, sunt chemate la această împlinire prin participare activă și răspuns liber la lucrarea Bisericii actualizate în sens deplin. În viziunea Părintelui Dumitru Stăniloae, Biserica nu poate fi înțeleasă ca o pluralitate de entități separate – nu există *trei Biserici* alăturate sau una cuprinsă în alta – ci o singură Biserică deplină, manifestată în trei aspecte distincte, dar ontologic unite: creația cosmică, întreaga umanitate și lăcașul de cult propriu-zis. Această triadă exprimă o dinamică vocațională: întreaga creație și întreaga umanitate sunt chemate să-și asume în mod conștient și deplin caracterul eclesial, răspunzând lucrării harului care deja le cuprinde și le animă. Lăcașul de cult este nucleul vizibil și liturgic al Bisericii, locul în care comuniunea cu Dumnezeu se realizează sacramental și explicit. În jurul său gravitează, ca o curte extinsă, întreaga creație și întreaga umanitate, care, deși nu sunt încă asimilate eclesial în sens deplin, se află într-o relație vie cu Biserica, prin prezența energiilor divine necreate și prin solidaritatea ontologică a firii. Astfel, Biserica este o realitate unică, dar cu deschidere cosmică, care integrează întreaga existență într-un orizont soteriologic și liturgic.

Biserici juxtapuse sau conținute una în alta, ci o singură Biserică, manifestată în trei dimensiuni distincte dar unite ontologic. Ceea ce numim în sens propriu Biserică – comunitatea celor ce trăiesc în mod explicit comuniunea cu Dumnezeu – include în jurul ei o *curte* cosmică și umană, încă în proces de asumare a acestei vocații. Acestea sunt chemate să-și actualizeze caracterul eclesial prin deschiderea la lucrarea părții din creație și umanitate deja transfigurată. Această imagine a *curții largi* a Bisericii, formată din cosmosul văzut și umanitatea neconvertită, oferă o viziune integratoare asupra lucrării mântuitoare. Biserica nu exclude, ci atrage; nu se închide, ci se extinde în duh și har. În această mișcare, cei care trăiesc deja taina Bisericii devin martori și ferment pentru transfigurarea celor încă neasimilați. Astfel, întreaga creație este cuprinsă în iconomia mântuirii, într-o tensiune vie spre deplina eclesializare a lumii[12].

12. Conștiința teologică a înaintării ca o condiție a actualizării eclesiale

Creațiunea cosmică și ființa umană ajung la actualizarea lor eclesială pe măsura asumării conștiente a orientării spre Dumnezeu ca țintă ultimă a existenței. În această lumină, ele se integrează în structura vie și clară a Bisericii celei una, așa cum subliniază părintele Stăniloae:

> „numai când creațiunea cosmică și ființa umană câștigă conștiința clară că ținta înaintării lor e Dumnezeu, în Care găsesc desăvârșirea adevărată, mișcarea lor poate scăpa de formele ambigue – în parte bune, în parte rele – și ele pot fi numite

[12] În gândirea eclesiologică a Părintelui Dumitru Stăniloae, Biserica are un caracter unitar și deplin, manifestat în trei aspecte vocaționale distincte, unite ontologic. Ea cuprinde atât pe cei care participă vizibil și conștient la viața euharistică, cât și creația cosmică și umanitatea, aflate pe calea actualizării lor eclesiale asumate. Părintele Stăniloae folosește imaginea unei curți lărgite, atașate Bisericii propriu-zise, pentru a exprima această legătură: cosmosul și umanitatea se află deja în raport cu Biserica prin lucrarea harului și prin legătura ontologică cu firea umană a lui Hristos, fiind chemate la asumarea conștientă a propriei vocații eclesiale. În această viziune, Biserica se arată ca o realitate deschisă, care cuprinde tainic întreaga creație și istoria umană, orientându-le spre îndumnezeire. Această deschidere exprimă lucrarea harică activă dincolo de limitele ei vizibile, lucrare care susține și conduce toate ființele spre comuniune.

> Biserici în sensul actualizat. În acest caz ele sunt imprimate de forma clară a Bisericii, și prin aceasta ele devin aspecte ale Bisericii celei una sau părți organice de un fel propriu al Bisericii celei una, sau forme prin care se arată aceasta"[13].

Textul acesta pune în lumină rolul conștiinței teologice în actualizarea eclesială a creației și a umanității. Mișcarea lor spre Dumnezeu își capătă claritatea și forma proprie atunci când ținta acestei înaintări este recunoscută și asumată în mod conștient. În această stare, creația și omul primesc imprimarea formei Bisericii și intră în unitatea ei vie ca aspecte reale ale manifestării sale. Astfel, actualizarea eclesială exprimă o înaintare luminată de conștiința prezenței și a chemării lui Dumnezeu.

[13] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 24. Creația cosmică și ființa umană pot fi numite Biserici doar atunci când își asumă conștient orientarea spre Dumnezeu, în Care se află împlinirea lor adevărată. Doar în această conștiință mișcarea lor scapă de ambiguitate și se aliniază formei clare a Bisericii, devenind astfel aspecte vii și organice ale Bisericii celei una; Dumitru Stăniloae, , „Dinamica creației în Biserica", în *Ortodoxia*, nr. 3-4, 1977, p. 286. Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că păcatul a provocat o dezorientare ontologică în conștiința umanității, o pierdere a direcției esențiale a ființei create: mișcarea de la Dumnezeu și spre infinitatea iubirii divine. În starea sa originară, omul – și odată cu el întreaga creație – era conștient că existența sa este un dar al iubirii lui Dumnezeu, menit să se deschidă tot mai deplin spre această iubire și să se împlinească prin reciprocitate: dăruindu-se pe sine lui Dumnezeu și semenilor, și astfel transfigurând și lucrurile. Această dinamică euharistică a existenței, în care omul este mediator între lume și Dumnezeu, a fost grav afectată de păcat, care a întrerupt fluxul iubirii și a închis creația în sine însăși. Prin pierderea *căldurii iubirii* și a *perspectivei infinite*, mișcarea creației a devenit una încălzită de sine, ruptă de sursa transcendentă a vieții. Creația își pierde astfel caracterul vocațional și capacitatea de a funcționa ca spațiu eclesial – adică loc al comuniunii, al dăruirii și al transfigurării. Restaurarea acestei conștiințe este, în teologia stăniloiană, scopul iconomiei divine: prin Hristos și prin Biserică, omul este chemat să recupereze mișcarea ascendentă a iubirii, refăcând legătura dintre cosmos, umanitate și Dumnezeu într-o unitate teandrică orientată spre îndumnezeire; A se vedea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 13; Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, „Hristologia cosmică după Sf. Maxim Mărturisitorul", în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, pp. 599-606, p. 606;

13. Transcendența lui Dumnezeu și raportul Său cu Biserica

În interpretarea părintelui Stăniloae asupra Sfântului Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu se află mai presus de Biserică, în virtutea caracterului Său necreat. Legătura Sa cu Biserica se arată prin raportul Său activ cu creațiunea, raport care se răsfrânge în viața eclesială și îi dă acesteia puterea de a aduna și de a transfigura lumea:

> „E de remarcat că Sfântul Maxim nu include în definiția pe care o dă Bisericii, ca locaș al comunității liturgice a credincioșilor și ca chip al creațiunii cosmice și al ființei umane, pe Dumnezeu. Dumnezeu e socotit de Sfântul Maxim mai presus de Biserică, în calitatea Lui de necreat. Dar legătura Lui cu Biserica o afirmă implicit când îl vede legat într-un raport cu creațiunea asemenea celui al Bisericii cu ea”[14].

[14] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 24. Sfântul Maxim nu include pe Dumnezeu în definiția Bisericii, întrucât Biserica aparține ordinii create, iar Dumnezeu este necreat. Cu toate acestea, El este prezent în mod activ în viața Bisericii, prin raportul Său susținător și îndumnezeitor față de creație, raport care este analog cu cel al Bisericii față de cosmos și umanitate. Părintele Dumitru Stăniloae remarcă, în exegeza sa asupra teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul, că Dumnezeu nu este inclus formal în definiția Bisericii, întrucât, în calitatea Sa de necreat, El rămâne mai presus de orice structură creată, fie ea și eclesială. Cu toate acestea, Biserica este constitutiv orientată spre Dumnezeu și poartă, în însăși structura sa, chipul relației divine cu creația. Dacă Dumnezeu este transcendent Bisericii, El este totodată imanent prin energiile Sale necreate, iar această prezență este afirmată implicit în modul în care Sfântul Maxim înțelege Biserica drept chip al creației și chip al ființei umane. Astfel, Biserica funcționează ca icoană a raportului teandric, o realitate în care se reflectă analogic modul în care Dumnezeu Se relaționează cu lumea. Această perspectivă pune în lumină funcția iconic-liturgică a Bisericii: ea nu este numai o comunitate vizibilă de credincioși sau un simplu simbol al ordinii cosmice, ea este locul teologic în care se face transparentă legătura dintre necreat și creat, dintre Dumnezeu și lume. Biserica este, așadar, un mediu revelator al prezenței divine și o expresie sacramentală a comuniunii pe care Dumnezeu o dorește cu întreaga creație. În acest sens, transcendența lui Dumnezeu nu anulează participarea Sa, dar o fundamentează, printr-o prezență care nu se confundă cu creația, dar care o pătrunde și o sfințește în mod real; A se vedea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 170; p. 155; Preot Dumitru Stăniloae, „Comentariile la *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul”, p. 155.

Afirmația aceasta exprimă cu claritate distincția dintre planul necreat și planul creat. Biserica aparține ordinii create și face văzută comuniunea lui Dumnezeu cu lumea în dimensiunea ei liturgică, cosmică și antropologică. Dumnezeu rămâne mai presus de Biserică în ființa Sa, iar prezența Sa lucrătoare o susține dinlăuntru prin har și prin energiile necreate. Astfel, viața eclesială descoperă raportul viu dintre creat și necreat și arată orientarea întregii creații spre Dumnezeu ca izvor și finalitate.

14. Prezența lui Dumnezeu ca fundament al celor trei dimensiuni ale Bisericii

În teologia părintelui Stăniloae, cele trei dimensiuni ale Bisericii își au temeiul în prezența lui Dumnezeu. Dumnezeu rămâne transcendent în calitatea Sa de necreat, iar legătura Sa cu creația este atât de adâncă, încât Biserica nu poate fi înțeleasă fără comuniunea cu El. Prezența Sa susține deopotrivă dimensiunea liturgică, cosmică și antropologică a Bisericii:

> „Noi vom include în definiția Bisericii, în cele trei sensuri ale ei, prezența lui Dumnezeu. Căci chiar dacă Dumnezeu ca necreat e transcendent oricărei creațiuni cosmice sau umane, El stă totuși obiectiv într-o atât de strânsă legătură cu ea, încât fără prezența Lui nu există Biserica în cele trei sensuri ale ei”[15].

[15] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 24. Chiar dacă Dumnezeu, în calitatea Sa de necreat, rămâne transcendent față de orice realitate creată, Biserica nu poate fi concepută în absența prezenței Sale. În toate cele trei dimensiuni – liturgică, cosmică și umană – Biserica există și se manifestă doar în măsura în care Dumnezeu este prezent, lucrător și dătător de viață în ea; A se vedea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Treime și creația lumii din nimic”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 2, 1987, pp. 41-69, nr. 3, 1987, p. 44. Părintele Dumitru Stăniloae subliniază un paradox fundamental al ontologiei creștine: creația, deși adusă la existență *din nimic*, își are temelia în puterea lui Dumnezeu, o putere ce își are originea în ființa divină, dar se manifestă prin libertatea și voința iubitoare a lui Dumnezeu. Această susținere continuă a existenței nu implică o absorbție a creației în divinitate, ci o împărtășire reală, dinamică, a lumii de prezența și lucrarea divină. În acest sens, Părintele Stăniloae recuperează fidel învățătura Părinților, pentru care relația dintre Dumnezeu și lume nu este una exterioară sau mecanică, e una de participare. Sfântul Maxim Mărturisitorul exprimă limpede această viziune atunci când afirmă că *toată*

Afirmația aceasta exprimă faptul că Biserica își primește existența din legătura vie cu Dumnezeu. Prezența divină dă realitate și sens fiecăreia dintre cele trei dimensiuni ale ei și face din Biserică spațiul comuniunii dintre Dumnezeu și creație. Liturghia își are izvorul în Hristos, cosmosul își primește sensul eclesial din Logosul prin care a fost creat, iar omul devine biserică vie prin Duhul care îl sfințește. În această perspectivă, Dumnezeu se arată atât ca finalitate a vieții eclesiale, cât și ca prezență

ființa mintală și supusă simțurilor primește existența prin împărtășire. Astfel, prezența lui Dumnezeu în creație nu este una impusă sau materială, este una personală, harică și iubitoare: Dumnezeu este prezent nu ca o parte a creației, ci ca sursă de ființă și sens, împărtășindu-Se lumii prin energiile Sale necreate. Împărtășirea presupune și susține distincția ontologică dintre creat și necreat, dar o face transparentă comuniunii. Aceasta este temelia ontologică a unei viziuni în care întreaga creație este chemată la transfigurare – nu prin dizolvare în divinitate, ci prin participare conștientă la viața divină, în libertate și iubire; Preot Prof. Dumitru Stăniloae, „Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației", în: *Mitropolia Banatului*, XXXI (1981) 4-6, p. 277-307, p. 278; Adrian Marinescu, „Logos și logoi. Gândirea teologică a Sf. Maxim Mărturisitorul (†662) cu privire la rațiunile dumnezeiești (plasticizate), potrivit comentariului său la rugăciunea *Tatăl nostru*, și receptarea ei la Pr. Dumitru Stăniloae", în *Tabor*, nr 11, noiembrie 2013, p. 80. Prof. Adrian Marinescu evidențiază o cheie fundamentală de înțelegere a relației dintre Dumnezeu și creație în gândirea Părinților Bisericii: teologia împărtășirii reciproce. Pe de o parte, Dumnezeu *iese* din Sine în actul creației (*kénosis*), susținând lumea în ființă printr-o dăruire permanentă a ființei și iubirii Sale; pe de altă parte, creația însăși este chemată să se împărtășească de Dumnezeu (*théosis*), să primească și să reflecte prezența Sa prin participare. Această dublă mișcare este articulată prin două învățături patristice convergente: cea a rațiunilor divine (*logoi*) – principiile ontologice prin care lucrurile își primesc sensul și finalitatea în Hristos – și cea a energiilor necreate, ca mod de prezență activă și personală a lui Dumnezeu în lume. În această viziune, cosmosul este văzut ca o realitate rațională, dialogală și liturgică: toate elementele creației, fie materiale, fie spirituale, vizibile sau invizibile, participă la un proces continuu de comuniune, o *liturghie cosmică* care transcende limita temporalului și spațialului. Această liturghie nu este una simbolică, ea este reală, fiind expresia unei structurări armonice și *simfonice* a lumii, care reflectă ordinea trinitară și dinamica iubirii divine. Astfel, creația devine o prelungire cosmică a Bisericii, loc al epifaniei și al comuniunii, în care fiecare element este chemat să-și împlinească vocația de a participa la viața lui Dumnezeu și de a-L reflecta în mod activ și conștient. Această teologie cosmică a participării, înrădăcinată în gândirea patristică și recuperată în mod creativ de Părintele Dumitru Stăniloae, fundamentează o eclesiologie extinsă: Biserica nu este numai o instituție sacramentală vizibilă, ci un principiu ontologic activ, prezent în însăși structura creației, care este chemată să devină pe deplin eclesială prin răspunsul liber și iubitor la lucrarea lui Dumnezeu.

constitutivă a ei, fără de care Biserica nu poate fi nici actualizată, nici înțeleasă în deplinătatea ei.

15. Modurile prezenței lui Dumnezeu în cele trei dimensiuni ale Bisericii

Prezența lui Dumnezeu în Biserică se arată în moduri distincte, potrivite fiecăreia dintre cele trei dimensiuni ale ei. El este prezent în locașul liturgic, în creațiunea cosmică și în ființa umană, ca temei, centru și finalitate a vieții lor. În această lumină, întreaga realitate se descoperă ca purtătoare a unei relații vii cu Dumnezeu. Părintele Stăniloae arată că:

> „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 ca orizont nesfârșit, posibil de simțit în legătură cu inima”[16].

[16] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 24. Dumnezeu Se află în mod distinct, dar unitar, în cele trei dimensiuni ale Bisericii: în locașul liturgic – pe Sfânta Masă, prin Trupul și Sângele lui Hristos; în creația cosmică – ca izvor, susținător și țintă a tuturor lucrurilor; iar în ființa umană – ca prezență interioară, simțită în inimă, fundament al ființei și orizont de împlinire personală; A se vedea Aristotle Papanikolaou, „Dumitru Stăniloae (1903-1993) – The Dynamism of the Cosmos”, în *Creation and Salvation - A Companion on Recent Theological Movements*, ed. Ernst M. Conradie, LIT Verlag, 2012, p. 43; Sorin Șelaru, *L'anthropologie de communion du père Dumitru Staniloaë*, p. 417. Prof. Sorin Șelaru subliniază că *Logosul vieții* este locul unirii celei mai profunde dintre viața divină și viața umană, iar această unire este exprimarea supremă a paradoxului teologic: Dumnezeu cel necreat devine creatură, infinitul devine finit, fără ca acest fapt să anuleze transcendența divină. Dimpotrivă, întruparea devine punctul culminant al revelației, momentul în care *orizontul infinit al cunoașterii realității supreme devine transparent pentru om*. Această transparență hristologică este, în teologia Părintelui Stăniloae, vârful creațiunii cosmice – evenimentul central în care întreaga creație, vizibilă și invizibilă, își regăsește axa și scopul. În Hristos – Logosul întrupat – se revelează temeiul ultim al creației: *Cel din care sunt toate* (*Romani* 11, 36). El nu Se suprapune creației, dar Se face prezent în ea într-un mod plenar, asumat, iubitor. Astfel, întruparea nu este numai un act de coborâre, ci un act de reconfigurare ontologică a întregii realități, prin care creatul este chemat să participe la viața necreată. Cosmosul nu este doar scena întrupării, ci este implicat ontologic în ea, prin faptul că trupul asu-

Părintele Dumitru Stăniloae arată că Dumnezeu Se revelează în cele trei dimensiuni ale Bisericii într-un mod corespondent structurii și vocației fiecăreia. În locașul liturgic, El este prezent în mod real și euharistic pe Sfânta Masă, prin Trupul și Sângele lui Hristos – locul cel mai înalt al comuniunii vizibile. În creația cosmică, Dumnezeu este temeiul din care toate provin și care le susține pe toate în ființă – *Cel din care sunt toate*. În ființa umană, El Se face simțit în legătură cu inima, ca fundament ontologic și ca orizont nesfârșit, în care omul este chemat să intre prin cunoaștere și iubire. Aceste moduri nu sunt paralele, ci convergente, indicând o singură prezență divină care dă coerență întregii Biserici. Această triplă prezență a lui Dumnezeu subliniază caracterul sinergic și intens relațional al vieții eclesiale. Dumnezeu nu Se impune creației, El Se dăruiește fiecărei dimensiuni în limbajul ei propriu: sacramental în Biserică, rațional și susținător în cosmos, interior și existențial în om. Astfel, întreaga realitate este chemată să devină spațiu de comuniune, iar Biserica, în cele trei aspecte ale ei, devine revelatoare a unei singure prezențe: Dumnezeu cel viu, iubitor și lucrător în toate.

mat de Hristos este trup al lumii, iar umanitatea asumată este vârful și reprezentanta întregii creații. Prin această viziune, Părintele Stăniloae propune o teologie cosmică hristocentrică, în care întruparea devine cheia de lectură a întregului univers: o lume creată în Logos, susținută de Logos și destinată comuniunii veșnice cu Dumnezeu prin Logos; Marius Portaru, „Liturghia interioară, ascetism iluminat de Euharistie. Recuperând studiul clasic al Părintelui Dumitru Stăniloae", în *Ascetism și hagiografie în Antichitatea târzie*, ed. Daniel Lemeni, Doxologia, Iași, 2023, p. 437. Prof. Marius Portaru evidențiază o dimensiune esențială a vieții eclesiale și duhovnicești, numită în teologia contemporană *liturghia interioară* sau *liturghia inimii* – expresie a prezenței și lucrării personale a lui Hristos în adâncul ființei umane. Această liturghie presupune și hrănește liturghia euharistică comunitară, formând împreună cu aceasta o unitate sinergică. Hristos Se sălășluiește în *omul cel tainic al inimii* (*1 Petru* 3, 4), iar această prezență interioară devine sursa unei cunoașteri duhovnicești reale, prin Duhul Sfânt, în plinătatea slavei dumnezeiești. Credinciosul devine astfel fiu al Tatălui prin participare, iar rugăciunea sa interioară este totodată o participare personală la liturghia cosmică a Bisericii. Această viziune stă în continuitate cu gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae, pentru care persoana este subiectul viu al comuniunii, iar Biserica nu este numai o adunare vizibilă, este o realitate interioară și cosmică, în care omul participă integral – cu trupul, sufletul și inima sa. Liturghia interioară este expresia acestei participări personale, profunde, la viața divină, care se prelungește și se împlinește în liturghia sinaxei euharistice. Prin această legătură dintre interior și exterior, dintre personal și comunitar, dintre rugăciunea inimii și slujirea eclesială, viața liturgică devine expresia deplină a comuniunii teandrice și a transfigurării persoanei în Hristos.

16. Biserica cosmică și rolul ontologic-liturgic al umanității

Sfântul Maxim Mărturisitorul integrează în viziunea sa despre Biserică dimensiunea văzută și comunitară și realitatea nevăzută a creației: cosmosul, ființele îngerești și rațiunile lucrurilor. În această structură cosmic-liturgică, omul ocupă un loc central, ca mijlocitor între lumea sensibilă și cea inteligibilă, împlinind o funcție preoțească unică. Părintele Stăniloae arată că:

> „Pe lângă aceasta, menționăm că Sfântul Maxim vede, ca parte nevăzută a Bisericii, creațiunea cosmică, ființele îngerești. Fără a contesta că creațiunea cosmică, ca Biserică, în felul ei are și acest sens, noi ne vom concentra atenția când e vorba de ea mai mult asupra rațiunilor lucrurilor, ca parte superioară a Bisericii cosmice. Iar pe Dumnezeu Îl putem vedea în această Biserică în strânsă legătură cu aceste rațiuni. În plus, nu vom vedea nici ființa umană despărțită de această Biserică cosmică. Ba, mai mult, chiar dacă ființele îngerești pot fi și ele un fel de preoțime *(ierateion)* a creațiunii cosmice văzute, căci ele laudă pe Dumnezeu pentru minunata orânduire a cosmosului, preotul cel mai propriu al cosmosului este omul, sau comunitatea umană îndeobște. Nici ființa umană sau comunitatea umană îndeobște nu se poate actualiza deplin ca Biserică în felul ei fără creațiunea cosmică, nici aceasta, fără ființa umană, sau fără umanitate în general. Căci nici mișcarea creațiunii cosmice spre Dumnezeu, sau în general spre trepte mai înalte, bine orânduite, nu se poate realiza fără ființa umană, și nici aceasta nu poate progresa spre Dumnezeu sau spre o viață superioară fără ajutorul creațiunii cosmice”[17].

[17] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 25. Sfântul Maxim Mărturisitorul concepe Biserica ca o realitate extinsă, care include ființa umană, comunitatea credincioșilor, creația cosmică și ființele îngerești. În această viziune, îngerii pot fi considerați un fel de preoțime a cosmosului, însă omul este chemat să exercite rolul de preot deplin al creației, unind lumea sensibilă cu rațiunile divine. Nici umanitatea, nici cosmosul nu pot progresa spre Dumnezeu independent; ele își condiționează reciproc înaintarea duhovnicească și eclesială; A se

Potrivit Sfântului Maxim, Biserica se extinde dincolo de granițele lo-

vedea Pr. Prof. univ. dr. Cristinel Ioja, „Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul și nuanțările ei interpretative în gândirea teologilor Dumitru Stăniloae și Hans Urs von Balthasar", prezentare în cadrul Simpozionului internațional cu tema „Dumitru Stăniloae și Hans Urs von Balthasar despre Părinții Bisericii (Sfântul Maxim Mărturisitorul)", 6-9 septembrie 2018, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" din București pe anul 2020, Arhiepiscopia Bucureștilor - Facultatea de Teologie Ortodoxă, București, an XX (2020)*, p. 91. Pornind de la interpretarea Părintelui Dumitru Stăniloae asupra primelor capitole ale *Mystagogiei*, Pr. Cristinel Ioja evidențiază modul în care Sfântul Maxim Mărturisitorul concepe Biserica văzută – cu spațiul ei fizic și cu comunitatea adunată în ea – ca imagine a întregii creații, înțeleasă în structura sa dual: vizibilă și invizibilă, trupească și spirituală. Această dublă structură nu exprimă o separare ontologică, arată o complementaritate rațională, care reflectă unitatea ordinii create în gândirea divină. Partea vizibilă a Bisericii (naosul) și cea invizibilă (hierateionul) corespund, astfel, celor două dimensiuni ale creației: cosmosul material și ordinea îngerească, aflate într-o interferență reală, susținută de o rațiune unificatoare superioară. Părintele Stăniloae interpretează această relație în termeni de unitate dinamică, în care fiecare parte își găsește plinătatea în relație cu cealaltă. Hierateionul, spațiul altarului, simbolizează ordinea cerească, iar naosul, locul adunării credincioșilor, simbolizează ordinea pământească; împreună, ele formează o icoană a comuniunii universale dintre cele văzute și cele nevăzute, dintre lumea spirituală și cea trupească, dintre om și înger. În această viziune, Biserica construită devine model și manifestare iconică a cosmosului, atât prin forma ei arhitecturală, cât și prin realitatea pe care o concentrează și o exprimă: aceea a întâlnirii dintre Dumnezeu și lume, în Hristos, prin Duhul Sfânt; Pr. Prof. emerit dr. Ștefan Buchiu, „Reflectarea cosmologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae", pp. 56-57. Plecând de la ideea Sfântului Maxim că *omul și cosmosul sunt biserici în devenire*, Părintele Dumitru Stăniloae dezvoltă o teologie a prezenței tainice a lui Dumnezeu în lume, în care întreaga creație este chemată să devină loc al sfințirii și al comuniunii. Potrivit interpretării Părintelui Ștefan Buchiu, această vocație eclesială a cosmosului și a omului se împlinește în mod culminant în Sfânta Liturghie, unde, prin invocarea Duhului Sfânt, elementele creației sunt transfigurate, iar oamenii sunt sfințiți prin unirea cu Hristos în Euharistie. Omul devine astfel *preot al creației* doar dacă trăiește această sfințenie euharistică, asumând o viață de jertfă și înviere interioară. În acest rol, el nu domină lumea, ci o închină lui Dumnezeu, orientând-o către împărăția veșnică și participând activ la transfigurarea întregii existențe; Vincent Rossi, „Liturgizing the World: Religion, Science and the Environmental Crisis in Light of the Sacrificial Ethic of Sacred Cosmology", *Ecotheology* 3, 1997, pp. 61-84, p. 82. Vincent Rossi evidențiază că, în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul, liturghia este expresia vie a unei cosmologii sacre, în care omul, ca microcosmos, acționează în reciprocitate cu macrocosmosul – universul întreg. Această relație este ontologică și liturgică: omul nu este numai o parte din lume, ci sinteza ei vie și conștientă, capabilă să o reprezinte în actul comuniunii cu Dumnezeu. Cosmosul este conceput ca Biserică cosmică, ca Macroanthropos, în care fiecare element își are rostul în iconomia iubirii divine. În acest cadru, umanitatea are un rol constitutiv: ea este chemarea conștientă a creației către Dumnezeu, vocea liturgică a cosmosului, capabilă să transforme materia

cașului de cult și ale comunității vizibile, cuprinzând întreaga creație – atât văzută, cât și nevăzută, arată Părintele Stăniloae. Ființele îngerești fac parte din această *Biserică nevăzută*, lăudând pe Dumnezeu pentru ordinea desăvârșită a cosmosului. Totuși, omul este văzut ca adevăratul preot al creației, cel care are capacitatea de a uni în sine rațiunile lucrurilor, sensurile cosmice și lucrarea liturgică, ridicând întreaga lume spre Dumnezeu. Umanitatea și cosmosul nu pot ajunge la împlinirea lor eclesială decât împreună, într-o sinergie tainică și esențială pentru transfigurarea ambelor. Această interdependență subliniază vocația intens relațională a omului în creație. Fără cosmos, umanitatea nu poate exercita pe deplin slujirea sa liturgică, iar fără om, cosmosul rămâne lipsit de glasul conștient care să-l aducă în laudă către Dumnezeu. În această lumină, Biserica este taina unei sinteze vii: îngeri, oameni și cosmos se mișcă împreună spre Dumnezeu, în structuri ierarhice și armonice, conduse de rațiunile divine și activate prin lucrarea Cuvântului întrupat. Astfel, omul devine intermediarul prin excelență, puntea vie dintre cer și pământ, între creație și Creator.

17. Vocația preoțească a omului și activarea rațiunilor creației

În teologia părintelui Stăniloae, omul ocupă un loc aparte în creație prin vocația sa preoțească. El este chemat să descopere sensurile adânci ale lumii și să le aducă la lumină în raportarea lor la Dumnezeu. În această lucrare se exprimă și activarea rațiunilor divine sădite în creație:

> „mai trebuie observat, pe de altă parte, că ființa umană își împlinește în mod normal funcția de preot al creațiunii cosmice, în măsura în care descoperă rațiunile nevăzute ale lucrurilor și le face să devină eficiente în conținutul lor adevărat, și deci în mod propriu, în creațiunea văzută”[18].

în jertfă, spațiul în templu, și timpul în praznic. Astfel, Biserica este o comunitate vizibilă și o realitate cosmică extinsă, în care universul întreg este chemat la transfigurare prin om, în Hristos, prin Duhul Sfânt. Această viziune fundamentează o liturgică a existenței, în care viața omului, prin faptele sale, devine spațiu de comuniune reală cu Dumnezeu și drum al îndumnezeirii, iar omul își împlinește vocația de slujitor cosmic în Biserica universală a creației.

[18] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 26. Omul își împlinește chemarea de preot al creației în măsura în care des-

Vocația preoțească a omului, în viziunea Sfântului Maxim, exprimată de părintele Stăniloae, se împlinește printr-o cunoaștere lăuntrică și transformatoare a creației, prin care omul descoperă rațiunile nevăzute

coperă și activează rațiunile divine ale lucrurilor, făcându-le transparente și eficiente în planul văzut al realității. Această lucrare face din creația materială un spațiu al revelării lui Dumnezeu, prin mijlocirea persoanei umane. A se vedea Vincent Rossi, „Liturgizing the World: Religion, Science and the Environmental Crisis in Light of the Sacrificial Ethic of Sacred Cosmology", p. 83. Vincent Rossi reiterează, într-un limbaj adaptat contextului contemporan, o temă centrală a cosmologiei sacre patristice: *vocația preoțească a omului în lume*. Într-un cosmos în care toate făpturile sunt legate ontologic potrivit voinței divine, omul este chemat nu numai să cunoască lumea, ci să o sfințească și să păstreze sfințenia ei – adică să o *liturgizeze*. Această liturghisire a creației presupune mai mult decât o abstinență morală sau ecologică; ea implică o sacrificare activă: o renunțare conștientă, iubitoare și liberă la posesivitate, la consum de sine și la manipulare, în favoarea unei relații de cooperare cu sacralitatea lucrurilor. În acest sens, sacrificiul devine principiul lucrător al liturghiei – nu ca idee, ca viață trăită, ritmată de o participare reală la legea și armonia sacră a cosmosului. În această perspectivă, munca omului este liturghie: a face sacru, a face uman, a face armonios. Prin viața sa, omul este chemat să activeze rațiunile divine ale creației (*logoi*) – acele sensuri profunde pe care Dumnezeu le-a semănat în lucruri și care își găsesc împlinirea în Hristos-Logosul. Atunci când omul nu mai liturghisește lumea, o desacralizează prin uitare, dominare și exploatare, pământul devine martor al ne-sfințeniei lui: o ecologie distrusă ca reflex al unei antropologii decăzute. Restabilirea armoniei cosmice nu este, așadar, un simplu demers tehnic sau ideologic, ci un act profund eclezial: prin liturghie, omul își regăsește locul, iar creația își redobândește sensul; Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, Traducere și cuvânt înainte – diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 81. Maciej Bielawski remarcă faptul că, în teologia inspirată de Sfântul Maxim Mărturisitorul, viziunea asupra cosmosului capătă o notă profund pozitivă: lumea este percepută ca un dar și sacrament al comuniunii dintre Dumnezeu și om. Această concepție liturgică asupra cosmosului fundamentează o teologie a creației în care centralitatea hristologică a universului este esențială: Hristos este nu numai modelul, ci și mijlocul prin care întreaga lume este condusă spre îndumnezeire. În acest cadru, demnitatea preoțească a ființei umane capătă un sens ontologic: omul este chemat să aducă lumea, împreună cu Hristos și în Duhul Sfânt, ca ofrandă vie Tatălui. Această funcție liturgică a omului este reală și lucrătoare, fiind legată de participarea sa la viața Bisericii și la taina Euharistiei. Omul devine astfel mediator între creație și Dumnezeu, făcând vizibilă vocația eclesială a cosmosului, chemarea lui de a deveni Biserică extinsă, loc al prezenței și al slavei divine. În această perspectivă, liturghia cosmică este un adevăr teologic fundamental: cosmosul este structurat hristologic, iar omul participă la lucrarea sfințitoare a lui Hristos, preotul veșnic, prin Duhul Sfânt; Pr. Prof. emerit dr. Ștefan Buchiu, „Reflectarea cosmologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae", p. 57.

ale lucrurilor și le aduce la lumină în ordinea lumii văzute. Această lucrare presupune înțelegerea lumii în Dumnezeu și actualizarea sensului ei tainic prin viață, rugăciune, cultură și liturghie, astfel încât creația să se deschidă ca loc al comuniunii și al transparenței divine. În această perspectivă, lucrarea sacerdotală a omului unește cunoașterea și iubirea, făcând din el centrul viu al cosmosului și slujitorul transfigurării lui.

18. Hristos-Pantocratorul în cupola Bisericii: imagine a lucrării Sale universale

Prezența Pantocratorului în cupola bisericilor răsăritene exprimă o valoare teologică și liturgică copleșitoare, depășind nivelul unui simplu element decorativ sau artistic. Această reprezentare vizuală concentrează viața eclesială: Hristos, în postura de Domn al tuturor (Pantocrator), privește de sus întreaga comunitate și o cheamă la comuniune și la slujire pentru întreaga creație. Cupola devine astfel imaginea unui cer care coboară peste lume, arătând Biserica drept locul din care Hristos lucrează mântuirea și transfigurarea întregii existențe. Părintele Stăniloae subliniază:

> „[...] bolta bisericilor răsăritene cu Pantocratorul în vârful ei cheamă comunitatea și pe fiecare credincios, considerat și el ca biserică mișcătoare, la o preocupare, fața de creația întreagă. Având pe Hristos ca Pantocrator în ea, biserica este în același timp *chipul* lui Dumnezeu cel lucrător în lume pentru readunarea ei în El. Astfel Hristos nu împlinește prin Biserică o lucrare despărțită de cea pe care o împlinește ca Pantocrator în lume, ci Se preocupă și de lume, pornind de la un cerc mic de oameni, cu intenția de a întinde lucrarea Sa desăvârșitoare asupra întregii creații”[19].

[19] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, pp. 71-72. Cupola bisericilor răsăritene, cu Hristos – Pantocrator în vârf, exprimă vizual realitatea teologică a Bisericii ca *chip al întregii creații și spațiu al lucrării lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii*. Hristos nu lucrează separat în Biserică și în lume, ci prin Biserică Se adresează întregii creații, căutând restaurarea tuturor în El. A se vedea Prof. Dumitru Stăniloae, „Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației”, p. 288. În hermeneutica liturgică a Părintelui Dumitru Stă-

Prezența Pantocratorului în cupolă nu este o reprezentare simbolică a suveranității lui Hristos, ci o afirmare vizuală a faptului că El, ca Domn al universului, este prezent și activ în Biserică și prin Biserică, lucrând pentru restaurarea întregii creații. Biserica nu este un cerc închis, ci un spațiu care iradiază în lume lucrarea mântuitoare. Hristos nu Se ocupă de Biserică în izolare față de lume, ci tocmai pentru ca prin ea să readune creația în Sine. Această iconografie afirmă o *continuitate între lucrarea lui Hristos ca Pantocrator și lucrarea Sa eclesială*, care începe cu un cerc restrâns (comunitatea liturgică) și se extinde spre toată făptura. Această perspectivă unificatoare subliniază că *Biserica este locul de început al unei*

niloae, imaginea lui Hristos – Pantocratorul așezat în vârful cupolei bisericii exprimă prezența lucrătoare și universală a lui Hristos în întregul cosmos. Cupola simbolizează cerul, iar Hristos, ca Pantocrator, este Cel care susține și transfigurează toate, fiind atât ținta cunoașterii duhovnicești, cât și originea mișcării de mântuire. Înaintarea credincioșilor în cadrul liturghiei devine astfel o mișcare ascensională dublă: pe de o parte, o ridicare a sufletului spre Hristos – Domnul istoriei și al creației, reprezentat în boltă; pe de altă parte, o apropiere progresivă de Hristos – Jertfa vie, prezent pe Sfântul Altar, către care comunitatea se orientează cu pași liturgici, spirituali și eclesiali. Această dublă orientare exprimă o teologie a prezenței lui Hristos atât ca Arhiereu și Jertfă, cât și ca Împărat și Cârmuitor al întregii creații, unificând dimensiunea euharistică și cea cosmologică a iconomiei Sale. Astfel, imaginea Pantocratorului în cupolă devine semn vizibil al lucrării universale a lui Hristos, care atrage lumea spre comuniune, transfigurare și îndumnezeire, în același timp în care o susține ontologic din interior. Liturghia reflectă această mișcare simultană de coborâre a harului și de urcuș al omului, întemeind Biserica drept spațiu sacramental al întâlnirii dintre cer și pământ; Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, traducere, introducere și note de Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Pr. Alexandru Atanase Barna, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017, p. 109. Sfântul Maxim Mărturisitorul dezvoltă o viziune hristologică asupra cosmosului, în care Hristos – Pantocratorul este nu numai cap al Bisericii, ci și centru absolut al întregii creații. Expresia *ci toate și în toate El* sintetizează această realitate: toate lucrurile își au existența, sensul și finalitatea în Hristos, care nu este exterior lumii, El fiind prezent tainic în toate, unificând fără a anula distincțiile. El este descris ca un centru din care pornesc raze drepte, imagine care evocă atât raționalitatea creației, cât și ordinea spirituală ce izvorăște din Logosul divin. Aceste *raze* nu numai că derivă din El ca principiu cauzal, ele se și întorc în El ca sfârșit (*telos*), fiind astfel circumscrise în cercul iubirii și înțelepciunii Sale infinite. În această perspectivă, Hristos cuprinde în Sine întreaga realitate: El este Alfa și Omega, originea și împlinirea tuturor. Nicio realitate creată nu este în afara razei Sale de lumină, iar unitatea întregii diversități se menține prin recapitulare în Hristos, Cel ce păstrează, ordonează și transfigurează toate. Această imagine susține profund icoana Pantocratorului din cupola bisericii ortodoxe, în care Hristos este reprezentarea simbolică a domniei și mărturia vizibilă a prezenței Celui în care toate ființează și se întorc.

restaurări universale, iar credinciosul, ca *biserică mișcătoare*, participă la această lucrare. Cupola bisericii devine astfel o imagine a cerului care coboară în lume și un centru al viziunii eshatologice: totul este chemat să fie recapitulat în Hristos. A privi spre Pantocrator înseamnă a-ți reaminti că ești parte dintr-un plan care nu vizează doar sufletul individual, ci cosmosul întreg, chemat să fie transfigurat prin lucrarea eclesială și prin comuniunea cu Domnul tuturor.

19. Dimensiunea cosmică a lucrării Logosului

Înaintarea creației și a omului spre Dumnezeu are un caracter comun și convergent, orientat spre restaurarea finală a tuturor în comuniunea cu El. Din perspectiva patristică, mai ales la Sfântul Maxim Mărturisitorul, Biserica este locul în care începe integrarea creației, prin apropierea și unificarea celor văzute și nevăzute, a celor sensibile și inteligibile, după cum subliniază părintele Stăniloae. Omul ia parte la această lucrare prin propria sa transfigurare, unind trupul cu sufletul și orientând întreaga sa existență spre Dumnezeu.

În veacul viitor, această dublă unificare, cosmică și antropologică, va ajunge la împlinirea ei desăvârșită, când Logosul va aduna și va lega toate în Sine. Cosmosul va trece prin moarte și înviere într-o reînnoire totală, iar omul, ca microcosmos, va intra împreună cu el într-o comuniune definitivă. În această stare, unitatea dintre trup și suflet, precum și cea dintre cele sensibile și cele inteligibile, va străluci în plenitudinea ei, prin prezența vădită și eficientă a lui Dumnezeu în toate:

> „Dacă prin Biserică creațiunea înaintează spre unitatea dintre partea ei sensibilă și inteligibilă și a acestora în Dumnezeu, omul înaintează spre unificarea între trupul și sufletul lui și a amândurora în Dumnezeu, dar nu fără lucrarea lui asupra creației. Legătura între părțile creației și ale omului va dura și va progresa - în cei ce vor voi - până când Rațiunea supremă cea una care le leagă le va face să se împlinească printr-o legătură mai misterioasă în lumea viitoare. Atunci 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 împreu-

nă cu lumea mare. Legătura nouă care se va restaura atunci între toate nu se va mai altera în veci. Această legătură va fi susținută de puterea dumnezeiască ce se va arăta în toate într-un mod clar și deplin eficient. Ea va face, prin unirea deplin realizată a sufletului cu trupul și a lucrurilor sensibile cu realitățile inteligibile, ca prin toate să se vadă Dumnezeu. Căci toate vor fi copleșite de Dumnezeu, Care e prin excelență Duh"[20].

[20] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, pp. 72-73. Înaintarea creației spre unitatea dintre cele sensibile și cele inteligibile este strâns legată de înaintarea omului spre unificarea trupului și a sufletului său în Dumnezeu. Această lucrare sinergică va atinge împlinirea în veacul viitor, când prin moarte și reînnoire, atât omul cât și cosmosul vor deveni loc al prezenței clare și eficiente a lui Dumnezeu, Care Se va manifesta în toate ca Duh ce le susține și le transfigurează. A se vedea Preot Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă – Ascetica și mistica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 39. Părintele Dumitru Stăniloae subliniază în mod esențial lucrarea cosmică a Fiului – Logos, văzut ca reflex de lumină al Tatălui în lume. Prin *rațiunile* sau sensurile divine care sălășluiesc în toate lucrurile, Logosul le susține în ființă și le dă inteligibilitate, finalitate și consistență ontologică. În absența acestei prezențe a Fiului, lumea ar deveni un spațiu al nonsensului, *scufundată în întuneric*, lipsită de orientare și scop. Logosul este, așadar, lumina transcendentă care străbate întreaga creație, imprimându-i un sens care face posibilă ordinea naturală și accesul cunoașterii umane la Dumnezeu. Chiar și o cunoaștere fragmentară, afectată de păcat, rămâne dependentă de lucrarea Fiului, pentru că orice înălțare autentică spre Dumnezeu se face în și prin Logosul – Rațiune supremă a tuturor. Această viziune integrează ontologia, epistemologia și soteriologia într-o unică mișcare cosmică, în care Hristos – Logosul este prezent în toate și susține totul, ca principiu unificator și țintă ultimă. Dimensiunea cosmică a lucrării Fiului devine astfel temelia unei teologii a sensului, în care creația este chemată la existență, să reflecte, să comunice și să se întoarcă spre Dumnezeu prin Cuvântul întrupat; Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă,* Editura Mitropoliei Olteniei, 1990, p. 26. Părintele Dumitru Stăniloae descrie o eshatologie transfiguratoare în care istoria personală și universală este recapitulată și împlinită în Hristos – Logosul, reflectată iconic în *Schimbarea la Față*. În această perspectivă, nu numai timpul este asumat, dar și experiențele personale devin transparente luminii divine, printr-o interiorizare reciprocă a tot ceea ce este trăit și a ceea ce este revelat. Fiecare persoană trăiește, în Dumnezeu, *unitatea tuturor celorlalți*, iar în această unitate se manifestă infinitatea iubirii și a conținutului personal al lui Hristos. Logosul – Rațiune supremă, în care se concentrează și se depășesc rațiunile create, devine lumina care dă sens întregii existențe, ridicând ființa umană deasupra limitelor sale naturale și deschizând-o către o cunoaștere participativă, suprarațională. Astfel, în lumina lui Hristos, tot ceea ce omul a trăit, suferit sau înțeles capătă o valoare eternă și infinită, fiind cuprins și transfigurat în Logosul divin.

Această perspectivă a Părintelui Dumitru Stăniloae reafirmă legătura dintre om și cosmos, stabilind premisele unei dimensiuni eshatologice: omul nu se mântuiește separat de lume, ci împreună cu ea. Iar lumea nu va fi mântuită în absența omului, căci fără lucrarea lui, rațiunile lucrurilor nu pot deveni vizibile și active. În veacul ce va să vină, această cooperare va fi transfigurată în comuniune desăvârșită: toate vor fi pătrunse de Dumnezeu, iar Dumnezeu Se va vedea prin toate, în toate, ca prezență vie, spirituală și luminoasă, fără întoarcere în starea de cădere.

Aici se descoperă o intimitate personală cu Persoana Cuvântului întrupat, în care fiecare identitate își păstrează unicitatea și se deschide spre universalitate. Hristos se arată ca centru transfigurator al istoriei, în Care se întâlnesc sensurile lumii, experiența persoanei și taina iubirii divine, ca lumină ce pătrunde omul, îl cuprinde și îl face părtaș la izvorul ei dumnezeiesc; Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 10; Dumitru Stăniloae, „Natură și har în Teologia Bizantină", în *Ortodoxia*, anul XXVI, (1974), nr. 3, p. 401; Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, „Impactul operei Părintelui Stăniloae asupra teologiei și culturii contemporane", în *Glasul Bisericii*, anul LVI (2000), nr. 9, pp. 58-71. Comentariul Părintelui Dumitru Popescu accentuează faptul că raționalitatea Logosului nu este una abstractă sau impersonală, este raționalitate trinitară, în care unitatea se împletește cu diversitatea într-o ordine vie și armonioasă. Creația, ca *podoabă* a lui Dumnezeu, devine icoană a frumuseții ordinii divine, întrucât poartă în sine structura rațională a Logosului, imprimată în însăși textura existenței. Această ordine poartă în sine o deschidere spre transfigurare, întrucât raționalitatea creației orientează lumea spre împlinirea ei în Dumnezeu. În viziunea ortodoxă, frumosul, raționalitatea și binele se află într-o adâncă legătură și susțin împreună caracterul sacramental al lumii. Această raționalitate a creației, spune Pr. Dumitru Popescu, este ceea ce face posibilă transfigurarea lumii prin energiile necreate ale lui Hristos. Logosul susține lumea în ființă și o străbate ontologic, păstrând-o deschisă spre îndumnezeire. Astfel, întreaga creație, prin țesătura ei rațională, se arată ca un spațiu potențial al transparenței teologice, în care frumusețea are un sens esențial teologic, iar rațiunea creată își află plenitudinea în participarea la Rațiunea personală a Logosului; Adrian Marinescu, „Logos și logoi. Gândirea teologică a Sf. Maxim Mărturisitorul (†662) cu privire la rațiunile dumnezeiești (plasticizate), potrivit comentariului său la rugăciunea *Tatăl nostru*, și receptarea ei la Pr. Dumitru Stăniloae", în *Tabor*, nr 11, noiembrie 2013, p. 81; Doru Costache, „Raționalitate și mișcare la Părintele Dumitru Stăniloae", *Tabor*, nr. 11, noiembrie, 2013, pp. 59-69, p. 64; Preot dr. Doru Costache, „Colocviul fără sfârșit. Rațiunea de a fi a creației în cugetarea Părintelui Dumitru Stăniloae", p. 185; Daniel Munteanu, „Dumitru Stăniloae's Influence on Jürgen Moltmann's Trinitarian and Ecological Theology", *International Journal of Orthodox Theology* 6:4 (2015), p. 39;

20. Mântuirea ca unire în Hristos, în iubirea treimică, realizată în și prin Biserică

Unitatea este constitutivă Bisericii în însăși ființa ei, ca trup extins și viu al Logosului întrupat, arată Părintele Dumitru Stăniloae. Întruparea, moartea și învierea Domnului nu se reduc la o lucrare de restaurare morală, ele exprimă taina adunării tuturor celor dezbinați în Hristos, în comuniunea iubirii veșnice dintre Fiul și Tatăl. Astfel, Biserica devine locul în care umanitatea este integrată în viața și iubirea treimică prin lucrarea Cuvântului făcut trup:

> „Unitatea de viată in același Hristos. Unitatea ține de constituția Bisericii, ca trup extins al Cuvântului întrupat. Căci Domnul S-a întrupat, S-a răstignit și a înviat ca om ca să adune pe toți cei dezbinați în Sine, în infinitatea iubirii Sale față de Tatăl și a Tatălui față de El. Unificarea aceasta a tuturor în Sine constituie însăși esența mântuirii. Căci unitatea aceasta înseamnă unitate în Dumnezeu cel preafericit și veșnic. De altfel în afară de Dumnezeu nu e cu putință unitatea, deci nici mântuirea. Hristos Se extinde cu trupul Său jertfit și înviat în noi, ca să ne unească și să ne facă asemenea Lui, umplându-ne de aceeași iubire a Lui față de Dumnezeu Tatăl și de a lui Dumnezeu Tatăl față de EL care este în EL Dar aceasta e Biserica. Și Biserica fiind umplută de această iubire, ea înseamnă și unitatea iubitoare între membrii ei[21]".

[21] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. II, pp. 263-264. Unitatea este constitutivă ființei Bisericii, care se manifestă ca trup extins al Logosului întrupat. Prin întrupare, răstignire și înviere, Hristos adună în Sine pe toți cei risipiți, integrând umanitatea în comuniunea iubirii veșnice dintre Fiul și Tatăl. Această unire exprimă participarea reală la viața dumnezeiască, în Biserică, prin lucrarea Cuvântului făcut trup. Părintele Stăniloae fundamentează viziunea ortodoxă asupra mântuirii pe realitatea eclesială a unirii în Hristos, văzut ca Cuvânt întrupat care extinde Trupul Său în Biserică. Mântuirea este o integrare ontologică a persoanei umane în viața divină, realizată prin comuniunea cu Hristos Cel răstignit și înviat. Scopul Întrupării, Răstignirii și Învierii este recapitularea umanității dezbinate în unitatea iubirii treimice, în care Fiul și Tatăl Se dăruiesc reciproc în mod desăvârșit. Această unitate a tuturor în Hristos constituie esența însăși a mântuirii, căci numai în Dumnezeu, izvorul unității și al comuniunii, mântuirea este posibilă. Prin urmare, Biserica este spațiul viu al acestei uniri, al *extinderii* lui Hristos în umanitate prin Duhul Sfânt, un Trup

Unificarea în Hristos, exprimată prin extinderea Trupului Său jertfit și înviat în viața credincioșilor, constituie esența mântuirii, mai arată Părintele Stăniloae. Această unire nu este doar un ideal moral, este participare reală la iubirea veșnică dintre Tatăl și Fiul. În această iubire suntem atrași prin Hristos, iar Biserica devine locul acestei integrări ontologice – Trupul viu al lui Hristos, în care unitatea cu Dumnezeu se exprimă concret ca iubire activă între membrii săi. Astfel, mântuirea este, în același timp, unire cu Dumnezeu și comuniune între persoane în Duhul Sfânt.

> „Sfântul Maxim Mărturisitorul identifică Biserica cu unirea tuturor în Cuvântul cel întrupat, Care e și la Tatăl, dar e și în noi *ca aluatul întregii frământături*. Toți suntem chemați să ne adunăm în El, *ca membrele trupului cu capul*, prin lucrarea de arhitect a Duhului celui ce plinește toate în toți”[22].

eclesial în care fiecare membru este chemat să participe la iubirea Fiului față de Tatăl și a Tatălui față de Fiul. Această participare este reală și transformatoare, căci în ea constă asemănarea cu Hristos, fundamentul unității și plenitudinii personale. Astfel, unitatea Bisericii este expresia concretă a iubirii trinitare împărtășite, prin Hristos, întregii umanități. A se vedea Pr. Prof. Dumitru Popescu, „Opera Părintelui Dumitru Stăniloae – O remarcabilă contribuție hristologică”, în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Sibiu, 1993, p. 135; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Atragerea ierarhică a lumii spre Sfânta Treime prin Cuvântul lui Dumnezeu făcut om”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 2/1991, p. 14.

[22] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. II, p. 264. Sfântul Maxim Mărturisitorul identifică Biserica cu unirea tuturor în Cuvântul întrupat, prezent atât la Tatăl, cât și în noi, asemenea aluatului care transformă întreaga frământătură. Toți cei chemați la această unire devin mădulare ale Trupului eclesial în relație vie cu Hristos, Capul, prin lucrarea Duhului Sfânt – *arhitectul* care desăvârșește comuniunea plenară în Trupul Său. A se vedea Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. II, p. 349. În teologia Părintelui Dumitru Stăniloae, mântuirea nu este concepută în termeni juridici sau exteriori. Ea este o realitate ontologică și relațională, ce se naște din comuniunea vie cu Hristos în cadrul Trupului Său tainic, care este Biserica. Aceasta reprezintă o transfigurare interioară și o participare efectivă la viața nouă a lui Hristos, iradiind din trupul Său înviat spre toți cei uniți cu El prin credință și har. Astfel, mântuirea devine o calitate ontologică nouă a persoanei, care se dezvoltă continuu prin interiorizarea iubirii treimice și prin comuniunea eclesială. Prin această perspectivă, Părintele Stăniloae reafirmă caracterul profund personal și eclesial al mântuirii, în care este vorba de o realitate vie, trăită în Hristos și prin Duhul Sfânt, în comunitatea celor ce se împărtășesc de prezența Sa. Biserica devine astfel spațiul teandric în care iubirea Sfintei Treimi se comunică, iar omul este ridicat din condiția sa căzută în intimitatea vieții divine, devenind tot mai mult el însuși în Hristos; Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*,

Părintele Stăniloae, citând pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, arată că Biserica este realitatea în care se realizează unirea tuturor ființelor raționale în Hristos, Cuvântul întrupat, prezent simultan în sânul Treimii și în creație. Imaginea *aluatului* sugerează prezența transformatoare a lui Hristos în toată umanitatea, care cheamă fiecare persoană la integrare în Trupul Său eclesial. Această lucrare de unificare este posibilă prin Duhul Sfânt, arhitectul divin care plinește toate în toți și desăvârșește unitatea Trupului în Capul său – Hristos.

21. Concluzii

Din perspectiva teologiei părintelui Dumitru Stăniloae, în dialog constant cu gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul, raportul dintre Logos și Biserică descoperă dimensiunea cosmică a lucrării mântuitoare a lui Hristos. Biserica se arată ca loc al prezenței și al lucrării Cuvântului întrupat în lume, ca spațiu în care creația și omul își află sensul, unitatea și orientarea lor ultimă spre Dumnezeu. În ea, legătura dintre Dumnezeu, cosmos și umanitate dobândește formă liturgică, ontologică și eshatologică.

Analiza diferitelor dimensiuni ale Bisericii a arătat că aceasta se cere înțeleasă ca realitate cuprinzătoare, purtătoare a vocației întregii creații. Locașul bisericesc, creațiunea cosmică și ființa umană se află într-o legătură vie, întemeiată în prezența lui Dumnezeu și orientată spre comuniunea deplină cu El. În această lumină, Biserica se descoperă ca sinteză vie a creației și ca început al transfigurării ei.

Dimensiunea cosmică a Bisericii se exprimă în mod deosebit prin lucrarea liturgică, prin care mișcarea creației spre Dumnezeu capătă conștiință, expresie și împlinire comunitară. Ceea ce în cosmos și în om există ca orientare adâncă spre Dumnezeu se adună și se luminează în Biserică, unde prezența harului face vădit sensul ultim al lumii. Astfel, Biserica apare ca ferment al transfigurării cosmice și umane, loc în care creația începe să fie recapitulată în Hristos și pregătită pentru împlinirea ei eshatologică.

În acest orizont, omul ocupă un loc aparte prin vocația sa preoțeas-

p. 161; Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, „Impactul operei Părintelui Stăniloae asupra teologiei și culturii contemporane", p. 66.

că. El este chemat să descopere rațiunile dumnezeiești ale creației și să le aducă la lumină în lumea văzută, unind cunoașterea, slujirea și iubirea într-o lucrare de transfigurare. Prin această vocație, omul se arată ca mijlocitor între lume și Dumnezeu, iar creația întreagă primește, prin el, deschidere spre comuniunea cu Logosul.

Lucrarea lui Hristos ca Pantocrator și Logos al creației dă acestei perspective unitatea ei deplină. El susține lumea în ființă, o adună în Biserică și o orientează spre restaurarea finală în Dumnezeu. De aceea, mântuirea se descoperă ca unificare a tuturor în Hristos, în iubirea treimică, realizată în și prin Biserică. În acest sens, Biserica este începutul văzut al unei restaurări universale, iar viața ei liturgică, sacramentală și comunitară anticipează starea finală a creației recapitulată în Cuvântul întrupat.

Prin urmare, dimensiunea cosmică a lucrării Logosului arată că Biserica privește sensul ultim al întregii existențe. În ea se descoperă chemarea creației la transfigurare, vocația omului la îndumnezeire și lucrarea lui Dumnezeu de adunare a tuturor în comuniunea Sa veșnică. Astfel, Biserica se afirmă ca spațiul în care lumea își începe întoarcerea conștientă spre Dumnezeu și în care se anticipează, în mod real și tainic, împlinirea eshatologică a tuturor în Hristos.

ARTICOLE

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 275-302

RUGĂCIUNEA PENTRU SFINȚIREA ICOANELOR/PICTURILOR DE PERETE ÎN TRADIȚIA ORTODOXĂ SIRIANĂ ȘI TEOLOGIA EI[1]

Christine Chaillot
Cercetător independent

Când am scris cartea mea *Rolul imaginilor sfinte și cinstirea icoanelor în Bisericile necalcedoniene*[2] (denumite astăzi oficial „Biserici ortodoxe orientale" în contextul dialogului teologic oficial din 1985), incluzând tradițiile copte, armene, siriace ortodoxe și etiopiene, am inclus și rugăciunile pentru sfințirea icoanelor și a picturilor murale folosite în aceste Biserici. În toate aceste rugăciuni, teologia referitoare la Sfânta Treime, hristologia și mariologia sunt exprimate în mod explicit. În continuare, voi rezuma această teologie făcând referire

[1] Traducere din limba engleză de ierod. Filothei Vîlcu (drd. în cadrul Școlii de Studii Avansate a Academiei Române, Institutul de Studii Sud-Est Europene).

[2] Cartea a fost publicată pentru prima dată în limba franceză în 1993, fiind reeditată în 2017, și a fost tradusă ulterior în mai multe limbi, inclusiv în engleză în 2018 și în română în 2018. Ediția românească (*Rolul imaginilor sfinte si cinstirea icoanelor in Bisericile Ortodoxe Orientale*) a fost publicată de Presa Universitară Clujeană și a inclus prefețe semnate de Sebastian Brock, specialist în limba siriacă de la Oxford, și de Mitropolitul Damaskinos (1936-2011), Mitropolit al Elveției și copreședinte al Dialogului Teologic Oficial dintre Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Orientale începând din 1985, precum și o notă a profesorului Cristian Sonea de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a UBB din Cluj.

la Rugăciunea din tradiția siriacă (a se vedea textul integral mai jos).

Haideți să analizăm această teologie pornind de la *Rugăciunea* din tradiția siriacă (a se vedea textul integral mai jos), așa cum am arătat mai în detaliu în cadrul Congresului Siriac de la București, din august 2026.

În cartea mea, am dorit să demonstrez pe scurt că toate aceste Biserici vechi aveau imagini, icoane și picturi murale care îl înfățișau pe Hristos, pe Fecioara Maria și pe sfinți/martiri, și că aceste imagini erau cinstite. Scopul a fost acela de a ilustra următoarea afirmație din cadrul dialogului teologic oficial desfășurat în 1990 la Chambésy (Geneva), punctul 8 din cea de-a doua Declarație comună și Recomandări adresate Bisericilor: „În ceea ce privește învățătura celui de-al șaptelea Sinod Ecumenic al Bisericii Ortodoxe, ortodocșii orientali sunt de acord că teologia și practica venerării icoanelor predate de acel Sinod sunt, în esență, în concordanță cu învățătura și practica ortodocșilor orientali din timpuri străvechi, cu mult înainte de convocarea Sinodului, și că nu avem nicio divergență în această privință”[3].

În lucrarea mea, prezentată la Conferința internațională de studii siriace, desfășurată la Paris în 2021, am oferit o introducere în utilizarea imaginilor în Biserica Ortodoxă Siriană[4].

Această rugăciune este folosită și astăzi în Biserica Ortodoxă Siriană, în special pentru binecuvântarea picturilor murale în timpul sfințirii unei noi biserici. De exemplu, am fost martor la modul în care Patriarhul Zakka I Iwas a oficiat acest rit pentru noile picturi murale de la mănăstirea ortodoxă siriacă din Hengelo, Olanda, în 1994. Această rugăciune se găsește în cartea episcopală de sfințiri a altarelor, a vaselor liturgice și a altor obiecte sacre, intitulată *Cartea sfințirilor conform ritului ortodox siriac al Antiohiei*, în limba siriacă *Phenqitho d-Qudoshe*.

La Congresul de Studii Siriace de la București, din august 2026, am

[3] *The Theological Dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*, Volos, 2016, with a preface by Patriarch Bartholomew of Constantinople, https://www.imdlibrary.gr/publications/the-dialogue-between-the-eastern-orthodox-and-oriental-orthodox-churches/ p. 441. Vezi texul în românește în volumul *Pentru Unitate. Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale*, editat de Christine Chaillot, Editura Astra Museum, Sibiu, 2014, p. 166-167.

[4] C. Chaillot, „The Syrian Orthodox Church and the Use of Images”, în *Parole de l'Orient* 49 (2023), pp. 29-48.

prezentat o lucrare intitulată „Rugăciunea ortodoxă siriacă[5] pentru sfințirea icoanelor și teologia acesteia", pentru a arăta că, pe tot parcursul rugăciunii, găsim atât referiri la, cât și explicații privind teme trinitare, hristologice și mariologice, precum și alte teme. În fiecare secțiune a rugăciunii, aceste teme sunt strâns interconectate, ceea ce face ca rugăciunea să fie mult mai mult decât o simplă binecuvântare a icoanelor.

De exemplu, cu privire la Sfânta Treime: Rugăciunea începe cu următoarele cuvinte: „Slavă Tatălui, Fiului și Sfântului Duh". Există și alte referiri la Sfânta Treime. Există, de asemenea, referiri la Sfântul Duh (pnevmatologie).

Despre hristologie: în chiar prima rugăciune (nr./Partea I) și în Partea/nr. III), Hristos este, de asemenea, recunoscut în mod explicit ca Mântuitor, iar mântuirea este menționată în Partea/nr. IV. În rugăciunea numită *Sedra* (nr./Partea IV), Hristos este numit „Unicul Născut".

Despre mariologie: De-a lungul rugăciunii, este prezentată o listă de nume care o simbolizează pe Fecioară, nume care erau deja folosite de profeți în Vechiul Testament, cu scopul de „a o descrie prin simboluri, tipuri, imagini (literalmente, «icoane») și parabole". Printre aceste imagini simbolice se numără carul lui Iezechiel, rugul aprins al lui Moise, vasul cu mană și Chivotul. Fecioria ei este exprimată în numeroase moduri poetice și simbolice, precum „scrisoarea sigilată cu grijă", „grădina închisă" (așa cum o menționează Solomon) și „ușa închisă" (așa cum o numește Iezechiel), printre altele. Rugăciunea Tămâiei (Partea a VII-a) se referă la Fecioară ca la „Cea care Te-a născut" [pe Hristos]. Aceasta recunoaște faptul că Fecioara L-a născut într-adevăr pe Hristos, explicând astfel titlul conferit-i în mod oficial la Sinodul de la Efes din 431: în greacă, Theotokos, care înseamnă „cea care L-a născut pe Dumnezeu" sau „Maica Domnului". Același titlu este păstrat în tradiția ortodoxă siriacă, unde ea este cinstită în mod similar [în siriacă: , ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ, romanizat ca *Yoldath Aloho*]. Acest titlu este repetat de mai multe ori pe parcursul rugăciunii.

În *Sedra* (un imn dedicat Fecioarei), în Partea a IV-a, Fecioara, Maica Domnului, este numită „izvorul apei dătătoare de viață" (cu referire la Iisus Hristos) și „lăcașul" sau „locuința" Unului-Născut al Tatălui (din nou, Iisus Hristos, Fiul Tatălui). Expresia „Unicul Născut" provine din

[5] Verbul siriac *qadesh* este tradus prin „a consacra" și „a sfinți", iar cuvântul *qudosh* prin „consacrare". Verbul siriac *barekh* este tradus prin „a binecuvânta".

Biblie, mai precis din Evanghelia după Ioan (*Ioan* 1:14, 1:18; 3:16, 18) și *1 Ioan* 4:9, traducând cuvântul grecesc monogenēs (μονογενής). În limba siriacă, termenul echivalent este „Ihidoyo". Acest cuvânt transmite sensul de „unic" sau „singurul de acest fel" – subliniind faptul că Iisus este „singurul și unicul" Fiu. Acest titlu monogenēs a fost oficializat în Crezul de la Niceea (în anul 325 d.Hr.) pentru a descrie relația unică a lui Iisus Hristos cu Dumnezeu Tatăl, caracterizând natura Sa divină ca fiind „născut, nu creat", ceea ce clarifică faptul că Iisus nu este o simplă creatură/ființă umană, ci împărtășește aceeași substanță divină cu Dumnezeu. Termenul *monogenēs* este astfel strâns legat de teologia hristologică și de deliberările primelor sinoade ale Bisericii.

Fecioara a dat naștere Mântuitorului lumii, așa cum se exprimă în rugăciune prin imagini precum „rădăcina [care a dat] leacul Vieții", „piatra cioplită care a zdrobit șarpele (diavolul)" și „degetul cu care a fost scris actul de eliberare". Acest lucru este exprimat explicit în *Qala* (Partea a V-a): „Maria a devenit carul care L-a purtat pe Mântuitorul lumii".

În concluzie, această rugăciune nu este doar o simplă rugăciune pentru sfințirea icoanelor. Este o laudă adusă Sfintei Treimi, lui Hristos, Fecioarei Maria, precum și sfinților și martirilor. Este ca o minunată « tapiserie » în care hristologia și, în special, mariologia sunt împletite în mod complex. În această rugăciune găsim numeroase referințe mariologice și ar trebui să ne amintim întotdeauna cât de strâns legate sunt mariologia și hristologia în teologia creștin-ortodoxă, precum și în Bisericile ortodoxe necalcedoniene/orientale.

Această rugăciune este bogată nu numai în teme teologice, ci și în aspecte esențiale pentru cinstirea icoanelor, precum și pentru credința și viața creștină. Ea este plină de învățături creștine, abordând punctele centrale ale credinței – precum Învierea, viața veșnică, iertarea păcatelor, mijlocirea sfinților, eshatonul, intrarea în Împărăție și moștenirea acesteia și a vieții care nu piere, precum și nădejdea mântuirii – și poate fi privită ca un fel de catehism.

Rugăciunea constituie o mărturisire profundă a credinței creștine și o doxologie deplină adresată Sfintei Treimi, lui Hristos și Maicii Sale, Fecioarei Maria, precum și sfinților și martirilor cărora le poate fi dedicată rugăciunea prin cinstirea icoanelor sau a chipurilor lor. Textul subliniază în repetate rânduri scopurile supreme ale vieții creștine: sfințirea, îndumnezeirea și, mai presus de toate, mântuirea. Rugăciunea menționează

faptul de a avea „o parte și o moștenire alături de sfinți".

De-a lungul rugăciunii, găsim nu doar un rezumat al credinței Bisericii Ortodoxe Siriace – așa cum este mărturisită de episcop, cler și credincioși –, ci și o bogăție de expresii poetice, pline de imagini frumoase și simbolism, inspirate din Vechiul Testament și conținând, de asemenea, referințe la Noul Testament. Această utilizare a limbajului poetic și simbolic este specifică rugăciunilor Bisericii Ortodoxe Siriace, conferind textului atât profunzime teologică, cât și bogăție estetică.

Textul rugăciunii vorbește, de asemenea, despre rolul imaginii pentru toți cei care se roagă în fața ei: „Ea [imaginea/reprezentarea] poate deveni un rai pentru sufletele naufragiate, [o sursă de] izbăvire de tot ceea ce provoacă durere, de ajutor pentru cei supuși ispitelor cumplite, de protecție pentru casele adevăraților credincioși care se refugiază în Numele tău sfânt, oferind în fața ei rugăciuni și slujbe în cinstea divinității tale, a Fiului tău Unul-Născut și a Duhului tău Preasfânt, bun și dătător de viață…"

S-ar putea face o comparație interesantă între această rugăciune din tradiția siriacă și alte rugăciuni pentru binecuvântarea sau sfințirea icoanelor, a picturilor și a picturilor murale din celelalte Biserici Ortodoxe Orientale (necalcedoniene), adică din tradițiile Bisericilor armeană, coptă și etiopiană[6]. Unii cercetători au început deja astfel de studii[7].

Principala diferență liturgică constă în utilizarea uleiului. În tradițiile armeană, coptă și etiopiană, icoanele sunt sfințite cu Marele Mir (*myron*). În schimb, rugăciunea siriacă subliniază în mod explicit, de mai multe ori, că pentru binecuvântarea sau sfințirea icoanelor se poate folosi doar ulei simplu – nu Mir sfințit. Acest aspect este repetat pe tot parcursul rugăciunii, evidențiind o trăsătură distinctivă a practicii siriace. Ofer câteva nuanțe și explicații cu privire la acest aspect la sfârșitul rugăciunii de mai jos.

Textele rugăciunilor din celelalte Biserici necalcedoniene (armeană,

[6] Le-am publicat la sfârșitul cărții mele, intitulată *Rolul imaginilor și cinstirea icoanelor*.

[7] Vezi, de exemplu, G. Kochakian, „Sacredness in Armenian Art: Anointed and Set Apart to Reveal the Glory of God", în *Rethinking Sacred Arts*, (ed.) Peter Bouteneff and Christian Maranci, St. Vladimir's Seminary Press, 2025, pp. 127-142, aici p. 135 nota 16 și p. 141; Christina Maranci, „Worthy of Service: The Holy Object in Medieval Armenia", în *Rethinking Sacred Arts*, (ed.) Peter Bouteneff and Christian Maranci, St. Vladimir's Seminary Press, 2025, pp. 189-216, aici la pp. 195-202, 212.

coptă și etiopiană) sunt toate diferite. Conținutul lor are, de asemenea, o semnificație dogmatică și teologică care, împreună cu rugăciunea siriacă, merită o analiză mai aprofundată în cadrul cercetărilor viitoare, în special din partea liturgiștilor.

În cartea mea *Rolul imaginilor sfinte și cinstirea icoanelor…*, am inclus cele patru rugăciuni la sfârșitul cărții. De fapt, scopul cărții (așa cum explic în concluzia acesteia[8]) a fost acela de a demonstra și clarifica un aspect care a constituit o controversă teologică/hristologică majoră încă de la Sinodul de la Calcedon din 451, o controversă care a persistat timp de secole și care trebuie corectată și explicată astăzi, în special în contextul actualului dialog teologic dintre Bisericile necalcedoniene (Ortodoxe Orientale) și Bisericile calcedoniene (Ortodoxe Răsăritene).[9] Dacă Bisericile necalcedoniene (Ortodoxe Orientale) ar fi cu adevărat monofizite – adică dacă ar crede că Hristos este pe deplin Dumnezeu, dar că umanitatea Sa este cumva absorbită sau „înghițită" de divinitatea Sa (așa cum a propus Eutihie în secolul al V-lea) – ele nu L-ar reprezenta pe Hristos ca om întrupat în imaginile, icoanele sau picturile lor murale[10]. Cu toate acestea, nu numai că au astfel de reprezentări ale lui Hristos în umanitatea Sa, dar au și rugăciuni pentru sfințirea sau binecuvântarea acestor icoane ale lui Hristos, oferind astfel o dublă afirmare a umanității lui Hristos: mai întâi în reprezentarea artistică și, în al doilea rând, în recunoașterea liturgică prin intermediul unei rugăciuni speciale[11].

Scopul acestei rugăciuni siriace – și al vieții creștine – este rezumat în

[8] În versiunea în limba engleză, a se vedea nota de la pp. 123-125, în limba română, p. 151.

[9] În legătură cu acest dialog teologic, consultați cărțile mele *Towards Unity* (https://archive.org/details/christine-chaillot-towards-unity-the-theological-dialogue-1998-rabo-2022), *The Theological Dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*, Volos, 2016, with a preface by Patriarch Bartholomew of Constantinople, https://www.imdlibrary.gr/publications/the-dialogue-between-the-eastern-orthodox-and-oriental-orthodox-churches/ și *Relations and exchanges between the Eastern Orthodox (chalcedonian) and Oriental Orthodox (non-chalcedonian) Churches. In the Past and Today*, Volos, 2025 (with a preface by Patriarch Bartholomew of Constantinople).

[10] În 1975, Sebastian Brock ridicase deja problema iconoclasmului și a monofiziților: Sebastian P. Brock, „Iconoclasm and the Monophysites", in A. Bryer and J. Herrin (eds), *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham, pp. 53-57.

[11] Vezi concluziile cărții mele despre imagini și icoane, în engleză și în română.

rugăciunea episcopului din Partea a 13-a, care vorbește despre sfințirea episcopului, a clerului și a credincioșilor, despre a deveni „desăvârșiți" – adică sfinți –, precum și despre slujirea Bisericii, mulțumirea („ca să-Ți aducem mulțumiri Ție, Tatălui Tău și Duhului Tău Sfânt"), închinarea și slăvirea lui Dumnezeu.

Potrivit arhiepiscopului liturgist Job Getcha, în vechea tradiție bizantină greacă, nu exista un rit special. În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, mitropolitul Petru Movilă a introdus un ritual în care icoana este stropită cu apă sfințită. Mai recent, grecii au introdus un ritual în care icoana este unsă cu sfântul mir. În tradiția Bisericii Ortodoxe Calcedoniene, se vorbește de obicei despre binecuvântarea (nu despre sfințirea) unei icoane.

Iată textul integral al rugăciunii, pentru ca, citindu-l, cititorii să poată aprecia mai bine și să experimenteze direct semnificația sa teologică și spirituală profundă.

Rugăciunea ortodoxă siriană pentru sfințirea icoanelor și teologia ei

Traducere în limba engleză realizată de dr. Sebastian Brock de la Oxford, pe baza textului Pontificalului Catolic Sirian editat de Tappouni I (Sharfet, 1950), revizuită și comparată cu un manuscris siriac copiat la începutul secolului al XX-lea (1906) de un diacon ortodox sirian din Diyarbakir (Turcia), manuscris care, în jurul anului 1993 se afla în custodia Arhiepiscopiei Ortodoxe Siriene din Alep. Principalele diferențe dintre cele două texte sunt indicate între paranteze pătrate, împreună cu cuvintele adăugate pentru a facilita înțelegerea textului.

Pentru traducerea în limba germană, a se vedea P. Krüger, „Der Ritus der Ikonenweihe nach dem westsyrischen Pontifikale und seine theologische Deutung im Vergleich zur byzantinischen Ikone", *Ostkirchlichen Studien*, 14/4 (noiembrie 1965).

Pentru o scurtă traducere în limba engleză, a se vedea 'Prayer of Blessing of the New Icons of Saints Offered to the Church' (tradusă din siriacă de arhidiaconul Murad Saliba Barsom din Los Angeles, pe baza unui manuscris al mănăstirii ortodoxe siriace Sfântul Marcu din Ierusalim, publicată în *Anaphoras. The Book of the Divine Liturgies* (Lodi, 1991), pp. 467-70. Îi mulțumesc Arhiepiscopului Ortodox Sirian al Americii, Athanasius Y. Samuel din Lodi (1909-1995), pentru amabilitatea de a-mi trimite acest text.

A se compara cu: Ms Mingana syr. 369 (datat 1480 în catalog, ceea ce este prea devreme, potrivit lui Brock); Ms Vat. syr. 68 (sec. al XV-lea) f. 267-267v = *benedictio iconum et imaginum*, în P. Hindo, *Disciplina antiochena antica Syri*, Fonti II/27 (Vatican, 1941), p. 301; și pontif. Antioch. Syr. (Ms Vat; Siro 51: *orationes super imagines et iconas sanctorum* (f. 397) în Hindo, *Disciplina*, p. 283, nr. 311.

Prima traducere a *Rugăciunii* în limba română a fost realizată de Emil Mărginean din Cluj în cartea mea *„Rolul imaginilor sfinte și cinstirea icoanelor*, publicată în 2018 de Presa Universitară Clujeană (https://editura.ubbcluj.ro/index.php/puc/catalog/view/2054/22511/5210). Mici corecturi au fost realizate de părintele Filothei Vîlcu pentru prezenta traducere.

Rugăciunea de sfințire[12] (subtitlurile I, II și III sunt adăugate de P. Krüger[13]) [p. 283]

1. Icoanele și imaginile sunt unse cu ulei sfințit care nu conține Mir; nici nu este pus (uleiul) într-un recipient care conține Mir. Când sunt sfințite (icoanele și imaginile) ar trebui așezate pe Masa Vieții (altar).

2. Icoanele și imaginile nu sunt niciodată unse cu Mir.

3. Sfințirea icoanelor și a imaginilor este rezervată episcopului, iar când acesta dorește să le sfințească se îmbracă cu mitra, mantia, epitrahilul și crucea; își pune mitra pe cap, ia crucea în mâna dreaptă și toiagul în cea stângă.

4. Dacă episcopul dorește, el poate îngădui unui preot să sfințească icoane și imagini; (pentru aceasta preotul) își pune crucea la gât și felonul, iar dacă este horepiscop, atunci ia și mitra.

1. Rugăciunea de sfințire [p. 284]

Episcopul: Slavă Tatălui și Fiului și Duhului Sfânt.

Ei răspund: Și asupra noastră, păcătoșii cei slabi, îndurarea și mila etc.

Episcopul: „Hristoase, Dumnezeul nostru, fă-ne vrednici ca, din su-

[12] Preluată din Benedict Vesa, „Icoană și cult în Biserica Siro-occidentală", în Vasile Stanciu și Cristian Sonea (coord.), *Icoană. Mărturie. Totalitarism*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, pp. 137-154.

[13] „Der Ritus der Ikonenweihe nach dem vestsyrischen Pontifikale und seine theologische Deutung im Vergleich zur byzantinischen Ikone", *Ostkirchlichen Studien*, 14/4 (noiembrie 1965).

flet curat și sfânt și din trup neîntinat, să o lăudăm pe binecuvântata Ta Maică, Fecioara Maria, iar prin solirile ei cele primite și prin rugăciunile ei cele ascultate, primește și slujba noastră și ne binecuvântează pe noi și aceste icoane și imagini care au fost întocmite și zugrăvite în Numele Tău (sau cel al Maicii Domnului sau al sfinților), ca așa să îți aducem mulțumire, împreună și Părintelui Tău și Duhului Tău cel Sfânt, acum și pururea și în vecii vecilor, amin!

2. Refren [ʼenyana] la „Miluiește-mă" [Ps 50 (51)], la cântarea „Curată Maică"

Carul pe care Iezechiel l-a zărit pe tine te înfățișa, Doamnă Sfântă; rugăciunea ta [p. 285] să ne fie nouă zid. Binecuvântată ești, Marie, că proorocii te-au închipuit în simboluri, tipuri, imagini (icoane) și pilde; rugăciunea ta să ne fie nouă zid. Moise te-a închipuit în rug și pe nori și în norul întunecat, vasul (cu mană) și chivotul; rugăciunea ta să ne fie nouă zid. [ms Aleppo adaugă: Solomon te-a numit pe tine grădină închisă, căci din tine a strălucit Ziditorul Edenului; rugăciunea ta să ne fie nouă pavăză. Iezechiel te-a numit ușa cea închisă prin care Domnul a intrat fără să o deschidă; rugăciunea ta să ne fie nouă pavăză.] Doamne Iisuse Hristoase, pentru rugăciunea celeia ce Te-a născut, depărtează de la noi urgia mâniei; Doamne, miluiește-ne! Slavă aducem Tatălui care ne-a zidit prin îndurarea Sa, închinare Fiului care ne-a slobozit prin Crucea Sa și cântări de laudă Duhului Sfânt.

3. Prooimion

Nespusă Putere, Taină nepătrunsă, tainic Ascuns (Dumnezeu), Fiu după asemănarea Părintelui, care Te-ai pogorât și Te-ai sălășluit în Fecioara Maria și ai slobozit neamul omenesc [ms Aleppo: și niciodată nu Te-ai despărțit de pântecele Părintelui Tău], Te rugăm, Doamne Dumnezeule, pentru rugăciunile celei ce Te-a purtat și ale tuturor sfinților Tăi, cercetează pământul cu îndurările harului Tău și iartă răutatea oamenilor după mila Ta; dă odihnă [p. 286] tuturor credincioșilor care s-au mutat, adormiți în nădejdea Ta, în această vreme a sfințirii icoanelor și a imaginilor și la toate praznicele și totdeauna.

4. Sedra (imnul Fecioarei)

Te rugăm, Maică plină de binecuvântări, fiica Împăratului ceresc, iz-

vorul apei dătătoare de viață, lăcașul Celui Unul-Născut din Tatăl, cărarea care duce la Eden, locul unde se adună toate bunătățile, vistieria tuturor binecuvântărilor, roua vălului lui Ghedeon, noul vas al lui Elisei, picătura de ploaie a lui Anania și a tovarășilor săi, nepătată dătătoare de viață, stea care îndepărtează întunericul, făclia care luminează lumea, cea care face să lumineze Soarele dreptății, vlăstarul celei mai frumoase flori, epistolă bine pecetluită [p. 287], rădăcină [care a dat] leacul Vieții, piatra netezită care a zdrobit șarpele, degetul cu care s-a scris cartea eliberării, praștia care l-a ucis pe Goliat, dealul înalt al străjerilor prooroci, sfeșnic pentru mințile apostolilor, diadema sfinților mucenici; acum, binecuvântată Maică, te rugăm să mijlocești la Unul-Născut al tău pentru noi, ca El să ne arate pe noi și pe toți fiii Sfintei Biserici vrednici de acel minunat [dulce] și mărit praznic al nunții [în eshaton], la care îngerii se veselesc, la care heruvimii și serafimii strigă „Sfânt", la care făpturile cerești aduc laudă, la care proorocii și apostolii se fac părtași, spre care se îndreaptă mucenicii și mărturisitorii, pe care propovăduitorii și vestitorii [Evangheliei] îl laudă strigând, la care asceții, desăvârșiții, învățătorii și exegeții [p. 288] cântă, în care se sprijină cei buni și binecuvântați; la care se bucură cei osârduitori și neînfricați, la care bătrânii și cei simpli se veselesc, la care nazireii și postitorii se bucură, la care cei feciorelnici prăznuiesc, la care sfinții strigă „Sfânt", la care credincioșii adormiți își găsesc odihnă, la care este de față Tatăl, la care slujește Fiul, la care vine Duhul Sfânt și în care putem toți împreună, cu un singur glas, să zicem: „Vrednic ești a ne închina Ție, Cel ce dai Viață, acum și pururea și în vecii vecilor."

5. [p. 289] Qala, cântarea Quqaya

O tânără din casa lui David, cu numele Maria, s-a făcut carul care l-a purtat pe Mântuitorul lumii; este mult mai înaltă decât carul pe care Iezechiel l-a văzut: carul avea chipuri și roți care vorbeau, dar Maria are o gură care îți cântă laude, Doamne. Aliluia! Fie ca rugăciunea ei să ne ajute. Pictorii s-au adunat să-i zugrăvească chipul Mariei, dar vopselele lor nu erau bune și nu au reușit să o zugrăvească pe Maria: au zugrăvit-o ca o fecioară – dar au găsit-o cu un copil; au zugrăvit-o ca femeie căsătorită – dar fecioria ei era neatinsă; au zugrăvit-o ca soție a unui bărbat – dar bărbatul nu a cunoscut-o. O, Zugravule, care [cu adevărat] ai zugrăvit-o pe Maria, milostivește-te de noi și rugăciunea ei să ne ajute.

6. Slava

Moise, Iosua, împreună cu David, Natan și Samuel, Ilie și Elisei, împreună cu Gad și Ioil, Sofonie și Naum, Agheu și Zaharia, Osea și Amos, Miheia și Ieremia, Iona și Maleahi și Avdie împreună cu Daniel și Avacum, Isaia măritul și marele Iezechiel, aliluia; rugăciunea lor să ne ajute în vecii vecilor! Petru, cel dintâi dintre apostoli și fratele lui Andrei, fiul lui Zevedei, și Ioan, fratele său, Filip și Toma dimpreună cu Matei, Iacov și Alfeu și Simon Zilotul, Levi zis și Tadeu, și cu ei, Bartolomeu și Matia, care a întregit numărul în locul lui Iuda, aliluia; rugăciunea lor să ne ajute! Biserica îți zice binecuvântat, sfinte *N*, căci ție ți s-a dat binecuvântarea Domnului nostru; binecuvântat ești, cel ce te-ai depărtat de lumea trecătoare, binecuvântat ești, cel ce ai dorit [p. 290] dragostea lui Hristos, binecuvântat ești, cel ce ai auzit glasul Domnului tău zicând: „Veniți, intrați și moșteniți Împărăția și viața care nu trece, aliluia"; rugăciunea ta să ne ajute!

7. Rugăciunea tămâierii

Primește, Doamne, după mila Ta, cădelnița robilor Tăi și bine-primește tămâierea preoților Tăi; găsește-Ți odihna în slujba celor care se închină Ție și preamăresc pomenirea celei ce Te-a purtat în pântece și a sfinților Tăi; dă odihnă credincioșilor mutați de la noi, care au adormit în nădejdea Ta, Părinte, Fiule și Duhule Sfinte, acum și pururea.

8. *Episcopul adaugă*:

Ție, Doamne, cei de sus se închină după rânduială, iar făpturile cerești strigă cântări de slavă în locașurile lor, tot așa și mucenicii cu ale lor cununi, mărturisitorii cu ale lor isprăvi, copacii cu fructele lor, ierburile cu mirosul lor, care sunt [acum] oferite de mâinile preoților pentru a fi bineplăcute dumnezeirii Tale și ca turma Ta să dobândească iertare. Întinde, Doamne, dreapta milei Tale și binecuvintează și sfințește aceste chipuri [sau icoane] în numele Tău cel sfânt; și curățește inimile noastre cu isopul îndurării Tale, [p. 291] și luminează sufletele noastre cu darurile Tale; iartă păcatele noastre cu harul Tău și păzește viețile noastre în mâna Ta, pentru rugăciunile celei ce Te-a purtat în pântece și ale sfinților Tăi, Fiule, Hristoase, nădejdea celor vii și a celor adormiți, acum și pururea și în vecii vecilor, amin!

9. Rostesc Zummara (scurtă rugăciune poetică):

Prin David, Duhul Sfânt a cântat cuvinte de laudă și de mântuire în cortul celor drepți.

10. Aceștia citesc paremia de la proorocul Iezechiel, cap. 10, 1-9 [ms Aleppo așază această citire după Daniel].

Din cartea proorocului Daniel, cap. 3, 1-7. 11. [p. 295]

Episcopul începe Psalmul 150 și clerul recită după el:

Lăudați pe Domnul în Templul Lui; lăudați-L pe El întru tăria puterii Lui.

Sfinte, cel ce ai făcut ca Shekhina să se pogoare pe Muntele Sinai și să-l sfințească, Doamne, fă ca Shekhina să se odihnească în această imagine, ca să se sfințească.

Lăudați-L pe El după mulțimea slavei Lui.

Cel Prea Înalt s-a coborât în muntele Sinai și și-a întins mâna peste Moise, iar Moise a pus mâna pe Aaron și astfel i s-a transmis lui Ioan.

Lăudați-L pe El în glas de trâmbiță; lăudați-L pe El în psaltire și în alăută.

Duhul Sfânt, care l-a sfințit pe Samuel în pântecele maicii sale, să vină și să locuiască și să își facă sălaș deasupra acestui chip, ca să se sfințească.

Lăudați-L pe El în timpane și în horă; lăudați-L pe El în strune și organe.

Duhul care a grăit prin prooroci și care a venit și s-a sălășluit peste apostoli, să vină și să locuiască și să își facă sălaș deasupra acestor chipuri, ca să se sfințească.

Lăudați-L pe El în chimvale bine răsunătoare; lăudați-L pe El în chimvale de strigare. Toată suflarea să laude pe Domnul!

Duhul Sfânt, care s-a pogorât peste apostoli în Foișorul cel de Sus, să vină și să locuiască și să își facă sălaș deasupra acestei icoane, ca să se sfințească.

Slavă... și acum... Slavă Sfântului Părinte care L-a trimis pe Fiul Său cel Sfânt și înălțării Duhului Sfânt, că Acesta dă sfințenie sfinților.

11. [p. 296] Episcopul se roagă cu glas înalt:

Doamne, Dumnezeul întregii zidiri, văzute și nevăzute, ziditor al făpturilor cerești și pământești și a celor de sub pământ, care ai umplut întregul pământ cu bisericile Tale, ca un tip al întâiului născut, cele care

sunt parte din Biserica cerească, care Îți slujesc Ție și unuia născut Fiului Tău și Duhului Tău cel Sfânt; învredniceşte-ne ca dreapta Ta cea puternică să umbrească această icoană, să o binecuvinteze și să o sfințească pentru închinarea preacinstit Numelui Tău, ca toți cei care Te cheamă cu adevărată credință și cer de la aceasta cu inimă curată, să primească împlinirea cererilor lor bune și să aducă făgăduințe, cele dintâi roade și jertfe, [p. 297] și să dobândească sănătate și tămăduire și să găsească mântuire pentru sufletele lor.

Așa, Doamne, Te rugăm și ne cucerim, plinește cuvântul gurii noastre, desăvârșește făgăduința Duhului Tău celui Sfânt, ca așa, cuvântul Evangheliei să se sălășluiască, să vină și să poarte de grijă de toată fapta și cuvântul care se săvârșesc în numele acestei icoane, prin harul, mila și bunătatea Unuia-Născut Fiului Tău, Domnul Dumnezeul și Mântuitorul nostru, Iisus Hristos, împreună cu care Ți se cuvine laudă, cinste și putere, împreună cu Duhul Sfânt, acum și pururea și în vecii vecilor.

Credincioșii: Amin.

Diaconul: Kyrie eleison (Doamne, miluiește).

12. Episcopul se roagă (cu voce înceată), având capul plecat:

Sfinte al sfinților, care ești sfințit de puterile netrupești și a cărui voie a fost să fii sfințit (și) de buzele [p. 298] făpturilor pământești, sfințește-ne pe noi cu sfințenia care vine de la Tine și ne desăvârșește cu sfintele Tale (Taine), fă-ne vase alese pentru slujba Ta, ca să Te lăudăm din guri înțelegătoare și limbi grăitoare de cele dumnezeiești.

Episcopul își înalță glasul:

Te rugăm, Părinte al milelor și Dumnezeul tuturor, trimite-ne harul Duhului Sfânt și plinește această slujire care stă înainte; fă ca mâna Ta dreaptă și dumnezeiască să se sălășluiască peste această icoană și să o sfințească, ca ea să devină rai al sufletelor rătăcite, [izvor de] slobozire din tot lucrul aducător de durere, de ajutor pentru cei care sunt în ispite grozave, de apărare pentru casele credincioșilor adevărați care scapă la Numele Tău cel sfânt, aducând înainte rugăciuni și slujbe pentru cinstirea dumnezeirii Tale și a Unuia-Născut Fiului Tău, și a celui întru tot sfânt, bun și de viață dătător Duh, [p. 299] de o ființă cu Tine, acum și pururea și în vecii vecilor.

Credincioșii: Amin.

Episcopul continuă:

Doamne, Dumnezeul nostru, pentru rugăciunile Maicii Tale, purtătoare de Dumnezeu, Maria (sau Mar *N*, sfânt sau mucenic), în numele căreia a fost întocmită și zugrăvită această icoană, binecuvintează acest chip și pe noi, că binecuvântat ești împreună cu Părintele Tău și Duhul Sfânt, acum și pururea și în vecii vecilor.

Credincioșii: Amin.

Ungerea

Episcopul unge icoana cu ulei sfințit care nu conține Sfântul și Marele Mir și care nu a fost pus într-un vas care conține Mir și zice cu glas înalt:

Această icoană pusă înainte este însemnată și pecetluită.

Diaconul: Binecuvintează, stăpâne.

Episcopul continuă: În numele Tatălui, Amin; și al Fiului, Amin; și al Duhului Sfânt și Viu, în vecii vecilor.

El nu ar trebui să ungă icoana cu** Sfântul și Marele Mir**.

Diaconul: Kyrie eleison.

13. Episcopul se roagă având capul plecat, iar corul răspunde „Kyrie eleison”:

Îți mulțumim, Doamne, Dumnezeul puterilor sfinte, pentru toate, pentru harul Tău pe care l-ai vărsat peste sfinții Tăi apostoli și peste [p. 300] Părinții noștri cei drepți și pe care nu l-ai luat înapoi și nu l-ai ascuns de la noi păcătoșii, că bun și milostiv fiind, l-ai împărțit nouă tuturor, și ne-ai îngăduit, chiar dacă nu suntem vrednici, să cerem de la a Ta mărire – și ceea ce cerem să se împlinească – pentru ca prin toate acestea numele Tău cel preacinstit să fie lăudat în tot locul, împreună cu cel al Fiului tău Unul-Născut și cel al Duhului Tău celui Sfânt, acum și pururea și în vecii vecilor.

Își înalță glasul: Doamne, Dumnezeule, care întru sfinții Tăi Te odihnești și pe sfinți îi desăvârșești, Tu ești lauda proorocilor, mândria apostolilor, cununa mucenicilor, bucuria mărturisitorilor, nădejdea tuturor celor care ți-au plăcut din veci; dă-ne să prăznuim duhovnicește pomenirea sfinților Tăi, să îi iubim pe cei care Te-au iubit și să îi urmăm pe cei care și-au dat trupurile lor la tot felul de chinuri pentru Numele Tău; dă-ne să putem urma râvnei lor pentru o viață sfântă și spre toată virtutea. Așa, Doamne, care îi slăvești pe cei care Te slăvesc pe Tine, primește-i ca mijlocitori și apărători pentru sufletele noastre și dă-ne să avem parte

și moștenire împreună cu ei, că milostiv, îndurat și iubitor de oameni Dumnezeu ești și Ție se cuvinte slavă, cinste și putere acum și pururea și în vecii vecilor.

Cinstirea publică

14. Apoi, icoana va fi însoțită în procesiune în jurul bisericii, după obiceiul procesiunilor la praznice. Iar dacă icoana este a Domnului nostru Iisus Hristos, ei rostesc, pe melodie, „mințile se minunează" („gohrin hawne").

Cu ce îți vom răsplăti, Doamne Iisuse, pentru tot ce ai făcut pentru noi; ce limbă poate să grăiască milele Tale față de noi; că Tu ești viața noastră și Tu ești izvorul laudei noastre; Tu ești bucuria noastră și Tu ești izvorul bogăției noastre; Tu ești fericirea noastră.

15. Iar dacă icoana este a binecuvântatei Maicii Domnului, Maria, ei rostesc rugăciunea în glasul al optulea, cu melodia „Am venit în casa ta":

Maria s-a făcut maica Ta, Doamne, și Te-a născut ca fecioară, lucru mai presus de înțelegere; nu ai vătămat pecetea fecioriei ei, Tu care ești împăratul [p. 302] împăraților; în pântecele trupesc al Fecioarei a Ta Slavă s-a sălășluit, O Fiu al Celui Preaînalt, Cuvânt nematerialnic, Cel ce Te-ai înălțat și ne-ai făcut copii ai cerescului Tău Părinte, ca neamul nostru să nu rămână în întunericul rătăcirii. Tu, Doamne, ești Cel ce o înalți pe cea care te-a purtat pe Tine.

16. Iar dacă icoana este una a sfinților bărbați sau femei, ei rostesc rugăciunea în glasul al optulea, cu melodia „Am venit în casa ta":

Ca un măslin preamărit, aducând roade prin curgerea botezului, Sfinte *N.*, din mădularele tale faci să curgă bunătăți duhovnicești pentru toți cei care scapă la tine în credința ortodoxă; cere slăvitului tău Domn ca noi, cei care te-am cinstit, să fim izbăviți din tot răul și să-I cântăm cântare de laudă Celui pe care l-ai urmat; pentru rugăciunile tale, mila să vină asupra lumii întregi.

[ms Aleppo are pentru p. 299: El își înalță glasul și pecetluiește imaginea cu trei semne ale crucii, cu degetul său mare, fără Mir și fără ulei:

Hristoase, Dumnezeul nostru, pentru rugăciunile sfinților Tăi apostoli și ale Maicii Tale, purtătoare de Dumnezeu, Maria, și a Sfântului *N*, în numele căruia această imagine a fost întocmită și zugrăvită, bi-

necuvintează și sfințește această icoană și pe noi, că binecuvântat ești împreună cu Tatăl și cu Duhul cel viu și sfânt, acum și pururea și în vecii vecilor, amin!

Episcopul ridică mâna dreaptă de trei ori deasupra icoanei și, îndreptându-se spre apus, ia cornul de ungere cu ulei sfințit și pecetluiește imaginea cu trei [semne] ale crucii cu ulei, fără Mir, și spune cu glas înalt: Această icoană pusă înainte este însemnată și pecetluită...]

Notă suplimentară de Christine Chaillot: Se menționează aici că binecuvântarea se face cu ulei care nu este Mir (vezi și Krüger, p. 297), probabil pentru următorul motiv dat de Patriarhul Ioan X Bar Susan (†1072): potrivit apostolilor, crucile și clopotele și, prin urmare, pietrele, lemnul și obiectele neînsufleţite nu sunt „botezate" cu Sfântul Mir, care este Hristos („Scrisoarea către catolicosul armenilor", în *Revue de l'Orient Chrétien* 17 [1912], p. 185). Pe de altă parte, potrivit traducerii unui text arab care a fost făcută pentru mine în 1992, cu bunăvoință, de către episcopul Behnam Hindo, horepiscop al Bisericii Siro-Catolice de la Paris, episcopul sfințea icoanele pictate pe lemn sau pe pânză prin ungerea lor cu Mir: însă pentru imaginile pe hârtie nu se folosea Mirul, chiar dacă puteau fi sfințite cu aceeași rugăciune. *Cf. The Tradition of Mosoul in the priestly services according to the ordo of the Syriac (Catholic) Church used in the eparchy of Mosul*, vol. I, Distribution of the Mysteries (Mosul, 1964), pp. 62-64 (în arabă).

Christine Chaillot este autorul a numeroase articole și cărți despre Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Orientale în domeniile istoriei, teologiei și spiritualității, printre care se numără în special *Vie et spiritualité des Églises orthodoxes orientales des traditions syriaque, arménienne, copte et éthiopienne* (2010), *History of the Eastern Orthodox Church in Western Europe in the 20th Century* (2006), *History of the Eastern Orthodox Church in Eastern Europe in the 20th Century* (2011), *Les Coptes d'Egypte. Discriminations et persécutions (1970-2011)* (2013), *The Theological Dialogue Between the Eastern and Oriental Orthodox Churches* (2016), *The Role of Pictures and Veneration of Icons in the Oriental Orthodox Churches* (2018), *The Assyrian Church of the East. History and Geography* (2021), *A Short History of the Orthodox Church in Australia* (2021), *The Traditional Tea-*

ching of the Ethiopian Täwahedo Orthodox Church (2023), *Relations and Exchanges Between the Eastern Orthodox (Chalcedonian) and the Oriental Orthodox (Non-Chalcedonian) Churches In the Past and Today* (2025). Cărțile sale au fost traduse în unsprezece limbi. Este elvețiană și ortodoxă (Patriarhia Constantinopolului). Pentru întrebări, poate fi contactată la adresa: acchaillot@hotmail.com

SIGILIUL OFICIULUI PAROHIAL ARAD-ȘEGA (PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XX-LEA)

Dr. Augustin Mureșan

Cercetarea izvoarelor istorice documentare ecleziastice la nivel de întreaga țară aduc la lumină și sigilii bisericești, inedite, aplicate în ceară sau imprimate în fum sau tuș. În acest sens, prezentăm mai jos, un sigiliu al Oficiului Parohial Ortodox Român din Arad-Șega. Acest izvor sigilografic a fost imprimat în tuș pe mai multe documente nu demult publicate. Este vorba de volumul intitulat *Sfântul Ilarion Felea 1903-1961. Pastorație și cultură*, Colecția documente, nr. 1, având ca editori pe Pr. prof. univ. dr. Cristinel Ioja, Pr. dr. Paul Sebastian Orădan, apărută la Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, în 2025.

Sigiliu este rotund (~ 30 mm) aplicat în tuș pe un act din 22 ianuarie 1931. În câmpul sigilar s-a reprezentat scena religioasă „Pogorârea Sfântului Duh". În mijloc grupul Sfinților Apostoli. Deasupra capului fiecărui sfânt apostol se află câte o limbă de foc, ce pogoară sub formă de raze și care emană de la Sfântul Duh, reprezentat, deasupra, în chip de porumbel cu aripile deschise. În exergă, între un cerc liniar interior și două cercuri liniare exterioare s-a scris legenda: OFICIUL PAROHIAL ORT[ODOX] ROM[ÂN]. ARAD-ȘEGA. Cercetând cu atenție numeroasele documente datate și publicate pe care se conservă acest sigiliu, aflate la Arhiva Protopopiatului Arad, izvorul sfragistic datează din prima jumătate a secolului al XX-lea[1].

[1] Vezi *Sfântul Ilarion Felea 1903-1961. Pastorație și cultură*, Colecția Documente, nr. 1, Editori: Pr. prof. univ. dr. Cristinel Ioja, Pr. dr. Paul Sebastian Orădan, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2025, p. 472.

NICOLAE STANCIU – CÂNTĂREȚ AL CATEDRALEI DIN ARAD ȘI MĂRTURISITOR ÎN TEMNIȚELE COMUNISTE

Prof. Drd. Alin Florin Ciotea

Nicolae Stanciu s-a născut la 5 martie 1905, în localitatea Sânnicolau Mare, județul Timiș, într-o familie modestă. La un an după nașterea sa, ambii părinți, împreună cu alți consăteni, au plecat în America pentru a câștiga banii necesari asigurării unui trai mai bun. În perioada în care aceștia s-au aflat peste Ocean, micul Nicolae a rămas în grija bunicii din partea mamei. După patru ani, părinții s-au întors în Sânnicolau Mare, reușind să-și ridice o casă și să achite datoriile rămase în urma plecării. În anul 1910, familia Stanciu s-a mărit prin nașterea celui de-al doilea băiat. La doar câteva luni după venirea pe lume a acestuia, părinții au luat din nou drumul Americii, în dorința de a le asigura celor doi copii un viitor mai bun. În anul 1914, aceștia s-au întors pe meleagurile natale, reușind să achiziționeze patru jugăre de pământ și câteva grădini.

În timpul celei de-a doua plecări a părinților în America, Nicolae Stanciu, aflat în grija bunicii sale, a urmat cursurile școlii primare confesionale din localitatea natală. Învățător i-a fost, în cea mai mare parte a acestei perioade, Atanasie Lipovan, ajuns ulterior profesor de Cântare bisericească la Academia Teologică din Arad. De la acest învățător a moștenit Nicolae Stanciu dragostea față de muzica bisericească, după cum însuși mărturisea: „mi-a fost învățător Atanasie Lipovan [...] de la care am moștenit de mic copil dragostea nețărmurită față de cântarea bisericească, ocupându-se intens de mine, mai ales că de mic copil am avut o voce minunată. În repetate rânduri am fost chemat la biserica

romano-catolică împreună cu o colegă de a mea, tot cu voce îngerească, cântând imnul «Avve Maria», iar Dl. Atanasie Lipovan ne acompania duetul la orgă”[1]. Așadar, se crease o legătură deosebită între tânărul învățăcel Nicolae și dascălul Atanasie Lipovan.

După terminarea școlii elementare, și-a continuat studiile la școala medie „Polgári Iskola”, care funcționa tot în localitatea Sânnicolau Mare. În această perioadă a izbucnit Primul Război Mondial, iar tatăl său a fost mobilizat pe front, ajungând prizonier în Rusia. De acolo a reușit să se refugieze cu aproximativ șase luni înainte de încheierea ostilităților, sfârșitul războiului găsindu-l pe frontul italian. Întrucât învățătorii din localitate fuseseră, la rândul lor, mobilizați, tânărul Nicolae Stanciu a preluat conducerea stranei, cântând atât la slujbele săvârșite în biserică, cât și la înmormântările din sat. După încheierea Primului Război Mondial, și-a continuat pregătirea la Școala Normală din Timișoara.

În perioada studiilor la această școală, în anul 1920, părinții săi au plecat pentru a treia oară în America. În anul următor, când Nicolae Stanciu avea 16 ani, aceștia au hotărât să-l retragă de la Școala Normală, unde se afla în clasa a VI-a, i-au procurat pașaportul necesar și l-au chemat alături de ei în America. Odată ajuns acolo, tânărul a lucrat împreună cu părinții săi într-un mare abator.

În America avea să cunoască o tânără de origine sârbă, fiica unor cunoscuți ai părinților săi. La vârsta de 20 de ani s-a căsătorit cu aceasta, cei doi trăind împreună aproximativ doi ani, până în 1926, când Nicolae Stanciu a fost nevoit să se întoarcă în România. Despre această despărțire de soție mărturisea următoarele: „Soția nu m-a urmat, obvenind chiar neînțelegeri destul de serioase în privința asta între părinții mei și a ei. În urma unui aviz destul de serios din partea bunicii de aici îmbolnăvindu-se grav, părinții au hotărât să mă reîntorc eu sperând că între timp vor putea convinge și soția să mă urmeze. Am ajuns în țară în 1926 luna mai. Soția n-a acceptat deloc să-și urmeze bărbatul, deci am fost silit să dau procură părinților ca în numele meu să solicite divorțul, pe care l-am și primit în scurt timp”[2].

Reîntors în țară, a cunoscut o tânără din Pesac, județul Timiș, localitate aflată la aproximativ 16 km de Sânnicolau Mare. Aceasta rămăsese

[1] Arhiva Arhiepiscopiei Aradului [în continuare: AAA], fond III, dosar 59/1949, f. 354.
[2] AAA, fond III, dosar 59/1949, f. 354v.

orfană de mamă la vârsta de numai opt ani, iar după recăsătorirea tatălui său a ajuns să fie crescută de bunicii din partea mamei. Destinele celor doi prezintă, din acest punct de vedere, o anumită asemănare, întrucât amândoi și-au petrecut o parte importantă a copilăriei în grija bunicilor. La 7 ianuarie 1927, Nicolae Stanciu s-a căsătorit cu această tânără. Căsătoria lor a fost binecuvântată de Dumnezeu cu trei copii, o fată și doi băieți, care, din nefericire, au murit de tineri, lăsând în urma lor o profundă durere în sufletele părinților.

În anul 1928 și-a satisfăcut stagiul militar la Arad, iar după eliberarea din armată a fost angajat în postul de cântăreț bisericesc în localitatea natală, Sânnicolau Mare. A slujit aici până în anul 1931, când, la recomandarea fostului său învățător, Atanasie Lipovan, episcopul Aradului, Grigorie Comșa, l-a chemat să ocupe postul de cântăreț bisericesc al Catedralei din Arad. În aceste împrejurări, Nicolae Stanciu s-a stabilit la Arad împreună cu familia sa, oraș în care avea să rămână definitiv. S-a dedicat întru totul misiunii încredințate, considerând, după cum mărturisea: „această chemare ca cea mai potrivită ocupație pentru mine, exercitând-o din totu sufletul și cu toată dragostea zi de zi, cunoscând azi toate amănuntele în legătură cu ritualurile noastre bisericești”[3].

În iunie 1948, i s-a propus să contribuie financiar la ajutorarea românilor aflați în închisori. Nicolae Stanciu a acceptat, oferind o sumă de bani unei persoane apropiate lui Gligor Cantemir, inițiatorul unei mișcări anticomuniste din zona Aradului[4].

În acest context, în ziua de 6 ianuarie 1949 a fost arestat de către organele Securității. Din documentele cercetate până în prezent, Nicolae Stanciu apare ca singurul cântăreț bisericesc din Eparhia Aradului arestat în anul 1949. Odată cu el au fost arestați și mai mulți preoți, dintre care îi amintim: Tudor Demian (Arad Centru), Sinesie Ioja (Ramna), Ioan Ageu (Ineu), Traian Vraciu (Aldești) și Petru Boldor (Conop)[5]. Nicolae Stanciu a fost condamnat prin Sentința nr. 1.650 din 28 octombrie 1949 a Tribunalului Militar Timișoara. Din cuprinsul sentinței reținem următoarele: „Pentru motivele cuprinse în corpul sentinței și în unire

[3] AAA, fond III, dosar 59/1949, f. 355.

[4] Adrian Nicolae Petcu, *Clerici și teologi din Eparhia Aradului în închisorile comuniste (1945-1964)*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2017, p. 164.

[5] AAA, fond III, dosar 213/1948, f. 527.

cu concluziunile domnului procuror militar în numele legii hotărăște: Cu unanimitate de voturi declară culpabil pe Stanciu Nicolae din Arad, Dorobanților, nr. 42, pentru delictul de dare de ajutoare pentru cei condamnați prevăzut și pedepsit de art. 328 al. II C.P. Asemenea cu ... de voturi ca circumstanțe atenuante în favoarea sa. Făcând aplicațiunea art. 292 C.J.M., 328 al. II C.P., 304 al. I.C.J.M., cu unanimitate de voturi condamnă pe Stanciu Nicolae la 1 (un) an închisoare corecțională, 2.000 / două mii/ lei cheltuieli de judecată, pentru delictul de dare de ajutoare pentru cei condamnați. Dată și citită în ședință publică astăzi anul 1949 luna octombrie ziua 28”[6].

A fost încarcerat în penitenciarele din Arad și Timișoara, iar după un an de detenție a fost pus în libertate. După eliberare, Nicolae Stanciu a revenit la strana Catedralei arădene, reluându-și activitatea de cântăreț bisericesc. În următorii doi ani au existat însă mai multe dificultăți în ceea ce privește reîncadrarea sa bugetară, situație întâlnită, de altfel, și în cazul multor preoți care fuseseră arestați de autoritățile comuniste.

Consiliul Eparhial din Arad, în ședința din 21 februarie 1950, l-a numit în postul bugetar de diacon al Catedralei arădene, devenit vacant în urma demisiei diaconului Octavian Lipovan, începând cu data de 1 martie 1950[7]. La 16 august 1950, Nicolae Stanciu îi solicita episcopului Andrei Magieru să intervină pe lângă Comandamentul Securității din Arad pentru obținerea unei referințe privitoare la perioada în care fusese arestat, necesară încadrării sale ca diacon la Catedrala din Arad[8]. Din aceste informații, precum și din titulatura care însoțește semnătura sa pe document, s-ar putea deduce că, după eliberarea din detenție, Nicolae Stanciu fusese hirotonit în treapta diaconiei. În lipsa actului de hirotonie și având în vedere că documentele ulterioare îl menționează din nou în calitate de cântăreț bisericesc, această chestiune rămâne deocamdată neclară.

După un an, problema reîncadrării lui Nicolae Stanciu a revenit în atenția autorităților bisericești. Ca urmare a adresei Ministerului Cultelor nr. 22.267/1951, Consiliul Eparhial din Arad, întrunit la 1 noiembrie 1951, s-a ocupat de reîncadrarea personalului extrabugetar din cuprin-

[6] AAA, fond III, dosar 213/1948, f. 460.
[7] AAA, fond III, dosar 59/1949, f. 358.
[8] AAA, fond III, dosar 213/1948, f. 429.

sul eparhiei în posturile bugetare devenite disponibile prin suspendarea de la salarizare a unor preoți și cântăreți bisericești. Astfel, cântărețul Nicolae Stanciu, a cărui salarizare fusese aprobată prin Decizia Ministerului Cultelor nr. 22.038/1951, a fost încadrat bugetar la Catedrala din Arad, prin transferarea salariului cântărețului Ioan Ciurdăraș de la Parohia Vărșand, din Protopopiatul Chișineu-Criș, suspendat de la salarizare începând cu 16 mai 1950[9]. Ca urmare a acestui demers, Ministerul Cultelor, prin Decizia nr. 24.846/1951, a aprobat, începând cu 1 decembrie 1951, rebugetarea cântărețului Nicolae Stanciu. Acesta a fost încadrat provizoriu la Parohia Vărșand și detașat pentru a-și desfășura activitatea la Catedrala din Arad, urmând ca, de la 1 ianuarie 1952, să fie transferat definitiv la Catedrală, împreună cu postul bugetar[10]. Așadar, documentele cercetate relevă o aparentă contradicție în ceea ce privește reîncadrarea lui Nicolae Stanciu după eliberarea din detenție. Numărul redus al documentelor identificate nu ne-a permis însă elucidarea deplină a acestei situații. În mod cert, Nicolae Stanciu și-a continuat misiunea de la strana Catedralei arădene.

Destinul lui Nicolae Stanciu reflectă încercările prin care au trecut numeroși slujitori ai Bisericii în primii ani ai regimului comunist. Legat încă din copilărie de strana bisericii și dedicat apoi vreme îndelungată Catedralei din Arad, acesta a cunoscut experiența detenției pentru gestul de solidaritate manifestat față de cei aflați în închisori. Revenirea sa în slujba Bisericii după eliberare demonstrează că încercările suferite nu l-au îndepărtat de vocația căreia îi dedicase cea mai mare parte a vieții. Recuperarea biografiei sale contribuie astfel la o mai bună cunoaștere a celor care au avut de suferit în anii instaurării regimului comunist.

[9] AAA, fond III, dosar 213/1948, f. 336.
[10] AAA, fond III, dosar 213/1948, f. 326.

PROTOPOPUL CORNEL URSUȚIU DE LA ȘEPREUȘ (1864-1945). REPERE BIOGRAFICE ȘI PREOCUPĂRI FILANTROPICE

Prof. Drd. Alin-Florin Ciotea

Cornel Ursuțiu s-a născut la 23 martie 1864, într-o veche familie preoțească din Șepreuș, fiind fiul preotului Avram Ursuțiu (1825-1892), cel în timpul căruia s-a edificat biserica din localitate[1]. Și-a început pregătirea intelectuală la școala din localitatea natală, continuând apoi la Gimnaziul din Beiuș. Simțind chemare spre slujirea preoțească, între anii 1883-1886 a urmat cursurile Institutului Teologic din Arad.

În luna noiembrie a anului 1888 s-a căsătorit cu Ecaterina Stan, născută în anul 1863 în casa vrednicului preot Teodor Stan din Cherechiu (astăzi Caporal Alexa) și a preotesei Ecaterina Beleș, nepoata vicarului Iosif Ierotei Beleș. Menționăm că ambii părinți ai Ecaterinei proveneau din vechi familii preoțești: Stan la Cherechiu și Beleș la Șimand.

La 18/30 decembrie 1888 a fost hirotonit diacon de către episcopul Ioan Mețianu, iar a doua zi preot, pe seama Parohiei Șepreuș, fiind instalat în postul de capelan pe lângă tatăl său, preotul Avram Ursuțiu[2]. În 1892, după moartea tatălui său, a fost instituit ca paroh. A deținut funcția de asesor consistorial, iar după moartea protopopului Ioan Cornea al Ineului, în 1897-1898, a administrat acest tract până la venirea protopopului Constantin Gurban. Vreme de cinci decenii a desfășurat o activitate pastorală deosebită în Parohia Șepreuș, reușind să țină credincioșii aproape de Dumnezeu și de Biserică. De asemenea, în timpul păstoririi

[1] Arhiva Arhiepiscopiei Aradului [în continuare: AAA], fond III, dosar 99/1892, f. 1.
[2] AAA, Registrul hirotoniilor 1883-1926, anul 1888.

sale biserica din localitate a fost renovată în mai multe rânduri.

În primăvara anului 1919 a fost arestat de armata roșie maghiară, dus la Ineu, iar după două zile de judecată a fost trimis în temnița din Seghedin. În drum spre executarea pedepsei, un slujbaș român l-a eliberat, deschizându-i ușa trenului[3].

În ziua de 26 aprilie 1934 a trecut la cele veșnice scumpa sa soție, preoteasa Ecaterina, fiind înmormântată două zile mai târziu în cimitirul parohial din Șepreuș. Despre personalitatea acesteia, redacția periodicului *Biserica și Școala* avea cuvinte laudative: „Preoteasa Ecaterina prin firea sa extrem de modestă, și cu sufletul său profund religios, trăește o viață retrasă de mucenică, fapt pentru care creștinii din Șepreuș o stimau și iubeau ca pe-o mamă bună. Dovadă jalea cu care a fost petrecută la locul ei de odihnă de mii de credincioși din Șepreuș și comunele vecine”[4].

În anul 1938, Cornel Ursuțiu a donat un teren pentru construirea unui nou cămin cultural. În semn de apreciere pentru gestul făcut, s-a hotărât ca viitorul cămin să poarte numele de Căminul Cultural „Cornel Ursuțiu”.

A trecut la cele veșnice în mod subit, duminică, 28 octombrie 1945, în jurul orei 2 noaptea, la vârsta de 81 de ani. Slujba de înmormântare a fost oficiată marți, 30 octombrie 1945 de protopopul Atanasie Căpitan al Cermeiului, alături de un sobor de preoți format din: Ioan Ștefănuț și Ioan Tau din Șepreuș, Ioan Poleac din Cermei, Cornel Vădăsan, Traian Precupaș din Apateu și diaconul Gheorghe Șerb, aflat întâmplător în Șepreuș. Panegiricul a fost rostit de protopopul Atanasie Căpitan. Înhumarea trupului părintelui Cornel Ursuțiu s-a făcut în cimitirul parohial din Șepreuș[5].

Un aspect aparte al biografiei protopopului Cornel Ursuțiu îl constituie preocuparea sa pentru sprijinirea învățământului teologic arădean, concretizată în hotărârea de a-și lăsa o parte însemnată a averii Episcopiei Aradului. La 21 ianuarie 1938, episcopul Andrei Magieru al Aradului

---

[3] Grigore N. Popescu, *Preoțimea română și întregirea neamului*, vol. II, Editura Vremea, (s.l.), 1940, pp. 21-23; Mircea Păcurariu, *Politica Statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului 1867 – 1918*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Sibiu, 1986, p. 208.

[4] [Redacția], „†Ecaterina Ursuț născută Stan”, în *Biserica și Școala*, an LVIII (1934), nr. 20 din 13 mai, p. 7.

[5] AAA, fond III, dosar 252/1945, f. 1.

l-a distins cu rangul de „protopop onorific". În documentul emis cu acest prilej ierarhul a subliniat și acest aspect: „Cunoscând Noi că Sfinția Ta în decursul celor 45 ani de preoție ai slujit cu credință la altarul Domnului, făcându-te pildă prin viața curată atât enoriașilor cât și colegilor preoți; că ai îndeplinit cu vrednicie însărcinările onorifice ca administrator protopopesc, asesor consistorial și delegat eparhial, și mai știind că ai luat hotărârea de a-ți încununa viața prin o operă de binefacere, lăsând eparhiei întreaga-ți avere ca fundațiune pentru cultivarea clerului, dorind să adăugăm și din partea Noastră o dovadă de prețuire la distințiunea cu brâu roșu, acordată de Episcopul de pie memorie al Aradului, Ioan Mețianu, prin aceasta Te promovăm la rangul onorific de Protopresbiter onorar și îți acordăm deodată cu hirotesirea canonică, dreptul de a purta semnele cuvenite acestei distincțiuni"[6]. Așadar încă de atunci era cunoscută decizia sa de a-și lăsa averea eparhiei arădene.

La 12 mai 1938, Cornel Ursuțiu a redactat cu mâna sa un act prin care își exprima această dorință: „Până la stabilirea unui act fundațional după recerințele juridice, declar irevocabil că, după moartea mea las Eparchiei o fundațiune de șesăsprezece jughere pământ arător de prima calitate, aflător în hotarul Șepreuș, în valoare de 320.000 (adecă: trei sute douăzeci mii lei), care va avea scop cultivarea clerului Eparchiei Arad"[7].

Actul testamentar propriu-zis a fost întocmit la 3 iulie 1945, cu doar câteva luni înainte de trecerea sa la cele veșnice. Interesant este faptul că existența acestuia nu era cunoscută nici măcar de protopopul Atanasie Căpitan al Cermeiului, cel care i-a oficiat slujba înmormântării: „Cât privește partea materială a defunctului, am căutat să aflu nu cumva a făcut ceva testament asupra frumoasei averi ce a rămas în urma lui. Regert, însă, foarte mult, nu am putut afla nimic. E un mare secret! Dintre rudele lui, o singură nepoată (și aceasta nu nepoată din frați, ci o rudă mai îndepărtată), văduva rămasă de agronomul Mișcuția cu moșia în Chereluș era de față, altcineva nime! Poate ele au cunoștință de existarea vreunui testament și acela poate nu-i pe placul lor. Cine știe? Se va vedea"[8].

Nedumerirea protopopului Cermeiului avea să fie însă lămurită prin descoperirea testamentului autentificat cu aproape patru luni înainte. La

[6] AAA, fond III, dosar 51/1938, f. 118.
[7] AAA, fond III, dosar 51/1938, f. 120.
[8] AAA, fond III, dosar 252/1945, f. 1.

3 iulie 1945, Cornel Ursuțiu se prezentase la biroul notarului public dr. Teodor Drăgan din Chișineu-Criș pentru a redacta testamentul. Alături de el au fost și doi martori de încredere: Dimitrie Corpaș, plugar în Chișineu-Criș, și Ioan Henț, plugar în Vânători. În prezența notarului și a celor doi martori, protopopul Cornel Ursuțiu a dictat testamentul său. În continuare vom reda textul testamentului: „Eu subsemnatul Protopop Cornel Ursuțiu domiciliat în Șepreuș, din a mea liberă voință testez pentru cazul morții mele: Las și testez după moartea mea pe seama și în favorul Episcopiei Ortodoxe Române din Arad imobilul meu cuprins în coala funduală numărul 1731 din Șepreuș, sub topografic 1215-1218/66-b, arător de cinci jugăre cadastrale 926 stânjni pătrați; apoi imobilele cuprinse în coala funduală numărul 2791 din Șepreuș, sub numerii topografici 1756-1761/c.2/4/4/a, 1762/a/1/b/10, 1766-1768/26-4 și 1756-1761/c/2/4/4/b, arător în întindere totală de patru jugăre cadastrale 400 stânjeni pătrați și în fine imobilul meu cuprins în coala funduală numărul 2970 din Șepreuș, sub topografic 1763/1-17/68, arător de două jugăre cadastrale, cu condiția expresă, ca după moartea mea, din această avere testată, beneficiara mea testamentară să creeze un fond intitulat «Fondațiunea Protopop Cornel Ursuțiu», să administreze personal această avere beneficiara mea susnumită, iar din veniturile anuale al acestei averii să se dea și creeze bursă anuală pentru 10 (zece) teologi studenți la Academia Teologică din Arad, aleși dintre cei mai săraci teologi, copii de preoți săraci din Eparchia Episcopatului Ortodox din Arad, care bursă să servească pentru ajutorarea la educarea acestor tineri clerici studenți teologici. Întrucât în cazul nedorit, dacă Episcopia Ortodoxă Română din Arad, din Înaltele Ordine de Stat s-ar desființa sau s-ar contopi cu o altă Episcopie și în acest caz instituesc ca beneficiară testamentară a mea pe acea Episcopie ce se va crea ca urmașe de drept al Episcopiei din Arad, pe care doresc a o obliga la crearea fundațiunei susnumită, iar beneficiile averii fundaționale să fie întrebuințate pentru același scop determinat mai sus, adică ajutorarea alor 10 (zece) studenți teologici săraci, copii de preoți din Județul Arad, cari au aparținut Eparhiei Ortodoxă Română din Arad. Aceasta este dispoziția mea testamentară, din a mea liberă voință, adică testamentul meu, acceptat și subscris de mine personal. Despre acestea am redactat și instrumentat prezentul testament în act autentic în două exemplare identice, dintre cari unul pentru testator, iar al doilea pentru arhiva noastră, pe care l-am cetit și explicat testatorului

din cuvânt în cuvânt în limba sa Română, în auzul și prezența colectivă și fără întrerupere a martorilor de act susamintiți, după aceea testatorul ne-a declarat că actul este redactat conform voinței sale exprimate verbal, că consimte cu toate cele cuprinse în acest act și că i-l acceptă drept testamentul său autentic și apoi a subscris ambele exemplare personal în fața noastră, dimpreună cu cei doi martori testamentari, subscriindu-l și Noi Notarul public redactor și instrumentator și aplicând sigiliul nostru oficial pe acelea. Dat în Chișineu-Criș, în ziua de 3 trei luna Iulie anul 1945”[9]. Urmează semnăturile lui Cornel Ursuțiu, a notarului Teodor Drăgan și ale martorilor Dimitrie Corpaș și Ioan Henț.

Prin această dispoziție testamentară, protopopul Cornel Ursuțiu își încununa o slujire de peste o jumătate de veac închinată Bisericii, lăsând Episcopiei Aradului o parte însemnată a averii sale în vederea constituirii unei fundații care să-i poarte numele. Din veniturile acesteia urmau să fie sprijiniți anual zece studenți săraci ai Academiei Teologice din Arad. Gestul său reprezintă nu doar o expresie a generozității personale, ci și o mărturie a preocupării sale pentru formarea viitoarelor generații de slujitori ai Bisericii arădene.

[9] AAA, fond III, dosar 51/1938, f. 70-70v.

RECENZII

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 303-321

Pr. Gheorghe-Marius Danciu, *Parohia Ortodoxă Satu Mare (jud. Arad). Repere monografice*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2025, 165 pp.

„O istorie de sate și de preoți e istoria Ardealului românesc și ea trebuie să fie scrisă de noi, însă e mai greu a o scrie decât istoria unui stat, căci sătenii nu fac letopisețe pentru faptele juzilor și nu sapă pisanii în lespezi de piatră întru amintirea acelor dintre dânșii cari se întorc în pământul strămoșilor" – nota, în urmă cu mai bine de un secol, marele polihistor Nicolae Iorga, subliniind prin această reflecție nu doar importanța, ci și complexitatea demersului de reconstituire a istoriei comunităților rurale românești. Această observație, de o actualitate surprinzătoare, constituie și astăzi un reper metodologic pentru oricine se încumetă să cerceteze trecutul unor sate, al unor parohii sau al unor comunități tradiționale, a căror memorie instituțională, culturală și spirituală se păstrează în forme fragmentare, dispersate între arhive, tradiții orale, documente administrative sau relicve ale patrimoniului material.

Pornind de la această conștiință istoriografică, Părintele Gheorghe-Marius Danciu își asumă, în lucrarea supusă evaluării, provocarea dificilă și totodată responsabilă de a reconstitui istoria unui spațiu local încă insuficient studiat: satul Satu Mare din județul Arad. Așezată în câmpia fertilă a Mureșului inferior, această localitate reprezintă un punct de întâlnire al tradițiilor culturale și confesionale care au modelat secular zona de contact dintre Banat, Crișana și centrul Transilvaniei. Autorul nu doar aduce în atenția cititorului informații istorice, demografice și ecleziastice recuperate dintr-o multitudine de surse, ci oferă și o interpretare coerentă a acestora, integrându-le într-o narațiune cu valoare științifică și pastorală.

Lucrarea constituie, de altfel, prima monografie sistematică dedica-

tă istoriei, dezvoltării instituționale, patrimoniului și vieții comunitare a Parohiei Ortodoxe Române Satu Mare. Cele șase capitole ale volumului urmăresc, cu rigoare cronologică, evoluția așezării de la cele mai timpurii urme de locuire – documentate prin descoperirile arheologice din epoca romană și post-romană – până la momentele de articulare administrativ-bisericească modernă, concretizate în (re)întemeierea parohiei în anul 1996. Acest demers, care presupune un efort metodologic semnificativ, contribuie la umplerea unui gol istoriografic evident, întrucât puține localități rurale arădene beneficiază, în prezent, de monografii ecleziastice integrate și documentate.

Volumul este precedat de o introducere necesară, în care autorul expune temeiurile teoretice și pastorale ale cercetării întreprinse. Sunt delimitate obiectivele principale ale demersului – între care recuperarea memoriei comunitare, contextualizarea istorică a dezvoltării parohiei și reconstituirea evoluției patrimoniului sacru –, precum și limitele metodologice, inerente oricărui studiu bazat pe surse dispersate. Totodată, în introducere este subliniată motivația personală a autorului, care, în calitate de păstor duhovnicesc al obștii, se află într-o poziție privilegiată, aceea de a observa, documenta și interpreta dinamica vieții religioase locale.

Prima parte a lucrării configurează cadrul istorico-geografic. Autorul oferă o descriere atentă a așezării satului Satu Mare, a reliefului specific zonei Mureșului inferior, precum și a evoluției habitatului uman în arealul acestei localități. Descoperirile arheologice – movile tumulare, necropole, fragmente ceramice, tezaure monetare – atestă vechimea locuirii și continuitatea vieții comunitare încă din epoca romană. Aceste date arheologice, interpretate în paralel cu înscrisuri medievale și cu observații toponimice, confirmă existența unei comunități stabile, cu forme de organizare care au traversat perioade istorice marcate de mobilități demografice, schimbări politice și interferențe culturale.

Analiza epocii medievale este realizată cu minuțiozitate. Părintele Danciu urmărește succesiunea stăpânilor domeniali, de la arhiepiscopul catolic Miklós Zynghi de Esztergom la voievodul transilvănean Iancu de Hunedoara și apoi la familia sârbă Jakšić, care a repopulat satul în secolul al XVI-lea. Această succesiune evidențiază caracterul eterogen al zonei, aflată la confluența intereselor politice și ecleziastice maghiare, românești și sârbești. Autorul explică, pe baza datelor demografice, că românii

au constituit inițial o minoritate, iar creșterea lor numerică după 1920 a dus la formarea unei comunități ortodoxe stabile și coerente. Astfel, contextul etnic și confesional complex oferă cadrul necesar înțelegerii evoluției parohiei în secolul al XX-lea.

Secțiunea centrală a lucrării este consacrată înființării și dezvoltării parohiei ortodoxe. Prima atestare documentară posibilă datează din 1920, dar aceasta rămâne controversată și necesită prudență interpretativă. Certitudinea existenței parohiei apare abia în anul 1938, când documentele administrative și bisericești confirmă organizarea unei comunități parohiale cu structuri funcționale. În pofida acestei confirmări, perioada următoare este slab documentată; lipsa fondurilor arhivistice, pierderile provocate de reorganizările administrative și contextul istoric tulbure fac dificilă reconstituirea activității pastorale în intervalul 1938-1978.

Un moment de ruptură îl reprezintă anul 1978, când comunitatea ortodoxă din Satu Mare este transformată în filie a Parohiei Munar. Această schimbare administrativă reflectă realitățile vremii, marcate de scăderea numărului de credincioși, constrângerile regimului comunist și incapacitatea comunității locale de a susține material un preot paroh. Abia după 1990 se observă o revitalizare semnificativă a vieții religioase, datorată libertăților recâștigate și dorinței credincioșilor de a-și reconstrui identitatea comunitară. Între 1990 și 1996 preotul Valeriu Jirji contribuie decisiv la reorganizarea pastorală, pregătind terenul pentru reînființarea parohiei ca instituție autonomă.

O parte consistentă a lucrării este dedicată patrimoniului parohial, atât imobil, cât și mobil. Construcția bisericii actuale – între anii 2003 și 2009 – este prezentată ca un act de voință comunitară, simbol al renașterii spirituale. Autorul descrie etapele edificării, de la proiectare la ridicarea zidurilor, de la lucrările de acoperire la împodobirea iconografică, reliefând implicarea enoriașilor, aportul meșterilor locali și sprijinul binefăcătorilor. Casa parohială, care a trecut prin ample procese de renovare și modernizare, reflectă, la rândul ei, dinamica comunității, fiind adaptată nevoilor pastorale actuale. Patrimoniul mobil – clopote, icoane, cărți de cult, obiecte liturgice – reprezintă expresia dăruirii credincioșilor și a responsabilității lor față de lăcașul de închinare.

Lucrarea include și medalioanele biografice ale preoților slujitori, prezentate într-o manieră echilibrată și documentată. Se evidențiază con-

tribuțiile fiecărui păstor la viața duhovnicească, administrativă și culturală a comunității: organizarea activităților misionare, implicarea în proiectele edilitare, sprijinul acordat nevoiașilor, dezvoltarea catehezei și promovarea tradițiilor locale. Aceste portrete nu sunt doar exerciții descriptive, ci și repere ale unei continuități pastorale care a modelat identitatea parohiei.

Un capitol aparte analizează viața cotidiană și tradițiile religioase ale comunității. Obiceiuri precum „darea Paștilor", procesiunea de Rusalii, împodobirea bisericii cu ramuri verzi la Cincizecime sau păstrarea rânduielilor de peste an sunt prezentate ca practici ale unei Ortodoxii vii și asumate, trăite în comuniune și în spiritul tradiției răsăritene. Aceste manifestări sunt totodată expresia conviețuirii interconfesionale armonioase: românii ortodocși au împărțit de-a lungul timpului același spațiu social și cultural cu sârbii ortodocși, cu romano-catolicii germani și cu credincioșii altor confesiuni. Autorul insistă asupra acestei realități, evidențiind rolul ei în consolidarea spiritului de toleranță și de frățietate interetnică.

Concluziile lucrării sintetizează cu acuratețe rezultatele cercetării, reliefând importanța demersului pentru istoriografia locală și regională. Sunt reluate etapele esențiale ale evoluției comunității – de la primele urme de locuire și până la consolidarea parohiei moderne – și se subliniază impactul transformărilor istorice asupra vieții religioase. Bibliografia bogată, atent structurată, demonstrează seriozitatea documentării, iar anexele ilustrative – hărți, fotografii, documente – completează narațiunea și facilitează înțelegerea contextului.

Lucrarea, elaborată ca disertație masterală și susținută în vara anului 2025 la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad, demonstrează maturitate științifică, coerență conceptuală și sensibilitate pastorală. Ea se constituie într-o sinteză interdisciplinară, în care analiza istorică, geografică și sociologică este corelată cu perspectiva teologică și cu experiența directă a autorului în activitatea parohială. Evoluția comunității este prezentată, astfel, nu în mod izolat, ci în legătură organică cu istoria Aradului și cu transformările societale și administrative din ultimele veacuri.

Prin acest volum, întocmit pe baza unei bibliografii variate și atent selectate, istoriografia locală se îmbogățește, așadar, cu o nouă monografie, pe care o recomandăm – spre lectură și cunoaștere – tuturor acelor

cititori dornici de a aprofunda o filă din trecutul laic și ecleziastic al mult încercatelor meleaguri arădene.

Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei

David A. Michelson, *The library of paradise. A history of contemplative reading in the monasteries of the Church of the East* (Early Christian Studies), Oxford University Press, Oxford–New York, 2022, pp. xxviii + 329.

Scriptura a fost considerată dintotdeauna de monahi unul dintre mijloacele cele mai importante și mai la îndemână pentru întâlnirea și unirea cu Dumnezeu care viază în aceasta. Cartea profesorului american cu origini în România David A. Michelson (Vanderbilt University, Nashville) ilustrează felul în care s-a dezvoltat tradiția citirii ascetice și contemplative a Scripturii în contextul monastic al Bisericii Siro-Orientale dintre secolele VI-VII. Importanța acestui demers pentru istoria spiritualității creștine este una majoră, întrucât „înțelegerea practicii și teologiei citirii ascetice contemplative a Scripturii" (p. 5) ne ajută să dobândim o perspectivă mai largă asupra dezvoltării experienței duhovnicești: citire, meditare, rugăciune, unire contemplativă cu Dumnezeu. Citirea contemplativă din monahismul siro-oriental este o tradiție independentă, dar înrudită cu *lectio divina* latină, ambele fiind construite pe teologia citirii pustnicești transmise de scrierile lui Evagrie.

Partea I a „Bibliotecii raiului" prezintă scopul, metoda și contribuția cărții la cercetarea în domeniu, pregătind intrarea în subiectul propriu-zis din partea a II-a a cărții. Aceasta din urmă constituie o narațiune istorică ce urmărește evoluția, definirea și răspândirea citirii contemplative în Orientul sirian. Evoluția acestei practici s-a desfășurat în trei etape istorice: nașterea și impunerea ei prin rânduieli monahale, articularea teologiei acesteia și maturizarea lecturii contemplative ca tradiție, așa cum este ilustrată de Dadișo din Qatar. Fiecare dintre aceste etape este tratată într-un capitol separat.

Capitolul 4 descrie prima fază, și anume consacrarea citirii contemplative ca practică în Biserica Siro-Orientală, prin reforma monahală din secolul al VI-lea inițiată de Avraam de Kașkar († cca. 580), primul sta-

reț al Marii Mănăstiri de pe Muntele Izla. Folosirea ascetică a citirii în programul monahal zilnic a fost reglementată și codificată în diversele canoane monahale asociate cu Avraam de Kașkar și cu stareții care i-au succedat la Marea Mănăstire. Avraam considera citirea însoțită de meditație și psalmodia liturgică drept practici ascetice de bază, strâns legate de rugăciune. Rânduiala sa oferea, de asemenea, indicații cu privire la aspectele practice ale citirii cu voce tare în timpul sinaxei săptămânale. De exemplu, în Canonul al VIII-lea se afirmă că citirea își poate îndeplini funcția ascetică de a disciplina mintea atât în context personal, cât și colectiv (pp. 106-107).

Cea mai cuprinzătoare imagine a învățăturii lui Avraam de Kașkar privind citirea contemplativă se regăsește într-o relatare despre ucenicul său, Rabban Bar Edta. Acesta avusese deja parte de o educație tradițională, scolastică, de tip siro-oriental, în momentul în care a devenit ucenicul lui Avraam. Pentru că „era statornic în isihie, tăcere și cercetarea cărților Duhului [...] și mai priceput și mai învățat decât ceilalți în Sfintele Scripturi", Avraam a căutat să-i cultive aceste înzestrări într-un sens monastic. De aceea, i-a cerut lui Bar Edta să „repete în fiecare săptămână o carte [...] astfel încât îi era foarte ușor să repete volume întregi", se înțelege că pe de rost (p. 112).

Prezentarea citirii contemplative continuă cu alte surse hagiografice, care prezintă mai multe femei care nu numai că deprinseseră acest tip de făptuire, dar aveau și harisma povățuirii duhovnicești, așa încât să o poată transmite mai departe. Este cazul sfintelor Anaișo, Șirin și Fevronia (pp. 116-131).

Citirea ascetică și contemplarea au jucat un rol esențial pe tot parcursul ascetic al monahilor, atât în viața de obște, cât și în cea pustnicească. În etapa chinovitică, psalmodia comună și învățarea citirii reprezentau firescul vieții zilnice. Psalmodia și imnele făceau parte și din rugăciunea neîntreruptă a pustnicului, iar importanța Scripturii și a citirii în acest context nu era de natură intelectuală, ci practică. Profesorul Michelson consideră că această primă etapă din istoria citirii contemplative siriace este marcată de instituționalizarea unei practici, pentru ca faza următoare să fie dominată de articularea sa teologică. Babai cel Mare († 628) a preluat practica citirii contemplative reînviate sub Avraam și a exprimat-o într-o teologie care sintetiza trei filoane: tradiția duhovnicească protomonastică siriacă, monahismul de sorginte egipteană al reformei

lui Avraam și teologia lui Evagrie Ponticul, ale cărui scrieri fuseseră recent traduse din greacă.

Astfel, în capitolul 5, autorul analizează *in extenso* a doua etapă din istoria citirii contemplative siro-orientale, anume definirea sa teologică în operele lui Babai cel Mare. Al treilea stareț al Marii Mănăstiri de pe Muntele Izla, Babai a scris trei comentarii la opera lui Evagrie, urmărind să armonizeze tradițiile ascetice egiptene și siriace reunite în cadrul reformei lui Avraam de Kașkar. Exegeza evagriană a lui Babai ilustrează felul în care a fost receptată opera ponticului în monahismul Bisericii Asiriene a Răsăritului, în cadrul căruia citirea ascetică și cea scolastică se aflau într-un conflict crescând. Cei care preferau lectura contemplativă, de obicei monahii, respingeau formele de lectură scolastică predate la școlile ecclesiastice ca fiind incompatibile cu căutarea de către ei a despătimirii, a rugăciunii curate și a unirii mistice cu Dumnezeu (pp. 173-200).

Textele evagriene au înrâurit mai multe feluri de citire ascetică, printre care citirea sau recitarea antiretică, psalmodia și citirea contemplativă. Rezultatul acestei etape din istoria citirii contemplative în Biserica Siro-Orientală a fost că monahii din această tradiție își stabiliseră niște principii și scopuri duhovnicești care le ghidau citirea.

În abordarea problematicii evagriene se resimte totuși lipsa consultării lucrărilor esențiale ale părintelui Gabriel Bunge, în care acesta lămurește în detaliu atât ponderea pe care o are în scrisul lui Evagrie influența lui Origen și cea a dascălilor săi capadocieni sau egipteni, precum și caracterul ortodox al teologiei sale. Perspectiva de ansamblu asupra receptării lui Evagrie în siriacă a fost, de asemenea, nuanțată în ultimii ani în mai multe studii ale lui Matteo Poiani. De asemenea, influența scrierilor Sfântului Marcu Ascetul nu a fost suficient subliniată. Deși este menționat de mai multe ori, nu sunt luate în considerare capetele în care acesta vorbește despre citirea ascetică și contemplativă a Scripturii, de exemplu: *Despre legea duhovnicească*, c. 6, 11, 25, 27, 61, 85 și *Despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte*, c. 14, 22, 220.

Capitolul 6 examinează răspândirea pe scară largă a acestei tradiții deja mature în a doua jumătate a secolului al VII-lea. Sursele din această perioadă, precum operele lui Enanișo din Adiabena și Dadișo din Qatar, porneau de la premisa că cititorii lor erau familiarizați cu tradiția comună a citirii contemplative evagriene, dezvoltată în cele două secole precedente. Pe baza operelor acestor dascăli monahali, ne putem întregi

imaginea despre modul în care era predată și practicată lectura contemplativă siro-orientală. Dadișo în special, vorbindu-le tinerilor monahi, insistă asupra renunțării la vechiul mod de citire scolastic și aristotelic deprins în școlile teologice, îndemnându-i să-și împroprieze felul monahal de citire și meditare a Scripturii. El avertizează, de asemenea, asupra pericolului reprezentat de formele populare de imnografie monahală și chiar de exegeza antiohiană, considerându-le nepotrivite pentru cei care urmăresc ca, prin citire, să ajungă la rezultate duhovnicești. În schimb, Dadișo a susținut ceea ce el considera a fi forma de lectură potrivită exclusiv pentru pustnici (p. 13), mai ales în *Comentariile* sale *la Avva Isaia* și *la Raiul Părinților*.

După ce a oferit o sinteză a modului în care s-a înrădăcinat tradiția citirii contemplative în Biserica Siro-Orientală, ultimul capitol al cărții propune direcții pentru cercetările viitoare, întrucât informațiile evidențiate de-a lungul lucrării oferă un nou context istoric pentru interpretarea Sfântului Isaac Sirul, precum și a altor autori duhovnicești siro-orientali din secolele al VIII-lea și al IX-lea. Documentând istoria citirii ascetice contemplative, lucrarea profesorului David Michelson mijlocește o înțelegere mai profundă a ce însemna această făptuire în mănăstirile siriene, ea având „un rol mai degrabă formativ decât informativ" (p. 277), fiind transmisă de Bătrâni noilor generații de monahi.

Cercetarea minuțioasă și analizele pertinente ale autorului fac din „Biblioteca raiului" un titlu de referință pentru toți cei interesați de spiritualitatea siriacă și de aspectele practice ale vieții duhovnicești.

Ierod. Drd. Filothei Vîlcu

Lavinia Betea (coord.), *Învățătorii. Autoportretul unei generații*, București, Editura Corint, 2025, 375 pp.

Cuvânt însoțitor în context

Este de la sine înțeles, că orice carte care apare va sensibiliza într-un anume fel. Când cineva învață ceva din conținut, este ispitit să scrie... marginalii...

Așadar, este interesant cum amintirile sunt flexibile și odată ce po-

vestim ceva ce sigur s-a întâmplat, amintirea se schimbă (în pagini de carte!).

Când petrecem timp cu anume colegi, deveniți prieteni peste Arca timpului, începem să devenim sensibili (și vedem, ori înțelegem lucruri pe care ceilalți nu le văd). Toate prieteniile sunt o explorare (și se continuă în varii forme de comunicări interpersonale).

O carte poate întâlni amintirea?

În folclorul nostru, există o anume zicală: *Cântă-mi, și-ți voi zice frate!*

Stă în puterea noastră să fim înconjurați de memoria emoțională, să dăm valoare oamenilor, experiențelor lor și să descoperim profunde semnificații.

În această barcă a amintirilor, atașamentele stabile vor ghida, în timp, luarea de sublime decizii.

Interviul de grup este rezultatul cert al unei legături profunde și indestructibile, cu un trecut real în prezent, acum. Ne devin personaje necuvântătoare clasa, tabla, creta, internatul, uniforma, emblema, banderola, catalogul ș.a., alături de dascăli și pedagogi, modele de neuitat.

Acest *intro* este un pretext spre a purcede la o altfel de interpretare a unei cărți document-colectiv).

Conținuturi

Volumul *Învățătorii. Autoportretul unei generații* (Lavinia Betea, coord.) a văzut lumina tiparului la Editura Corint. Seria „Istorie. Autori români", 2025, coordonare: Florin-Răzvan Mihai). Semnează: Ana Benghia, Benedict Benghia, Cornel Ienășescu, Georgeta Pascu, Dimitrie Radu.

Volumul este brodat pe 375 de pagini, structurat pe 11 capitole, la care se adaugă un *Epilog* și *Bibliografie* (Coperta I este ilustrată cu o fotografie de la Târgu-Jiu, excursie la Coloana Infinitului, de fapt, un Album imagologic completează frumos și întregește conținuturi de carte).

Această carte s-a închegat în urma destăinuirilor provocate de întrebări (care au devenit un *fir*, nu descusător, ci, aievea, mărturisitor). Și, foarte important, este faptul că timpul și spațiul despărțitor dintre colegi nu a spart geana ochilor, ci a devenit o lentilă lucidă și un scut (chiar și de o metaforică apărare) de memorare, cu o încărcătură relevant-retrospectiv-selectivă (la vremuri noi).

Vom găsi în carte rostite prietenii de la capătul cuvintelor (comune).

Paginile acestei cărți constituie felii nostalgic-delicioase de viață, desprinse din punctarea reală a mărturisitorilor (ca valoroase, intense și autentice trăiri), dar... ne ferim a o povesti (doar a o trăi).

Dar, cu siguranță, poate constitui, oricând, o temă ori o introducere, într-un compendiu-studiu al valorilor (pentru prospețime, vivacitate de stil și secvențialitate). Și, de ce nu?, pentru o altfel de *Arta conversației*!

Considerații

Un volum care va deveni o sursă de documentare ne obligă să formulăm câteva note (particulare) în ceea ce privește furnizarea, determinarea, asumarea și dorința de împărtășire, de altfel de informații (devenite povești reale de viață).

La aceste vremuri, când a crescut interesul unui învățământ bazat pe mijloace moderne, este bine (dar, hai!, să nu fim nostalgici, mai degrabă atenți cu schimbările) să reconsiderăm aura anilor de altădată (și să trecem peste convenții îndoielnice, pentru că și *atunci s-a făcut* școală (iar alții *ne-au dat* școală!).

Dacă ne raportăm la forma de realizare dialogată a acestui volum, vom ține seama că acesta este o formă prototipică de funcționare a limbii. Însă, aici am dobândit o carte cu un text narativ de excepție. Autorii (prin măiestria și fluența discursurilor) au înviorat scrierea, aceasta devenind sugestivă.

Credem că datarea și transpunerea în pagini a unor discursuri tematice sub formă dialogată (pe o temă dată) merită pe deplin interes și atentă observație.

Considerații (scurte paralelisme)

Ne bucurăm de inițiativa autorilor de *a preda* unei edituri această formă de dialog (între ei), cât și propriile amintiri epistolare. Există în volum, nu numai amintire, ci și multă pedagogie, istorie, semnificație culturală și învățătură comparată.

Acești dascăli nu *s-au predat vechiului sistem* (chiar dacă a trecut aproape un semicentenar) și totul începe (între ei) ca *într-o vacanță cu taifas* și își ia (fiecare) o anume independență, nevoia de nuanțe fiindu-le liberă. Contextualizate, ele, poveștile unei cariere, acest repertoriu plin

este meserie curată (cum curate, ni se par, îndeobște și exprimările limbajului).

Desigur, limbajul care marchează parcurgerea carierei didactice, cu folosirea unor termeni împrumutați din alte limbi și încadrarea sociativă, (nu am urmărit neapărat o clasificare, mai degrabă marginalii distinctive) este substanțial: *mass-media*, *politically*, *after school*, *modul pedagogic*, *bullying*, *correct*, *saggy*, *speech moralizator*, *investigativ*, *portofoliu*, *Peace*, *algoritmi*, *pilotat*, *corectitudini și etici profesionale*, *suflu nou*, *nu penetraseră practicile rurale*, *regim spartan*, *fragmentare cazonă*, *adorație adolescentină*, *redundant*, *parenting*, *gratificație*, *concesie*, *subversiv*, *focalizare*, *introspecție*, *anteanaliză*, *feedback*, *rutinier*, *sanvișuri*, *shopping* ș.a.

Specific liceenilor (și de atunci), se mai strecurau cuvinte în expresii specifice, argotice sau de jargon (cu rol de camuflare, cărora, acum, în volum, le conferă plasticitate evocatoare): *picioare frumoase aveau*, *rău de școală*, *Împinge tava*, o *Autoservire poporană*, *să fantazezi în poezia tradiției rurale*, *a picat Alecsandri*, *ajunsesem omul casei*, *internatul Bastilia*, *cloanță*, *pulițco*, *chilinci*, *te verifică*, *puțin dotat oratoric*, *vorbe în doi peri*, *piele de învățător*, *până-i hăul*, *cineva ciripește*, *toarășu'*, *dă-l naibii de examen*, *Admiral – țigări Amiral*, *școală serioasă*, *să urmărească*, *mă mănâncă să mai spun ceva* ș.a.

Atitudinea pedagog, dascăl versus elev, sau elev versus profesor, viața internă era, de cele mai multe ori, tămăduitoare, plină de farmec, usturătoare sau persiflatoare (dar nimeni nu se supăra, ba din contră, câștiga).

Redarea celor întâmplate atunci, pentru că erau mânați de *înstrăinare*, *rupere de mediu*, *ieșiri din sat* (acum, odată cu volumul) este trecută prin filtrul omului matur (la rândul său, trecut prin *derivate* de acest fel cu elevii, însă potențat):

- el a avut vocație de magistru, literatură la coada tigăii, mă mir de voi;

- stingerea, gata, culcă-te, deșteptarea, scularea, cărbunii erau nebuni, am fost duse la cabinet ginecologic (și stăteam la rând cu ...chiloții în mână), trebuința solfegierii, cât un car de cărți, calea de evadare, va învăța, va munci, când va veni timpul, pot să cânt la bas;

- ce vorbești?!

- nici mustață n-ai!, l-a cam altoit, l-a cam coborât din palme, mâncă o unghie,

- ce faceți aici moacelor,

- să vină taică-tu' cu o sticlă de litră de vinars să-l cunosc, să ne medi-

teze, ce mi-e tancul, ce mi-e tunul, te mâncau de viu, era departe precum cerul de pământ, Ivănescu (fie iertat) făcea 120 de plimbări în fața clasei, copil reușit, un noroc și două nenoroace, Doamna învățătoare Bazili... actor eclatant,

- măi copii, voi ce mai făcurăți?, regina matematicii era aritmetica, mama Pichi, știi, cu criticile, copil reușit ș.a.

Autorii acestui volum sunt dascăli proveniți din *Pedagogicul, care era un loc de prestigiu și dulce*.

Printre aceste afirmații, sunt presărate cuvinte *de la fața locului*, de baștină, regionalisme ori alte amintiri, din neguri de vremi, în discursuri, care sporesc taine și împestrițează limbajul: *pâinea pe cartelă*, *scrisoare cu serbare* ...poate dictată la telefon, era o *Alimentara* cu smântână și Făgăraș sau cum îi spunea, cu ce mâncam din valiză, țigări se făceau din ziar, părțile tipărite, sanvișuri învelite în hârtie de ziar, hârtia de ziar era folosită ca hârtie igienică, la toaletă foloseam foi de maculator, sat neelectrificat, nu povesteam la poartă cu vecine, *am nănăit* (fredonat), *corvoadă*, *laviță* (bancă), *nana Nuța*, *baci Pătru*, *nana Mărioara*, v-am făcut voia, *pult* (tejghea), *târnaț* (coridor), *brodul* (pod plutitor peste Mureș), *șpaiț* (debara), *lipidee* (cearceafuri), *pîrluit* (spălarea rufelor cu leșie din cenușă), *taicu* (bunicul), *mai* (bătător din lemn), *nedeie* (rugă, sărbătoare de hram la biserică), *loptă* (minge), *pocala* (cană mare din sticlă), *Cu Dubele* (obicei local), *otava* (fân cosit), *roșii storcite*, *doleș* (chemător), *săculeț*, *la joc*, *cai de adăpat la amiaz pe islaz*, *pită cu liptari* (magiun), *pită cu ou*, *pită cu unsoare*, *merindea* (hrana de călătorie), *duna* (plapuma umplută cu pene de gâscă), *bătăcui* (sac de la țară mic, dar neumplut), *mâncător ligav* (care mănâncă puțin și nu orice), *budă* (toaletă), *la doi țenti* (centimetri), *blid* (farfurie), *blid cu zamă* (farfurie un supă), *poți să mă sudui*, *șaibe*, *lașcă* (tăiței de casă), *amporă* (polistiren), *fă-te popă*, *îți găsește taică-tu un milițian …*, *cu un burtoi respectabil*, *doară să mai îndeamnă*, *cafeana* ș.a.

Concluzii

Vom afirma că acest mod de *Arta conversației* va sparge tipare, și, degrabă, prin unicitate, va suscita alte moduri și interese (pentru cei din sfera învățământ și alte domenii colaterale).

Nu știm, dacă și acum, *Cartea (este) proptită de prun*, dar este cert că

va servi ca o carte de prim raft.

Mărturisitoare sunt cuvintele: *Ceea ce facem noi aici... decopertăm o memorie transactivă, cu cele știute unii despre alții*.

...Avant la lettre...

Este cea mai frumoasă meserie (prin care dai sufletul tău unui suflețel). Meseria se păstrează, dar s-au schimbat multe. Sunt alte percepții.

Cartea amintește și țintește (mai în glumă, mai în serios). Cum de neuitat sunt anii de practică pedagogică (dar, noi am dorit să spicuim, vechi și nou între coperte, ca o înseninare).

Surprinderea noastră a fost mare: *este, în carte, o mare disponibilitate, onestă, provocatoare și plină de un declarat entuziasm*.

Autorii și-au câștigat o dublă identitate: *elevul de altăoară și dascălul de acum*. Și, prin natura voluntară a prieteniei, au mai câștigat un prieten imaterial: *cartea*.

Și totuși... îndrăznim să încheiem (fără o anume intenție de a omite personalitățile devenite *personaje* de carte – Lavinia Betea) cu o întrebare care îmbie la meditație (pledând, în acest mod, pentru o lectură):

- ce ai făcut aici pe pământ de care să fii mândru? (n.n.: *după ce veți lectura volumul, vă îndemn să vă răspundeți*!).

Iar noi, am descoperit ceea ce am trăit (aproape paralel) într-un alt liceu și alt internat arădean... numai că avem a îndemna: *Să nu uiți...*

Nu! Nu avem a uita *cătănirea*, nici *cătrănirea*! Scurtul nostru recurs la memorie, nu ne dă acest drept!

Am trăit acest volum, cu creionul în mână.

Prof. Florica R. Cândea

Pr. Dr. Petru Ursulescu, *Episcopia Aradului în perioada interbelică*, Arad/București, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Editura Eikon, 2025, 340 pp.

Apariția, în anul 2025, a volumului *Episcopia Aradului în perioada interbelică*, semnat de Pr. Dr. Petru Ursulescu, constituie o contribuție importantă pentru istoriografia ecleziastică și istorică, oferind o cercetare amplă asupra evoluției spirituale, instituționale, culturale, educaționale, pastorale și sociale a Episcopiei Aradului în intervalul cuprins, în linii

generale, între Marea Unire din 1918 și începutul celui de-Al Doilea Război Mondial.

Elaborată ca teză de doctorat în domeniul „Teologie Ortodoxă", specializarea „Istoria Bisericii Ortodoxe Române", în cadrul Școlii Doctorale de Studii Interdisciplinare din cadrul Universității „Aurel Vlaicu" din Arad și susținută public în primăvara anului 2025, cercetarea a văzut lumina tiparului în același an, înscriindu-se astfel într-o direcție de cercetare ce include deja contribuții fundamentale dedicate trecutului eparhiei arădene.

Necesitatea unei astfel de cercetări este justificată chiar în introducerea volumului, autorul subliniind faptul că istoria Episcopiei Aradului a suscitat interes încă din secolul al XIX-lea, perioada 1706-1918 beneficiind de numeroase studii și cercetări, precum monumentalul volum *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1706-1918)*, al preotului dr. Pavel Vesa. Însă perioada de după Marea Unire nu a beneficiat, până la apariția acestei lucrări, de o cercetare monografică de amploare dedicată în ansamblu Episcopiei Aradului. Pr. Dr. Petru Ursulescu își propune astfel să completeze această perspectivă, prin valorificarea unei bogate colecții de izvoare edite și inedite și a unei bibliografii consistente, oferind și o analiză a transformărilor produse în cadrul Bisericii Ortodoxe Române după realizarea statului național unitar român, în relație cu Statul, societatea, școala, presa, societățile culturale și mediul intelectual.

Această perspectivă complexă este reflectată în structura volumului, cele șase capitole urmărind succesiv, antecedentele istorice ale Episcopiei arădene până la Marea Unire, organizarea eparhiei în perioada interbelică, contribuția sa la unificarea bisericească din punct de vedere administrativ, poziția față de principalele provocări ale epocii, misiunea educațională și culturală bisericească arădeană, precum și activitatea pastoral-misionară și social-filantropică în Eparhia Aradului în perioada interbelică.

Capitolul întâi, „Episcopia Aradului până la Marea Unire", reconstituie sintetic evoluția vechilor centre episcopale de la Ineu și Lipova, constituirea Episcopiei Aradului (1706) și succesiunea ierarhilor sârbi și români – un excurs istoric ce evidențiază și permite înțelegerea unor particularități ce vor defini ulterior poziția sa în cadrul Bisericii Ortodoxe Române. Sunt analizate eforturile preoților și ale elitei intelectuale românești în contextul Marii Uniri, autorul creând premisele pentru analiza perioadei interbelice.

Prin amploare și complexitatea demersului, capitolul al doilea reprezintă nucleul documentar al cercetării. Sunt analizați cei trei ierarhi care au marcat perioada: Ioan I. Papp, Grigorie Comșa și Andrei Magieru, precum și structurile administrative ale Eparhiei arădene, protopopiate, parohii și așezăminte mănăstirești; o atenție deosebită este acordată celor care au asigurat funcționarea administrativă, de la consilieri eparhiali, protopopi, la preoți și membrii organismelor eparhiale, realizând numeroase medalioane biografice.

Un loc central în economia lucrării este reprezentat de „Contribuția Episcopiei Aradului la unificarea bisericească", iar analiza documentelor provenite din Sinoadele eparhiale și protopopești, coroborate cu informațiile oferite de oficiosul arădean *Biserica și Școala*, permite autorului să urmărească participarea Episcopiei Aradului la procesul de reorganizare a Bisericii Ortodoxe Române.

Trebuie să evidențiem atenția acordată de autor documentelor eparhiale identificate în Arhiva și Biblioteca Arhiepiscopiei Aradului, izvoare ce reprezintă „istoria tăcută a evenimentelor de mare interes care s-au petrecut în Episcopia Aradului" (p. 178), devenind, prin cercetare și valorificare, o adevărată voce peste veacuri.

În cel de al patrulea capitol, intitulat „Episcopia Aradului în contextul provocărilor vremii", este readusă în centrul atenției, înainte de toate, o problemă ce a preocupat intens societatea românească: Concordatul cu Vaticanul din anul 1927, autorul urmărind pozițiile exprimate de reprezentanții Episcopiei Aradului, atât în organismele eparhiale, cât și în presa bisericească. În acest subiect, oficiosul arădean *Biserica și Școala* devine o sursă fundamentală pentru reconstituirea dezbaterilor și a climatului intelectual și confesional al epocii.

Capitolul V, „Cultura bisericească arădeană în perioada interbelică", pune în lumină amploarea unei veritabile infrastructuri culturale și educaționale, în care Tipografia și Librăria Diecezană, presa bisericească, bibliotecile, societățile culturale, corurile, școala confesională, Institutul Pedagogic-Teologic și, ulterior, Academia Teologică au reprezentat repere esențiale ale vieții intelectuale arădene.

Cultura este analizată nu doar ca expresie a unei epoci, ci ca o forță care contribuie la dezvoltarea și modernizarea societății românești. În școală se întâlnesc educația, cultura și valorile societății românești, iar instituțiile ecleziastice și cele educaționale devin spații în care se formea-

ză credincioși și care păstrează memoria identității naționale. Autorul evidențiază astfel rolul acestora în transmiterea valorilor, în formarea intelectuală și în păstrarea identității românești, oferind imaginea unei Biserici implicate activ în viața culturală și educațională a epocii.

Capitolul final este dedicat activității pastoral-misionare și analizează activitățile social-filantropice, apostolatul laic, societățile și asociațiile religioase, precum și pelerinajele și activitățile desfășurate în jurul mănăstirilor, urmărindu-se multiplele forme de prezență ale Bisericii în societatea laică.

Un element distinctiv al volumului îl constituie bogăția și diversitatea resurselor bibliografice, prin valorificarea de fonduri ale Arhivei Arhiepiscopiei Aradului, între care evidențiem fondurile Prezidial, Bisericesc, Școlar și Epitropesc, fonduri ale Serviciului Județean Arad al Arhivelor Naționale, colecții ale Bibliotecii Arhiepiscopiei, precum și numeroase izvoare edite și publicații periodice. Dintre acestea remarcăm *Biserica și Școala*, *Calendarul creștinului ortodox*, *Anuarele Academiei Teologice Ortodoxe Române din Arad*, *Protocoalele despre ședințele Sinodului Eparhial*, *Telegraful Român* și alte publicații ale epocii. Cele 46 de anexe, reproduceri de documente, fotografii și imagini de epocă constituie, la rândul lor, un important instrument de contextualizare vizuală.

Prin amploarea documentării, prin valorificarea unor surse arhivistice și publicistice relevante, volumul *Episcopia Aradului în perioada interbelică*, semnat de Pr. Dr. Petru Ursulescu, se impune prin caracterul său documentar, amplitudine tematică și analiza pertinentă a unei perioade importante pentru evoluția Episcopiei Aradului, „un bastion de apărare al Ortodoxiei și neamului” (p. 302), o incursiune ce restituie o parte importantă din memoria spirituală și culturală a Aradului.

Drd. Ioana Nistor

Arhim. Lect. Dr. Casian Ruşeţ (coord.), ***Episcopia Caransebeşului. 160 de ani de mărturisire şi trăire a credinţei. O aniversare în lumina Centenarului Patriarhiei Române,*** **Editura Universităţii „Aurel Vlaicu" din Arad; Editura Episcopiei Caransebeşului, Arad-Caransebeş, 2025, 519 pp.**

Anul 2025, An Centenar în Patriarhia Ortodoxă Română a adus cu sine o serie de evenimente de prestigiu menite a scoate în evidenţă importanţa istorică, culturală şi teologică a Bisericii Ortodoxe Române. Din această lungă serie de manifestări, ne oprim la o apariţie editorială, ca parte integrantă a sărbătoririi Centenarului Patriarhiei Române şi împlinirea a 160 de ani de mărturisire şi trăire a credinţei în Episcopia Caransebeşului.

Ca în fiecare an, cu prilejul hramului bisericii-catedrale episcopale din Caransebeş (Duminica a doua după Sfintele Paşti, a Sfântului Apostol Toma) în oraşul bănăţean s-au adunat prestigioşi istorici, teologi, literaţi, oameni de cultură, care şi-au aduc obolul pe Altarul Bisericii Neamului în cadrul Simpozionului Internaţional „Episcopia Caransebeşului. 160 de ani de mărturisire şi trăire a credinţei. O aniversare în lumina Centenarului Patriarhiei Române", desfăşurat în zilele de 28 şi 29 aprilie 2025.

Lucrările simpozionului au văzut lumina tiparului la Editura Universităţii „Aurel Vlaicu" din Arad în colaborare cu Editura Episcopiei Caransebeşului, cu binecuvântarea Preasfinţitului Părinte Lucian, Episcopul Caransebeşului, sub atenta coordonare a Arhim. lect. dr. Casian Ruşeţ. Referenţii ştiinţifici (Pr. prof. univ. dr. Cristinel Ioja şi Pr. prof. univ. dr. Florin Dobrei) garantează înaltul grad academic al studiilor cuprinse în volum.

Coperta volumului colectiv este realizată în tandem cu evenimentele aniversate. Pe Coperta 1 este reprodusă o fotografie-document surprinsă în anul 1925 „După învestitura primită de la regele Ferdinand, patriarhul Miron porneşte spre Catedrala patriarhală" (sursa: Biblioteca Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române). Pe Coperta 4 este reprodusă Diploma Imperială de recunoaştere a înfiinţării Episcopiei Ortodoxe Române a Caransebeşului (1865), precum şi Reşedinţa episcopală din Caransebeş, surprinsă în urma renovării din anul 2019.

Pliat pe secţiunile simpozionului, volumul cuprinde un număr de trei secţiuni: „Istorie locală" (8 studii – pp. 13-158), „Istorie – Centenar

Patriarhia Română (1925-2025)" (10 studii – pp. 158-320) și „Teologie" (8 studii – pp. 321-509). Doar la simpla lecturare a autorilor (din Caransebeș, București, Cluj-Napoca, Sibiu, Iași, Arad, Republica Moldova, Serbia etc.), se poate conchide faptul că cele mai importante voci ale teologiei și istoriei din cadrul Bisericii Ortodoxe Române au contribuit cu studii prin care au adus la lumină detalii privind trecutul Patriarhiei, scoțând din arhive sau biblioteci amănunte deosebit de interesante care vin să creioneze și să rotunjească percepția privind importanța unor evenimente sau a unor personalități de vază în devenirea națiunii, a statului și a Bisericii. Amintim o parte din studii: „Protopopiatele Țării Hațegului – istorie și actualitate" (Pr. prof. dr. Florin Dobrei), „Dr. Vasile Virgil Ciobanu (1876-1965), slujitor al Bisericii și al Neamului" (Protos. lect. dr. Nicolae M. Tang), „Contextul politico-religios privind ridicări la rang de Patriarhie în prima jumătate a secolului XX" (Pr. prof. dr. Nicolae Chifăr), „Înființarea Patriarhiei Române. Mărturii iconografice" (Arhim. dr. Policarp Chițulescu), „Contribuția Mitropolitului Moldovei Pimen Georgescu la epocalele realizări: Întregirea României și înființarea Patriarhiei" (Pr. prof. dr. Ion Vicovan), „Centenarul Patriarhiei Române – un secol de Teologie cu referire speciala la Dogmatica românească" (Pr. prof. dr. Cristinel Ioja), „Centenarul Patriarhiei Române – prilej luminos de reflexie asupra identității și valențelor teologico-spirituale ale Ortodoxiei românești" (Pr. prof. dr. Ioan Tulcan) și multe altele.

În încheierea volumului, ca o concluzie vizuală, coordonatorii au inserat un bogat album imagologic, cu instantanee din timpul desfășurării Simpozionului.

Preasfințitul Părinte Lucian Mic al Caransebeșului, în prefața volumului, precizează: „Prin toate aceste prăznuiri și evocări, activitățile duhovnicești și culturale pe care le-am desfășurat, au vizat în primul rând, evaluarea și valorificarea tezaurului cultural și spiritual ortodox-român, dar și dorința de a sublinia importanța implicării Bisericii în viața socială și culturală a societății, într-un mod constant și constructiv. [...] Încununarea eforturilor academice ale conferențiarilor este reprezentată de editarea volumului conferinței, care pune la îndemâna cititorilor cercetări tematice, bine documentate, care nu reprezintă doar efortul cercetătorilor, dar și un punct de plecare în aprofundarea temelor propuse pentru cei interesați. […] Invităm și binecuvântăm pe toți cei interesați să lectureze reflecțiile cuprinse în coperțile acestui volum, cu nădejdea

că prin aceasta vom crește «...în har și în cunoașterea Domnului nostru și Mântuitorului Iisus Hristos...» (*2 Petru* 3, 18)".

Prestigiosul eveniment desfășurat la Caransebeș la finele lunii aprilie 2025 a fost onorat prin mesajul trimis de Prof. dr. Ioan Aurel Pop, Președintele Academiei Române, mesaj introdus și în deschiderea volumului dedicat manifestării cultural-teologice. Reproducem un fragment: „Trecerea a 160 de ani de la înființarea Episcopiei Caransebeșului, ani mulți de mărturisire și de trăire a credinței, ne oferă prilejul de a rememora momente importante din trecutul acestei eparhii, una emblematică pentru viața Bisericii noastre. Toată lumea știe că de aici a plecat ierarhul Miron Cristea, care a avut un rol esențial în organizarea Episcopiei, în reorganizarea sa și în consolidarea sentimentului național românesc. [...] A participat la ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rang de Patriarhie, drept pentru care iată sărbătorim 100 de ani de când Biserica Ortodoxă Română a fost recunoscută oficial ca Patriarhie sub patriarhul Miron Cristea."

Împletirea armonioasă a istoriografiei locale și naționale cu dimensiunea teologică și dogmatică a credinței și mărturisirii ortodoxe conferă volumului *Episcopia Caransebeșului. 160 de ani de mărturisire și trăire a credinței. O aniversare în lumina Centenarului Patriarhiei Române* o prestanță deosebită, îmbiind la o fascinantă lectură bine documentată și, în același timp, o evadare spre trecutul Episcopiei Caransebeșului și al Patriarhiei Române, aceste instituții administrativ-bisericești devenind un zid viu al culturii și credinței ortodoxe. Bogatul reper istoriografic reprezentat în volumul de față, demonstrează încă odată faptul că micro-istoria și dimensiunea teologică își aduc aportul nemijlocit la unitatea dogmatică, liturgică și instituțională a credincioșilor ortodocși din spațiul carpato-danubiano-pontic.

Dr. Gabriela Adina Marco

NOTE, COMETARII, INTERVIURI

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 322-337

Pe urmele Sfântului Arsenie Boca
(20-27 mai 2026)

Un pelerinaj surprinzător în locurile marcate de prezența sa. O poveste emoționantă despre o primire între prieteni care depășește orice imaginație, alcătuită din gesturi de atenție personală, vizite neașteptate, acces la documente rare, conversații frățești, cadouri și conferințe, lăsându-se cuprins de acest dar al harului.

Realitatea depășește fantezia. Un proverb potrivit pentru această călătorie extraordinară în România. Visam să refac traseul locurilor în care a activat și a murit părintele Arsenie Boca, una dintre cele mai semnificative personalități ale renașterii spirituale din România în perioada postbelică a secolului trecut, canonizat în 2025 de Biserica Ortodoxă Română, alături de alți 15 sfinți. Am plecat acolo având la mine câteva exemplare ale cărții despre părintele Arsenie, părintele Teofil și maica Teodosia, pe care o pregătisem în anul curent, insistând pe lângă editor să mi-o trimită înainte de plecare: *Cadere nelle braccia di Dio* („A cădea în brațele lui Dumnezeu"). Notasem toate locurile importante din viața părintelui Arsenie, traducând câteva texte ale sale despre viața duhovnicească. Le-am însoțit cu cuvintele luminoase ale părintelui Teofil Părăian, care era legat de el pentru că trăise în aceeași mănăstire pe care părintele Arsenie o făcuse să înflorească din nou la Sâmbăta de Sus, și cu frumoasele poezii, atât de îndrăgite de părintele Teofil, ale maicii Teodosia, fiica duhovnicească a părintelui Arsenie. Îmi amintesc că într-una din primele mele călătorii în România, încă în perioada comunistă, el a fost cel care mi-a vorbit despre maica Teodosia, dându-mi câteva dintre poeziile ei dactilografiate, pe care le păstrez și astăzi. Pregătirea nu putea fi mai bună. Dar prietenul și fratele duhovnicesc, părintele Nicolae de la Mănăstirea

Hodoș-Bodrog, care îmi organizase călătoria, cunoscându-mi dorințele, a reușit ceva de neimaginat, așa-numitul „har al primei întâlniri", pe care l-am împărtășit împreună.

Ajung la Timișoara cu zborul de la Bergamo, joi, 20 mai, la ora 1 noaptea, de sărbătoarea Înălțării Domnului în Biserica Ortodoxă. La aeroport mă așteaptă părintele Nicolae și fiul său duhovnicesc, Alexandru, inginer din Arad, răbdători și amabili având în vedere ora târzie, care mă vor însoți apoi la mănăstirea Hodoș-Bodrog, unde ajungem la ora 2.30. Câteva ore de somn și apoi marea liturghie a sărbătorii Înălțării, celebrată în aer liber, în grădina mănăstirii, cu întreaga comunitate prezentă, preoți slujitori și călugări cântăreți, alături de mulțimea numeroasă venită din oraș și din satele din împrejurimi. De la ora 8.00 la 12.30, o slujbă festivă și atent urmărită de popor, și eu care urmăream ritualul atent, ca să nu pierd nimic. O particularitate tipic românească a ortodocșilor impresionează întotdeauna: împărtășania copiilor, chiar și a celor mici, purtați în brațe de părinți sau de rude, și procesiunea finală a tuturor oamenilor care vin la altar pentru a lua anafora pe care să o ducă acasă, sărutând mai întâi icoana sărbătorii și primind binecuvântarea pe frunte și pe dosul mâinilor. Este frumos să vezi cum pentru mulți aceasta este o „întâlnire" cu călugării, cu care schimbă câteva cuvinte, cer o rugăciune și primesc un gest de afecțiune. O fraternitate împărtășită, trăită. Interpretez acest lucru ca unul dintre semnele vitalității mănăstirii, care se bucură de stima și venerația credincioșilor. Urmează prânzul, deschis și laicilor, într-o trapeză comună, îmbelșugată. Totul este deja pregătit și, în calitate de trapezar, un singur călugăr supraveghează și anticipează, servind pe toți, călugări și laici.

Mă lasă să mă odihnesc puțin și, după-amiaza, împreună cu simpaticul părinte Modest, octogenar, facem o primă plimbare prin împrejurimile localității Bodrog. Descopăr că în acea parte a României există mici comunități de sârbi, cu bisericile lor și câteva mănăstiri pe care încearcă să le refacă. Vizităm mănăstirea Bezdin, unde lucrările de renovare și amenajare a clădirilor sunt în plină desfășurare. Ne întâmpină părintele Ilarion, starețul, împreună cu fratele Emilian, amândoi originari din Serbia. Odinioară, mănăstirea era înconjurată de păduri, se află la aproximativ patruzeci de kilometri de Arad, iar fondarea sa datează din secolul al XVI-lea. Îl rog pe părintele Modest să bată toaca, așezată la intrarea în clădirea folosită ca loc de slujire, în așteptarea renovării vechii biserici,

acum un șantier. A auzi ecoul bătăilor în aer, cu ritmul celor două ciocănelele de lemn, readuce la ideea mănăstirii ca spațiu de rugăciune. Luăm chiar și o „gustare", cu dulciuri tipice și inevitabila „țuică", ușoară, îmi spun. Pentru mine, mai bine să refuz. Seara, din nou la Hodoș-Bodrog, ne regăsim în „chilia" comună pentru o gustare împreună cu părintele Iustin, care se dusese în Serbia pentru celebrarea sărbătorii în marea comunitate românească din Vârșeț. Îl întâlnesc și pe prietenul Casian, fiul duhovnicesc al părintelui Nicolae, care și-a terminat studiile la Facultatea de Teologie din Arad și care ne va fi șofer în zilele următoare, ca întotdeauna, generos și grijuliu.

În dimineața următoare, plecare spre primele obiective importante: mănăstirea Prislop, cu mormântul părintelui Arsenie, mănăstirea Sâmbăta de Sus, situată la poalele Munților Făgăraș, unde părintele Arsenie a fost călăuză și motor al schimbării între 1942 și 1948, transformându-l într-un centru spiritual capabil să atragă vocații și pelerini, pentru a ajunge apoi la Sinaia, orașul în care părintele Arsenie a murit. La sfârșitul zilei ne dăm seama că am parcurs în total aproape 600 km. În timpul călătoriei o luăm și pe maica Debora, clarisă de la mănăstirea Sant'Agata Feltria, unde în fiecare an se ține săptămâna ecumenică cu grupul de prieteni ortodocși români, care vine de la mănăstirea Partoș, însoțit de părintele Simeon. Ajunși la Prislop, primul lucru care se observă: o mare parcare cu numeroase autocare și mulțimi de pelerini care se îndreaptă spre mormântul părintelui Arsenie și, în față, șantierul unei biserici uriașe în construcție. Desigur, părintele Nicolae anunțase călugărițele despre sosirea noastră și au venit să ne întâmpine maica Nicodima și maica Fotini pentru a ne povesti istoria locului și a ne arăta urmele prezenței părintelui Arsenie, în timp ce pelerinii urcau și coborau de la locul unde se afla mormântul părintelui. Era o vineri obișnuită și pelerinii erau foarte numeroși. Sâmbăta și duminica numărul crește considerabil, atât de mult încât, ni se spune, mormântul părintelui Arsenie poate fi considerat locul cel mai frecventat de credincioși din România. Priveam, observam, încercam să surprind detaliile construcțiilor datorate talentului artistic al părintelui Arsenie, care desenase grădinile și se ocupase de restaurarea clădirilor, în timp ce ascultam descrierea maicii Fotini, care ne însoțea cu grijă. Când nu înțelegeam, o întrerupeam pentru a-mi repeta explicația. Nu voiam să pierd nimic. Dorința mea era însă să ajung la mormânt. Pe vârful unui deal, în cimitirul mănăstirii, ca într-o capelă din lemn, des-

chisă pe toate cele patru laturi, plină de flori, îngrijită cu multă atenție, cu o călugăriță așezată la intrare care reglementa afluxul de pelerini, lăsând să intre cel mult doi odată, aici părintele Arsenie dorise să fie îngropat. Prima emoție copleșitoare a zilei. O lungă pauză tăcută (m-au lăsat să intru singur), sprijinindu-mă de cruce, rugându-l pe sfânt să ne împărtășească puțin din duhul său și să mijlocească pentru noi toți ca să avem milă. Imediat după aceea, am fost însoțiți la peștera Sfântului Ioan, puțin mai sus, la chilia săpată în stâncă în secolul al XVI-lea de către pustnicul Sfântul Ioan din Prislop. Coborând, intrăm în vechea biserică care a supraviețuit incendiului din 1762, provocat de trupele imperiale habsburgice în contextul campaniei militare și religioase violente conduse de generalul austriac Nikolaus Adolf von Buccow, pentru a înăbuși revoltele creștinilor ortodocși din Transilvania, care refuzau unirea cu Biserica Romei. Tragedii ale istoriei oamenilor care supun credința propriilor lor scopuri! Căutând suveniruri și obiecte în magazinul situat de-a lungul drumului de ieșire din mănăstire, o altă surpriză emoționantă. Și de data aceasta, totul din partea părintelui Nicolae, care s-a gândit la mine și la maica Debora cu o delicatețe deosebită. Scoate un pachet, îl desface și ne oferă conținutul: înăuntru se află o batistă brodată splendid cu chipul Sfintei Parascheva din Iași, batistă care fusese așezată lângă sfintele ei moaște, o cruce de argint, inspirată de modelul părintelui Arsenie, realizată de o asociație din Arad care poartă numele Sfântului Arsenie Boca. O procurase anterior pentru a ne-o dărui nouă, la Prislop, în semn de devoțiune și binecuvântare. O minunăție de fraternitate duhovnicească.

De la Prislop pornim spre Sâmbăta de Sus, mănăstirea pe care mitropolitul Nicolae Bălan o încredințase îngrijirii părintelui Arsenie. Știam că acolo se păstrează manuscrisele părintelui Arsenie cu transcrierea Filocaliei traduse de părintele Stăniloae și scrisorile maicii Teodosia adresate părintelui Arsenie. Oare voi avea norocul să le pot consulta? Vizitasem deja mănăstirea de mai multe ori în trecut împreună cu părintele Ioanichie Bălan (1930-2007) și de data aceasta doream să mă întorc acolo, pe lângă gândul secret al manuscriselor, pentru a venera rămășițele părintelui Teofil Părăian (1929-2009), pe care îl întâlnisem în primele mele călătorii în România, un om orb din naștere și cu un spirit incredibil de vesel. Voiam să-i cinstesc mormântul. Anunțat de sosirea noastră, părintele Daniel s-a prezentat pentru a ne face un tur al mănăstirii, mai ales al muzeului de icoane pe sticlă și de cărți vechi, cu bogata bibliotecă a mi-

tropolitului de Sibiu, Antonie Plămădeală, lăsată moștenire mănăstirii. O descoperire neașteptată: un epitaf cu Adormirii Maicii Domnului, pictat de părintele Arsenie cu acea amprentă specială a sa. Un fel de anticipare a picturilor sale pe care le-am admirat apoi a doua zi la Drăgănescu, în împrejurimile Bucureștiului. În ceea ce privește manuscrisele, însă, nu s-a putut nimic. Nu mai erau acolo; fuseseră transportate la mitropolia din Sibiu. M-am împăcat cu gândul, fără să știu că luni, la Sibiu, mă aștepta emoția foarte puternică de a putea avea în mâini tocmai acele manuscrise. Cerul la Sâmbăta se întunecase, promitea ploaie, care a și căzut abundent, în timp ce vizitam clădirile și muzeul mănăstirii. La ieșire, a încetat să mai plouă și astfel am putut să mă închin la mormântul părintelui Teofil fără să mă ud. Nu ar fi fost umbrele la dispoziție!

Ne continuăm apoi drumul spre Sinaia, „perla Carpaților", un oraș situat în pitoreasca vale a râului Prahova, chiar la poalele Alpilor Transilvani (Masivul Bucegi), la aproximativ 800 m altitudine și în apropierea vârfurilor impunătoare ale Carpaților, care depășesc 2000 de metri. Ajungem târziu seara, ne cazăm la hotelul Cerbu de pe strada principală, plină de hoteluri și restaurante (m-am gândit: pare că sunt mai multe hoteluri, restaurante și cofetării decât case!), mâncăm într-un local cu muzică la volum maxim, dar răbdare. O noapte bună. Sâmbătă dimineața ne așteaptă o altă surpriză incredibilă. Dimineața mă trezesc devreme, fac o plimbare prin oraș, aștept rugându-mă... Îmi dau seama apoi că toți așteptăm pe cineva. Ni s-a pregătit vizita la maicile din casa unde a murit părintele Arsenie. Asta nu mi-aș fi putut imagina. Sosește părintele Diodor, preot și călugăr, foarte jovial, prieten cu părintele Nicolae, care locuiește chiar la Sinaia, în schitul Sfânta Ana, la 1400 m altitudine, unde se află una dintre stațiunile de schi din zonă. El cunoaște comunitatea de maici care locuiesc în casa unde a murit părintele Arsenie în 1989 și ne conduce la ele. Una dintre ele, maica Maria, l-a cunoscut pe părintele Arsenie. Ne primește, împreună cu maica Iulita, în casa lor și stau de vorbă cu noi cu o blândețe simpatică. Maica Debora observă imediat ochii luminoși ai maicii Maria. Rămânem cu toții ascultând, cu senzația vie a prezenței părintelui Arsenie. Se amintesc de momente din viață, de trăiri sedimentate în timp și mă roagă chiar și pe mine să spun ce m-a impresionat citind scrierile părintelui Arsenie. Nu putea lipsi oferirea dulcelui tipic de Paște, cozonacul, și darul, pentru fiecare, al cărților părintelui Arsenie, cu promisiunea unui telefon din partea lor către preotul

care slujește la biserica din Drăgănescu, pentru a ne primi și a ne arăta frescele părintelui Arsenie. De fapt, aceasta era a doua destinație a zilei, dar mai întâi o pauză la mănăstirea ortodoxă din Sinaia, ridicată la sfârșitul secolului al XVII-lea la dorința voievodului Mihail Cantacuzino, și la celebrul Castel Peleș, reședința istorică de vară a familiei regale române, poate cel mai somptuos castel al regilor din Europa. O adevărată minune arhitecturală, cu un decor splendid și fastuos, de o bogăție chiar exagerată. Urcând pe jos spre castel, trecem pe lângă un șir nesfârșit de tarabe, cu tot felul de mărfuri expuse, frecventate de mulțimi de turiști străini și unde maica Debora a găsit chiar o rochie tradițională românească pe care să i-o dăruiască mamei sale.

Ne continuăm călătoria spre Drăgănescu, un sat românesc din județul Giurgiu, lângă Mihăilești, la aproximativ 30 km de București, unde părintele Arsenie a trăit timp de 15 ani, între 1968 și 1983, pictând biserica *Sfântul Nicolae*, fiind persecutat de regimul comunist și împiedicat să predice oamenilor. Ne așteptau parohul părintele Răzvan-Lucian Petcu și soția sa, prof. Marioara Daniela Petcu, la îndemnul călugărițelor din Sinaia. În jurul bisericii se află mormintele cimitirului, în fața unui lac artificial, care inspiră un sentiment de pace. Văzusem deja frescele părintelui Arsenie ilustrate într-o carte, dar a le vedea aievea este cu totul altceva. Stilul picturilor poate să-ți placă sau nu, dar îți lasă senzația unei puteri vizionare incredibil de captivante. Ansamblul pictural al bisericii poate fi interpretat ca un monument sublim și vizionar al demnității ortodoxe și românești, în care părintele Arsenie reușește să transfigureze suferința unui întreg popor traumatizat într-o viziune luminoasă și grandioasă, locală și universală în același timp, asupra prezenței profetice și mărturisitoare a Ortodoxiei în lumea actuală, deschisă la contribuția sfințeniei și din partea altor tradiții ecleziale. Printre sfinți se remarcă figura Sfântului Francisc de Assisi și se observă prezența schiței bisericii *Sfântul Petru* din Roma.

Ne întoarcem din sud spre nord. De la Drăgănescu la Sibiu. Cel puțin asta era intenția. Ne aștepta o cameră la un hotel din Sibiu. În schimb, se întâmplă prima mare peripeție. După vreo cincizeci de kilometri, puțin după ieșirea din Pitești, mașina se blochează și nu mai e nicio șansă să o repornim. Un moment agitat: ce să facem, pe cine să sunăm, cum să rezolvăm defecțiunea. Toți sunt îngrijorați, dar în special Casian, șoferul nostru. Mașina lui personală pare să fi „murit". În cele din urmă, cheamă

o mașină de tractare care vine din orașul vecin Pitești, ne urcă pe toți, mașină și pasageri, până la primul service auto echipat. Este deja seară, revizia se prelungește, Casian rămâne la service, în timp ce mașina de tractare ne duce la primul restaurant din zonă, aflat la câțiva kilometri distanță. Părintele Nicolae, maica Debora și subsemnatul ne hotărâm să comandăm cina, se face noapte, nicio veste de la service. Și acum, cum ne întoarcem la service? Chelnerița de la restaurant își dă seama, ne întreabă dacă avem nevoie de ceva și se oferă să ne ducă ea însăși cu mașina ei la service. Acolo aflăm cu certitudine că mașina rămâne nefuncțională. Unde să mergem la ora aceea să căutăm o pensiune unde să dormim? Îngerașii nu ne abandonează însă. La o sută de metri de service se află pensiunea Kometa. Ne luăm toate bagajele și pornim pe jos, în șir indian. Proprietara, doamna Alexandra, ne oferă patru camere și aventura se încheie, deocamdată, cu un somn bun. Casian îl contactase pe unchiul Bogdan, la Sibiu, care urma să vină să ne ia în jurul prânzului zilei următoare, pentru noi sărbătoarea Rusaliilor. O altă surpriză dimineața. Doamna, ortodoxă, are o inimă atât de bună încât ne însoțește dimineață cu mașina ei la Pitești, la biserica catolică, unde participăm la liturghie și ne împărtășim. La întoarcere ne cumpără și pâine specială și ne pregătește o masă frugală înainte de a pleca cu unchiul lui Casian, care între timp ne-a ajuns din urmă. Aventurile nu s-au terminat însă. Ne mai despart de Sibiu încă 250 de kilometri, drumul este încă lung. Un accident pe drumul principal ne împiedică să continuăm, ne obligă să o luăm pe un alt drum, care trece însă prin zona în care se construiește autostrada București-Arad. Este zi de sărbătoare, mașinile care circulă sunt numeroase atât într-un sens, cât și în celălalt, și trebuie să ne oprim continuu din cauza drumului îngust, care ne obligă la o încetinire exasperantă.

Nu ne pierdem însă buna dispoziție și ajungem la pensiunea rezervată din Sibiu, unde ne ia doamna Maria Cornelia Ică pentru a ne duce la ea acasă, să-l întâlnim pe soțul ei, diaconul Ioan I. Ică jr., prietenul de cursă lungă pe care doream să-l întâlnesc. Maria Cornelia și Ioan sunt prieteni foarte dragi de mulți ani, prieteni de încredere și grijulii, care m-au susținut întotdeauna în cercetările mele despre România. Ei conduc editura Deisis, specializată în publicarea textelor patristice. Îmi doream foarte mult să-i întâlnesc, iar părintele Nicolae a făcut în așa fel încât să pot face acest lucru. Nu știam însă că mi-au pregătit o surpriză incredibilă. Discutăm împreună ca niște prieteni vechi, ne amintim de prietenii comu-

ni, români și italieni, de proiectele viitoare. Plecăm să vizităm împreună orașul, care devine și mai interesant datorită explicațiilor lor, ajungând în fața Institutului Facultății de Teologie unde părintele Stăniloae a predat mulți ani și vizitând catedrala ortodoxă, foarte frumoasă. Seara, inevitabila cină într-un local pitoresc.

În dimineața următoare, luni, domnul Bogdan ne oferă micul dejun la stația de alimentare Rompetrol pe care o administrează personal, la doi pași de pensiunea noastră. Stațiile de alimentare Rompetrol sunt foarte populare în România și oferă cafea, produse de patiserie proaspete, sandvișuri, hot dog și chiar mâncăruri calde preparate cu ingrediente locale, fiind deschise non-stop. Ne duce în oraș, lângă mitropolie, unde mă așteaptă un alt „har al primei întâlniri". Prietenul Ioan Ică l-a contactat pe secretarul mitropolitului, Gabriel Pomană, pentru a-mi arăta manuscrisele părintelui Arsenie și ale maicii Teodosia, cele pe care speram să le văd la Sâmbăta, dar care fuseseră transferate recent aici. O emoție unică. Să am în mâini transcrierile părintelui Arsenie, cu o caligrafie perfectă, ale traducerii în limba română a Filocaliei realizată de părintele Stăniloae, corecturile și completările sale, desenele care înfrumusețează textele, precum și scrisorile maicii Teodosia către părintele ei duhovnicesc, părintele Arsenie. Nu mi-aș fi putut dori mai mult. Dacă înainte eram puțin îngrijorat de întâlnirea care urma să aibă loc la Alba Iulia, la Facultatea de Teologie, în după-amiaza târzie, trebuind să țin o conferință în limba română pe o temă destul de complicată referitoare la diversele ediții ale Filocaliei în greacă, slavonă și română, cu multe date de documentare istorică destul de greu de găsit, acum nici nu mă mai gândeam la asta. Emoția șterse orice îngrijorare.

Ajungând la Alba Iulia ne-am instalat imediat în casa super-dotată pe care o închiriaseră pentru noi peste noapte. Nu o pensiune, ci o casă, un apartament cu toate facilitățile posibile și imaginabile. Așteptăm sosirea părintelui Jan Nicolae, profesor la Facultatea de Teologie din Alba Iulia și paroh al Bisericii Sfinților Martiri Brâncoveni, numită „Arca Noetică", una dintre cele mai originale, futuriste și spectaculoase clădiri de cult ortodoxe din toată România. Auzisem de această biserică în cadrul întâlnirii pe care am avut-o cu el la Sant'Agata Feltria în 2025. Acum aveam ocazia să o admir. Sfințită în mai 2015, se află în cartierul Micești, puțin în afara circuitului istoric al celebrei Cetăți Alba Carolina. Părintele Jan îmi explică cu entuziasm că lăcașul este rodul colaborării dintre

renumitul arhitect de avangardă Dorin Ștefan, iconograful Ioan Popa și el însuși. Biserica evocă silueta stilizată a unei arce plutitoare (Arca lui Noe), concepută ca o corabie spirituală care navighează spre Împărăția Cerurilor. Interiorul arcei este în întregime pictat cu fresce, urmând un program iconografic deosebit. O operă cu adevărat extraordinară. Mă las pur și simplu cuprins de uimire, și pentru că întregul program teologic și etapele pictării clădirii au fost documentate și adunate într-un celebru volum monografic, pe care părintele Jan mi l-a pregătit ca dar, împreună cu o cutie de tămâie foarte parfumată pentru rugăciunea liturgică. După o masă copioasă într-un restaurant tipic, după o odihnă de două ore, ne îndreptăm spre Facultatea de Teologie pentru conferința de la ora 18.

Mă aștepta un alt prieten român, Ilie Stănuș, președinte fondator al Asociației Sfântul Nicodim Aghioritul, organizația filantropică și culturală care susține oficial activitățile editoriale și de traducere a operelor Sfântului Nicodim Aghioritul în România. Cu el am o colaborare pentru prezentarea unei lucrări a Sfântului Nicodim Aghioritul, care va apărea în curând: *Manualul celor cinci simțuri*. M-am bucurat să-l văd acolo, alături de părintele Jan, care modera întâlnirea, și de părintele Alexandru Moldovan, profesor de Noul Testament, care urma să-mi fie interpret în traducerea în română a răspunsurilor la întrebările studenților. Părintele Nicolae, aflat în primul rând, îmi dădea curaj. Conferinței i-am dat titlul: „Filocalia în cele trei medii: grecesc, slav și român. Aspecte inedite”[1], dar am prezentat-o sub titlul „Ediție, destinatari și succesul Filocaliei”. Multe bâlbâieli, multe greșeli de pronunție, dificultăți în pronunțarea numerelor, dar, în ansamblu, cred că a fost înțeleasă noutatea prezentării temei, judecând și după întrebările finale. Cu atât mai mult cu cât știam că conferința urma să fie publicată integral în revista Facultății. Ca întotdeauna, aspectul cel mai interesant al acestor întâlniri nu constă în discursul celui care vorbește, ci în dialogul care urmează, în care se conturează sentimentul din inima celui care vorbește în jurul temei abordate. Conferința s-a încheiat cu cântarea troparului în cinstea Sfântului Dumitru Stăniloae și cu salutări personale adresate diverselor persoane, într-o atmosferă de fraternitate și comuniune de spirit. Ziua s-a încheiat cu inevitabila cină la un restaurant tipic, continuând la masă discuțiile care fuseseră inițiate anterior. Târziu în noapte am ajuns acasă, unde

[1] Iată linkul: https://www.facebook.com/share/p/1AAK4LiSoC/?mibextid=wwXIfr

maica Debora și Casian ne așteptau îngrijorați.

A doua zi, marți, a venit să ne ia tatăl lui Casian, Alin Vasile Câmpean, preot al eparhiei Caransebeș, un prieten și frate foarte drag, pentru a ne duce să vizităm sediul episcopiei din eparhia sa. O călătorie confortabilă și liniștită, fără alte peripeții, într-un microbuz Renault Trafic de 8 locuri, proprietate a eparhiei. La episcopie ne aștepta soția lui, doamna Anca, angajată a centrului eparhial, la fel ca și el. Nu fusesem niciodată la ei, dar îi cunoșteam bine, le cunoșteam inima și prietenia lor deosebită. Ca și cum ne-am fi văzut cu o zi înainte, totul este familiar, totul este foarte vesel. Vizităm muzeul, biblioteca, catedrala Învierii, grădina din fața catedralei, biserica catolică de alături, marele arc monumental care servește drept cadru și poartă monumentală de acces către zona sacră din jur, integrându-se în stilul tipic al marilor biserici ortodoxe române. Fotografii de ocazie sub arc, desigur. Și apoi, penultima surpriză a întregii călătorii, vizita, cu prânz inclus, la mănăstirea Înălțării Sfintei Cruci din Petroșnița, puțin în afara orașului Caransebeș[2]. Ne așteaptă Părintele Onufrie, maica Nectaria și maica Antonia, cei trei viețuitori ai schitului, încă în fază de finalizare a lucrărilor, dar deja un centru de referință spiritual pentru zonă. Acolo unde cineva are curajul și harul de a începe sau de a continua viața monahală, se răspândește o lumină care molipsește și care susține. Este experiența pe care o poți observa în toată România. Aceeași pe care o observasem la mănăstirea părintelui Nicolae, Hodoș-Bodrog, unde ne întoarcem seara, deoarece ziua următoare mă așteaptă o altă conferință la Facultatea de Teologie din Arad, locul unde predă părintele Nicolae. Seara ne despărțim de maica Debora, care se întoarce la Partoș însoțită de maica Teodora, cu promisiunea de a ne revedea în octombrie la săptămâna ecumenică de la Sant'Agata Feltria.

Este deja a treia oară când vorbesc studenților de la Teologie din Arad. Mă simt ca acasă și toți mă tratează așa. Tema conferinței de aici, din Arad, este însă foarte diferită de cea de la Alba Iulia. Mi-am propus să împărtășesc studenților descoperirea celebrului encomion al lui Nicodim Aghioritul pentru Simeon Noul Teolog. O intitulasem: „Un sfânt îl interpretează pe un alt sfânt. Encomionul lui Nicodim Aghioritul pentru

[2] Iată linkul către mănăstire: https://www.episcopiacaransebesului.ro/11-schitul-inaltarea-sfintei-cruci-petrosnita/

Simeon Noul Teolog".[3] Un text luminos și cald, și pentru că, deși poate părea ciudat, multe expresii pe care Nicodim le aplică lui Simeon Noul Teolog sunt aceleași care se regăsesc în scrierile franciscane cu privire la Sfântul Francisc de Assisi. Este uimitor să vezi cum marea tradiție creștină are un limbaj și o experiență a sfințeniei unice în toate tradițiile. Și tocmai acest lucru a stârnit cele mai interesante întrebări ale celor prezenți. De data aceasta jucam acasă, întrucât părintele Nicolae însuși mă prezentase în termeni elogioși, pe care i-am atribuit temei și nu persoanei mele, evident, și mă simțeam liniștit având alături de mine pe părintele Caius Cuțaru, care deja anul trecut îmi fusese interpret, întrucât cunoaște bine limba italiană, pentru inevitabilele mele digresiuni improvizate.

Surprizele nu se terminaseră. Îmi părea rău că nu reușisem să-l întâlnesc pe părintele Agapie și pe confrații săi de la schitul Bunei Vestiri din Almaș. Părintele Nicolae se gândise însă și la asta. Aveam la dispoziție doar câteva ore înainte de întoarcerea mea în Italia, dar suficiente pentru a ajunge la Almaș. Se înțelesese cu Alexandru, fiul său duhovnicesc, să mă ducă până acolo. La poalele muntelui lăsăm mașina, deoarece urcarea la schit este posibilă doar cu un 4x4. Fratele Philothei coboară, ne urcă în 4x4 și se cațără pe acel drum de munte, prin mijlocul pădurii. La intrarea în mănăstire ne așteaptă părintele Agapie cu cățelușul său foarte simpatic, care nu încetează să sară în jurul meu. Aceasta a fost prima observație a părintelui Agapie la adresa mea: „Uite, cum se bucură!". Ne regăsim imediat într-o atmosferă fraternă, de pace, departe de lume, dar bine conectați la lume. Avem timp pentru un prânz comun și pentru a împărtăși problemele spirituale ale Bisericii de astăzi, întâlniri și aprofundări ale vieții monahale. Părintele Agapie se întorsese de la un simpozion internațional de la Atena despre părintele Emilianos Simonopetritul, ale cărui opere le-a tradus în limba română. Prânzul s-a încheiat cu un rit special pe care călugării ortodocși îl celebrează duminica sau în zilele de sărbătoare. Era miercuri, dar atmosfera era de sărbătoare și astfel părintele Agapie a dispus celebrarea acestui rit, simplu, dar sugestiv. Este vorba de ritul Panaghiei. La sfârșitul prânzului, ridicând o prosforă și binecuvântând-o, starețul o taie, o rupe și o oferă astfel încât fiecare dintre cei prezenți la masă să poată lua o bucățică în semn de comuniune.

[3] Iată linkul: https://www.arhiepiscopiaaradului.ro/2026/05/parintele-elia-citterio-a-sustinut-o-conferinta-la-scoala-doctorala-din-arad/

Se celebrează doar în zilele de sărbătoare. Pentru noi a fost cu adevărat o sărbătoare, o sărbătoare a fraternității.

Ne întoarcem pe același drum și fratele Philothei ne duce cu mașina lui 4x4 până la locul unde ne-am lăsat mașina. Iar saluturi, binecuvântări reciproce și dor reciproc în inimile noastre. E timpul să plec, dacă nu vreau să pierd avionul. O binecuvântare corporală fugitivă, dar sănătoasă, într-una dintre cele mai faimoase gelaterii din Arad, pentru o mică răcorire, având în vedere căldura mare care se ridicase, și apoi cursa spre aeroportul din Timișoara. Conform programului: ora 19 era ora limită pentru a ajunge acolo și mai erau cinci minute până la ora 19 când intram în holul aeroportului. Nicio întârziere pentru bagajele suplimentare pe care trebuia să le predau la ghișeul Wizz Air pentru a încăpea toate cadourile primite în această călătorie. Este ultima grijă: îmi vor trimite totul acasă prin curierat. Nici măcar efortul de a trage după mine valizele! Sentimentul care rămâne, amplu și profund: o imensă recunoștință!

Pr. Dr. Elia Citterio

Prezentarea Colecției „Ilarion V. Felea – Opere complete”

Participăm cu toții la un eveniment istoric cu valențe teologice și culturale profunde, cu reverberații în prezentul trăit de noi, dar și în viitorul pe care îl vor trăi generațiile care ne succed, o rememorare și actualizare a trecutului nu foarte îndepărtat, dar plin de suferințe și jertfe: lansarea **Colecției „Ilarion V. Felea – Opere complete”**.

Încă de la începuturi Biserica a adunat scrierile „Bărbaților” ei „Sfinți”, expresie atât de pătrunzător exprimată de către Fericitul Ieronim, prin sintagma „De viris illustribus”, începând cu scrierile sfinte și inspirate ale Noului Testament și continuând epocă după epocă, cu scrierile și operele marilor Părinți și teologi ai Bisericii. Exemplificăm dintre cele mai reprezentative: Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie Teologul, retrași în sihăstrie pe malul râului Iris, alcătuiesc o colecție de texte alese din scrierile marelui Origen, căreia i-au dat numele de *Filocalia*, între anii 358-359; Sfântul Fotie cel Mare, Patriarhul Constantinopolului scrie la anul 858 celebra *Biblioteca* sau *Myriobiblion* cuprinzând, între altele, circa 80 de opere cu conținut patristic, unele dintre ele pierdute iremediabil, lucrarea repre-

zentând cursurile ținute de către acesta studenților de la Universitatea din Bizanț; *Sacra Bibliotheca Sanctorum Patrum*, Marguerin de La Bigne, Paris, 1576; François Combefis, *Novum auctarium Graeco-Latinae Bibliothecae Patrum*, Paris, 1648; Sfântul Nicodim Aghioritul, *Φιλοκαλία των ιερών νηπτικών*, Veneția, 1765-1788; J.P. Migne, *Patrologie cursus completus*, cu cele două serii (PG, PL) însumând 382 de volume, publicate între anii 1844-1866 și altele. La acestea se adaugă edițiile critice la operele Sfinților Părinți, precum și corpusurile marilor teologi răsăriteni și apuseni George Florovsky, Sfântul Iustin Popovici de la Celie, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar.

Trebuie amintită și Colecția „Dumitru Stăniloae – Opere complete", apărută la inițiativa Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, al cărei prim volum a apărut în anul 2012 și care restituie teologiei românești și universale prolifica și complexa operă a Sfântului Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae.

Animat de același gând și în consonanță cu tradiția și practica teologică a Bisericii, Părintele Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, inițiază Colecția „Ilarion V. Felea – Opere complete", care se lansează astăzi prin prezentarea primelor patru volume. A fost un gând inspirat, care a prins concretețe în data de 27 aprilie 2023 când, în decanatul Facultății de Teologie, la ora 12 (după cum am notat în agenda mea de lucru), părintele decan a convocat prima întâlnire a grupului de lucru în vederea restituirii, editării și publicării operei integrale a Părintelui Ilarion Felea. Cu acest prilej părintele decan își făcea cunoscute intențiile privitoare la acest proiect editorial, a cărui anvergură se întrezărea după vorbele sale pline de elan, dar și după afirmațiile entuziaste ale noastre, ale celor prezenți acolo, grupul de lucru.

Colecția cuprinde opera integrală a Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea scrisă cu convingere creștină și în unitate existențială, experimentală și mărturisitoare, cu viața de rugăciune a Bisericii, fundamentată biblic, dogmatic, spiritual, filocalic, liturgic și omiletic și articulată pastoral, misionar și cultural-social, care a beneficiat de o certă recunoaștere în interbelicul românesc și care în prezent beneficiază de o binemeritată recuperare editorială cu prilejul Centenarului Patriarhiei Române și a canonizării noilor Sfinți Români, mărturisitori din sec. XX.

Textul scrierilor care formează colecția a fost preluat din manuscrise, din lucrările tipărite în primă ediție în perioada interbelică, precum și

din presa vremii, unde regăsim opera publicistică a Sfântului Ilarion Felea. Confruntarea textului s-a făcut după manuscris, acolo unde a existat, dar și după edițiile tipărite în timpul vieții autorului, sau după exemplarele revizuite și adnotate de autor, cum este cazul lucrării *Duhul adevărului*. Acolo unde nu a existat posibilitatea consultării manuscriselor sau a unor astfel de exemplare, textul a fost confruntat cu ediția princeps, dar și cu edițiile apărute după anul 1990, care au avut acces la manuscrise, cum este cazul lucrării *Religia culturii*.

Mai multe detalii în ceea ce privește editarea fiecărei lucrări se pot găsi în „Notă asupra ediției", care deschide fiecare volum.

Metoda de lucru a fost una unitară și coordonată de părintele profesor Cristinel Ioja, și care a parcurs mai multe etape: recuperarea textului lucrării „grosso modo", corectarea acestuia de către un singur editor/redactor, confruntarea textului cu originalul de către doi editori/redactori, lecturarea textului final de către părintele decan, tehnoredactarea, lecturarea și corectarea textului tehnoredactat.

La acest proces editorial s-a adăugat travaliul verificării și înlocuirii textelor scripturistice, precum și a trimiterilor, cu textul ultimei ediții a Sfintei Scripturi aprobată de Sfântul Sinod al BOR; înlocuirea textelor liturgice, după ultimele ediții ale cărților de cult apărute în editura Patriarhiei Române; redarea completă a numelor autorilor citați; redarea completă a titlurilor operelor, studiilor sau articolelor menționate de autor, precum și detaliile despre traducător, editură, ediție, loc și an de apariție, omise în mare parte de Părintele Ilarion Felea; verificarea textelor și expresiilor din limbile clasice, greacă și latină, redate de autor în scrierile sale și altele.

Având în vedere toate aceste exigențe editoriale, putem afirma că prezenta ediție a operelor Părintelui Ilarion Felea se apropie, foarte mult, de exigențele unei ediții critice. Editorii au preferat să nu se erijeze în afirmații prea pretențioase din punct de vedere academic și științific, rămânând la latitudinea cititorilor aprecierile de acest gen. Cert este faptul că această ediție poate fi clasată, cu siguranță, ca una de nivel academic și totodată ca bază pentru o viitoare ediție critică.

În concluzie, ca să se ajungă la acest moment, parcursul a fost anevoios, plin de provocări, adevărate „dureri ale facerii", multe întâlniri de lucru, discuții asupra unor termeni și expresii, indicarea posibilităților de recuperare a numelor și operelor citate de autor, uneori discuții con-

tradictorii, factorul de coeziune fiind, fără îndoială, părintele decan, cel care ne-a și motivat să continuăm, în momentele de oboseală și de descurajare.

Toate acestea ne întăresc convingerea că opera Sfântului nostru Părinte Ilarion Felea este o operă vie, care trebuie redată Bisericii și societății și care justifică fiecare efort și fiecare contribuție, începând cu cea editorilor și redactorilor, a celor care ne susțin financiar în tipărirea colecției și a celor cere ne susțin cu rugăciunea și cu gândul cel bun.

Aceste gânduri și simțăminte ne animă să continuăm editarea și publicarea operei Părintelui Ilarion.

Așa să ne ajute Dumnezeu!

Protos. lect. dr. Nicolae M. Tang

O nouă colecție lansată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea" din Arad, la inițiativa și sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, a lansat zilele acestea **Colecția Documente**, colecție apărută cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și cu binecuvântarea IPS Timotei, Arhiepiscopul Aradului.

Colecția își propune să valorifice documentele de arhivă legate de viața și activitatea profesorilor Institutului și Academiei Teologice din Arad, așadar o colecție axată pe personalitățile ecleziastice ale Aradului din sec. XIX-XX. De la rapoarte de activitate, tabele, recomandări, înștiințări și informări, la adrese, circulare, decizii și corespondențe, colecția pune la îndemâna specialiștilor și a publicului interesat, surse primare de informație, care vor completa și vor lămuri diverse aspecte și problematici legate de misiunea, pastorația și teologia Bisericii din părțile Aradului în contextul politic, social și cultural al ultimelor două secole din mileniul trecut.

Colecția Documente este unică în arealul istoriografiei ecleziastice locale, colecțiile de documente publicate până acum axându-se fie pe perioade istorice, fie pe instituții sau evenimente majore. Unicitatea ei o va face vizibilă și utilă în câmpul istoriografiei naționale.

Totodată, colecția se înscrie în tradiția istoriografică locală de valorificare a documentelor de arhivă, începută de reputatul dascăl și istoric Vasile Mangra, în monografia dedicată mitropolitul Sava Brancovici (*Mitropolitul Sava II Brancovici (1656-1680)*, Arad, 1906). Un alt mare istoric și cercetător care a valorificat arhiva eparhială a fost profesorul Eduard I. Găvănescu, în lucrarea *Mărturii românești din Eparhia Aradului în veacul al XVIII-lea*, Arad, 1940. Volumele de documente despre Mitropolia Banatului, care au legătură și cu istoria Eparhiei Aradului (I.D. Suciu și Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I și II, Timișoara, 1980), vin să completeze acest câmp de cercetare istorică.

Vasile Popeangă, neobosit și prolific istoric, a publicat mai multe volume de documente din arhivele eparhiale, atât înainte a anul 1989, cât și după această dată. Amintim din vasta sa muncă de cercetare, împreună cu colaboratorii săi: *Roman R. Ciorogariu (1852-1936). Studii și documente*, Oradea, 1981; *Mărturii privind lupta românilor din părțile Aradului pentru păstrarea ființei naționale prin educație și cultură (1784-1918). Documente referitoare la Episcopia Ortodoxă a Aradului*, Arad, 1986; *Aradul cultural în lupta pentru înfăptuirea Marii Uniri (1908-1918)*, Arad, 1991; *Episcopia Aradului în vremuri de răscruce istorică (1918-1948)*, Arad, 2006. Cu toată considerabila contribuție a profesorului Vasile Popeangă, acesta nu a inițiat nicio serie care să ducă mai departe cercetarea istoriografică de acest tip.

Preotul și istoricul Pavel Vesa vine și el cu o lucrare în acest sens, însă documentele de arhivă sunt valorificate la sfârșitul monografiei dedicate unui alt mare istoric, Gheorghe Ciuhandu – *Protopop dr. Gheorghe Cihandu (1875-1947)*, Arad, 2011.

Așadar colecția lansată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad deschide perspectivele unui nou tip de cercetare, în continuitatea unei tradiții istoriografice prolifice și științifice, necesare pentru restituirea unei istorii verosimilă și constrictivă. În același timp, arată viziunea inițiatorului ei, dar și a celor care se vor angaja în această provocare academică.

Protos. lect. dr. Nicolae M. Tang

EVOCĂRI, MĂRTURII

SThHA
An VIII (2026)/8/pp. 338-345

Moștenirea spirituală lăsată de Preoteasa Marta Felea, mama Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea

Străbunica mea, Preoteasa Marta Felea, născută Faur, în 1866, în Munții Apuseni la Valea Bradului, a trăit într-o comunitate strâns legată de biserică, de pământ și de tradițiile moților. A fost soția preotului paroh Ioan Felea din Valea Bradului, familia lor fiind binecuvântată cu zece copii, dintre care unul avea să devină Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea.

Fiul părintelui Ilarion, unchiul meu Ioan Felea, mi-a povestit că bunica lui avea fața luminoasă, era suplă și se îmbrăca mereu în haine negre. Era o femeie puternică, o soție credincioasă și o mamă profund dedicată copiilor ei, care uneori se retrăgea discret în rugăciune și în citirea Sfintei Scripturi.

A sădit în sufletele copiilor ei o educație aleasă și strictă, crescându-i în smerenie și virtute. A osândit viciul, i-a învățat să facă bine celor din jur și, alături de străbunicul meu Ioan, i-a îndemnat mereu să caute lumina credinței, a rugăciunii, a moralei creștine și a adevărului. Avea o severitate înțeleaptă și era de ajuns o privire pentru ca fiecare dintre ei să știe ce are de făcut.

Își întâmpina mereu copiii și soțul cu zâmbetul pe buze și menținea o atmosferă senină în familie, având un echilibru emoțional impecabil. De-a lungul orelor petrecute în biblioteca familiei, ea se preocupa ca atât copiii, cât și nepoții să-și îmbogățească cultura generală. A cultivat în caracterul lor o atitudine morală corectă față de societate, față de muncă și de propria persoană, bazată pe onestitate și principialitate. Preoteasa Marta a urmărit cu atenție evoluția celor șase fii ai ei, toți devenind străluciți în profesiile lor: unul avea să devină Sfântul Preot Mucenic și Mărturisitor Ilarion Felea; Irineu-Ioan avea să devină protosinghel și

preot paroh al Mănăstirii Radu Vodă din București; Gheorghe, căpitan magistrat în armata regală; Traian, dirijor la Filarmonica din Cluj; Victor, profesor eminent de matematică la Liceul „Moise Nicoară" din Arad; iar Miron, bunicul meu, a fost avocat în Baroul Arad, toți având studiile încununate cu doctorate. Pe fiicele ei le-a educat să fie soții și mame bune, sfătuindu-le să-și crească, la rândul lor, copiii în același spirit luminos al familiei.

Preoteasa Marta le-a sădit în suflet copiilor ei dragostea de Dumnezeu și de țară, în timp ce Părintele Ilarion a ajutat la păstrarea credinței oamenilor, așa cum o făcuseră tatăl și bunicul lui, mergând până la a șaptea generație în familie. Când a început Primul Război Mondial, bunicul meu, Miron, deși era student la Drept, s-a înrolat voluntar și a fost grav rănit; însă, după stabilizare, la cererea lui s-a reîntors pe front. Și frații săi – Irineu (preot militar), Gheorghe, Victor și Traian – au luptat pentru apărarea pământului strămoșesc.

În 1942, când Gheorghe (zis George), căpitan în armata regală, a murit pe frontul de la Odessa, cel mai mare dintre fiii preotesei, Protosinghelul Dr. Irineu Ioan Felea, a scris în ziarul *Porunca Vremii* un articol intitulat „Scrisoare către mama unui erou" în care nota: „Ți-am scris mamă de la mormântul eroului nostru George din Odessa, unde m-a învrednicit Dumnezeu să merg de Sfintele Paști, împreună cu directorul și studenții Internatului Teologic într-o excursie misionară ca să vedem pe frații noștri români-transnistrieni și să culegem învățăminte pentru viitor... Am îngenunchiat lângă crucea mormântului, pe care începui a-l mângâia. În suspine i-am îmbrățișat crucea... Apoi am sărutat-o, mamă. Întâi pentru dumneata, Maică Preoteasă, apoi pentru nemângâiata lui soție, vrednică și gingașa Aurelia. «Asta e pentru mama, Georgică» – apoi pentru fiecare frate și soră, nepoți". Destinul avea să fie tragic și pentru Irineu, acesta murind doi ani mai târziu, în bombardamentul din 4 aprilie 1944 din Gara de Nord, în timp ce ajuta refugiații basarabeni.

În 1938, Florin-Ilarion, primul fiu al Sfântului Ilarion s-a stins la vârsta de doar nouă ani. Părintele a înfruntat pierderea cu o credință profundă, asemenea mamei sale, care își pierduse doi dintre fii în război.

În ciuda lipsurilor și a războiului, preoteasa Marta făcea tot posibilul ca fiecare sătean care muncea pământul familiei Felea să primească o răsplată îmbelșugată în produse agricole, singura monedă de schimb a acelor vremuri. Îi plăcea să fie bine informată, adunând oamenii din sat

la o masă comună, unde discutau problemele comunității și găseau împreună soluții.

Deseori, când părintele Ilarion revenea la casa părintească din Valea Bradului, mama lui mergea călare, înconjurată de copiii satului, să îl întâmpine la gară. Părintele Ilarion era profund impresionat de această primire frumoasă și le împărțea micuților bomboanele aduse de la Arad. Despre aceste episoade mi-au vorbit atât unchiul meu, Ioan Felea, cât și urmașii sătenilor din Valea Bradului și împrejurimi care o cunoscuseră direct pe preoteasă și îi păstrau amintirea vie, cu respect și recunoștință.

Fiind atât de iubit în localitatea sa natală, vestea arestării părintelui Ilarion în 1949 a căzut ca un trăsnet peste familie, rude și săteni. Mama lui, care era încă în viață, a fost profund marcată de această nedreptate săvârșită de statul român împotriva fiului ei. Cu toate acestea, ea avea conștiința împăcată că îi oferise o educație curată și era convinsă că adevărul va birui. A continuat să îl aștepte acasă, cu credința că Dumnezeu îl va ocroti și îl va aduce înapoi.

În anul 1952, la vârsta de 86 de ani, preoteasa Marta Felea a trecut la cele veșnice, fiind înmormântată în rochia de mireasă, alături de soțul ei, Ioan, în fața bisericii de la Valea Bradului. La sfintele slujbe a fost prezent și părintele Ilarion, însoțit de frații și surorile sale. De atunci și până la ultima sa arestare culminată cu moartea lui în închisoarea de la Aiud, el a oficiat anual pomenirile pentru părinții și frații săi adormiți.

Formarea spirituală și educația primită în acest mediu familial l-au marcat profund pe Sfântul Părinte Ilarion, care nota mai târziu în cartea sa Religia Culturii: „Religia este o datorie și o trebuință pentru soț, soție și pentru copii. Soțului, pentru a-și îndeplini cu vrednicie rolul de bărbat luptător pentru bunăstarea și fericirea casei; soției, pentru a-și îndeplini cu cinste rolul de regină a căminului, de soție credincioasă și mamă bună; iar copiilor, pentru a învăța să deosebească lumina de întuneric, să crească în virtute și să osândească viciul, să facă binele și să se ferească de rău."

Curajul și demnitatea de care au dat dovadă acești înaintași ai mei – al căror sânge curge și în venele mele –, înfruntând vremuri dureroase și nedrepte, au născut în mine o recunoștință profundă. Istoria familiei Felea este un testament de rezistență scris în vremuri de cumpănă, iar a vorbi despre ei înseamnă a refuza uitarea.

Valorile pe care mi le-au lăsat moștenire nu sunt simple concepte te-

oretice, ci repere vii: iubirea de neam, credința neclintită în adevăr și refuzul de a îngenunchea în fața nedreptății. Ei au plătit prețul suprem pentru ca noi să putem fi astăzi liberi. De aceea, fiecare amintire salvată, fiecare rând scris și fiecare alegere corectă pe care o fac reprezintă datoria și dorința mea de a le cinsti memoria, arătând că jertfa lor nu a fost în zadar. Suntem ceea ce suntem pentru că ei au rezistat.

Acasă, am reconstituit arborele genealogic scris de bunicul meu sub forma unui perete memorial, îmbogățit cu tablouri din arhiva de fotografii moștenită de la fiul preotesei Valeria Felea – fotografii salvate de dânsa în acele vremuri de prigoană pentru a proteja memoria Sfântului Părinte Ilarion. De fiecare dată când mă înclin și mă reculeg în fața lor, îi simt aproape.

Ca strănepoată a preotesei Marta Felea, dar și ca mamă, soție și fiică a acestui pământ, îmi doresc ca fiecare femeie să găsească în sine puterea de a rămâne neclintită în credința față de familie, țară și Dumnezeu.

Fie ca memoria acestor oameni vrednici, care au suferit atât de mult pe nedrept, să fie veșnică!

Romana-Bianca Felea Darian,
nepoata pe linie paternă a Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea și unica moștenitoare testamentară a fiului acestuia, Ioan Felea

În umbra sfințeniei: devotamentul tăcut al preotesei Valeria Felea, soția Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea

Preoteasa Valeria Felea a fost soția Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea. Născută în anul 1904, la Crișcior, ca fiică de notar, ea a purtat mereu în suflet dragostea moților pentru credință și tradiții. S-a căsătorit cu părintele Ilarion la 23 iulie 1927, la Valea Bradului. Câteva zile mai târziu, pe 6 august, de sărbătoarea Schimbării la Față, l-a susținut cu smerenie la instalarea în parohia Valea Bradului, unde slujise cu vrednicie și tatăl lui, preotul Ioan Felea. Ea și părintele Ilarion au avut împreună doi fii: Florin-Ilarion (1929-1938) și Ioan (1930-2022).

Anul 1938 a marcat un moment tragic în viața familiei lor, odată cu decesul prematur al primului fiu, Florin-Ilarion, la vârsta de nouă ani. Suferința profundă provocată de această pierdere a fost consemnată și de

părintele Ilarion în paginile jurnalului său personal.

Ioan, celălalt fiu al lor care a trăit până la vârsta de 92 de ani, îmi povestea despre mama lui că era blândă, liniștită și foarte înțelegătoare, profund dedicată familiei, iar acest fapt i-a dat părintelui Ilarion liniște și echilibru pentru ca el să se dedice vocației sale de preot, duhovnic și teolog. Își amintea cum, în fiecare duminică, mergeau la slujba oficiată de părintele Ilarion, iar mama lui, îmbrăcată în costum popular, întâmpina cu bucurie credincioșii la intrarea în Biserica Șega I din Arad, ctitorită chiar de tatăl lui. Iar când ea nu reușea să ajungă la slujbă din cauza problemelor de sănătate, fiul ei o găsea adesea cu cartea de rugăciuni pe genunchi.

Părintele Ilarion a fost arestat prima dată în 1945, când Ioan, fiul lor avea doar 15 ani. Din acel moment, preoteasa Valeria a fost nevoită să înfrunte lipsurile materiale și să răspundă întrebărilor fiului care încerca să înțeleagă de ce s-a abătut răul asupra familiei lor. El își amintea că mama lui îl îndemna la prudență în comportament. Fiul a înțeles acest lucru, a evitat provocatorii și turnătorii Securității și a continuat să învețe conștiincios, absolvind Liceul „Moise Nicoară" din Arad ca șef de promoție, iar apoi și Politehnica din București, tot ca șef de promoție. A fost admis ca cercetător la Institutul de Fizică Atomică de la Măgurele, unde a lucrat trei ani dar apoi a fost dat afară din cauza dosarului „de uneltire împotriva clasei muncitoare" al tatălui său. Acest lucru a produs o adâncă tristețe preotesei Valeria, care cunoștea valoarea fiului său.

Preoteasa Valeria a fost chinuită și umilită de conducerea comunistă-ateistă a acelor vremuri, suportând șocuri emoționale foarte puternice în timpul percheziților de noapte și a arestărilor părintelui Ilarion. În 1958, când Părintele Ilarion a fost supus unor anchete foarte severe și judecat în secret pe baza unor mărturii mincinoase, avocatul apărării a fost doar de formă, părintele Ilarion fiind condamnat la 20 de ani muncă silnică și 8 ani de degradare civică și confiscarea totală a averii. Familia a încercat să îl salveze pe părintele Ilarion dar nu a fost cu putință. Bunicul meu a redactat apărarea fratelui său dar nu a putut pleda oficial direct în fața Tribunalului Militar din cauza legăturilor de sânge și a riscului de a fi arestat pe loc.

Valeria Felea a fost urmărită prin informatorii care raportau Securității că s-a întâlnit cu cumnatul ei, avocatul Miron Felea, iar solidaritatea lor juridică era privită ca o prelungire a „activității dușmănoase". Mătușa

Valeria și frații părintelui Ilarion, deși au încercat în repetate rânduri să-l viziteze și să-i trimită pachete, nu au fost lăsați nici măcar să-l vadă sau măcar să i se spună că este căutat de familie. Preoteasa a scris memorii prin care solicita revizuirea pedepsei, invocând starea de sănătate precară a soțului ei, memorii concepute împreună cu bunicul meu pentru a respecta strict terminologia juridică a epocii și a nu oferi Securității motive suplimentare de răzbunare. Pentru acest important sprijin, fiul părintelui îi purta o profundă recunoștință bunicului meu.

Studiind în dosarele securității păstrate în arhiva CNSAS, am regăsit declarația impusă preotesei Valeria prin care se obliga să-i păstreze soțului ei timp de 20 ani rândul de haine rămas după confiscare, până când el va ieși din închisoare conform sentinței. Din aceste obiecte personale ea a reușit să-i salveze doar un palton, câteva cărți și câteva fotografii, restul fiind confiscate.

După arestarea părintelui Ilarion, ea a fost urmărită și lăsată fără nici un mijloc de supraviețuire. În tot acest timp a fost ajutată de foarte puțini oameni, dintre care amintesc în primul rând de Preasfințitul Episcop Andrei Magieru (în memoria căruia fac o adâncă plecăciune), de bunicul meu, avocatul Miron Felea și de fratele său Victor. Un prețios ajutor a primit și din partea prietenului apropiat al părintelui Ilarion, părintele Demian Tudor cu soția, din partea preotului Florea Codreanu și a Maicii Patricia Codău de la Mănăstirea Gai din Arad.

Toate aceste evenimente, încheiate cu moartea tragică și nedreaptă a părintelui Ilarion în Închisoarea de la Aiud, în 18 septembrie 1961, au adus multă suferință și durere, atât pentru mătușa Valeria cât și pentru fiul lor. Mătușii Valeria nu i s-a comunicat nimic când soțul ei a murit. Certificatul de moarte a fost emis abia după 39 de zile, iar după un timp, când acesta i-a fost înmânat, soția părintelui a suferit un șoc. A plecat atunci împreună cu unchiul Victor la Penitenciarul din Aiud să-i aducă trupul la Arad pentru a-l înmormânta creștinește. Dar nu a fost posibil, întrucât i s-a refuzat și acest drept. Nici măcar nu i-a fost indicat mormântul. Atât ea, fiul ei, cât și întreaga familie au suferit cumplit. După această veste tragică, în ianuarie 1962 regimul comunist a chemat-o în judecată pe ea și pe părintele Ilarion Felea decedat, confiscându-i jumătatea de casă ce aparținea legal părintelui Ilarion, introducându-i chiriași, ocupând abuziv întregul apartament și izgonind-o astfel din jumătatea de casă care-i rămăsese în proprietate. Iar când preoteasa Valeria a

solicitat restituirea jumătății confiscate i-a comunicat cu cinism că dacă dorește, poate să o cumpere înapoi, de data aceasta plătindu-i Statului Român.

Din cauza durerii și presiunii psihice provocate de aceste abuzuri, mătușa Valeria s-a îmbolnăvit. Fiul ei mi-a mărturisit îndurerat despre frica și neputința cu care au trăit toți acei ani de prigonire. Printre lucrurile moștenite de mine de la el, păstrez și scrisorile primite de la mama lui. Citind acele rânduri am regăsit cumințenia sufletului ei marcat de suferință, îndemnându-l în continuare pe fiul ei să fie bun, să nu-i uite pe cei care i-au fost aproape tatălui său și să mai treacă pe la ei.

Mătușa Valeria a ținut legătura cu familia noastră și după moartea părintelui Ilarion. Cât timp a mai locuit în Arad venea duminica la noi acasă la prânz. La reuniunea de familie, bunicul meu, tatăl meu și unchiul Victor rememorau împreună acele cumplite momente și o ascultau cu multă compasiune și respect.

Într-o scrisoare din iulie 1971, când încă locuia în Arad în casa parohială unde plătea chirie, soția părintelui îi scria fiului ei despre vecinii cu care era silită să locuiască: „Cu vecinii trăim fără să ne cunoaștem. Cât a crescut tensiunea între noi și ce bine te simți în astfel de situație, poți să-ți închipui. Nici de reumatism nu doresc așa de mult să scap ca și de o astfel de viață, e cam mult de 13 ani". Nemairezistând presiunilor și umilirii exercitată de autorități, a plecat la București, unde primul gând a fost să-și găsească un loc pentru mormânt și unde fiul ei a îngrijit-o până la plecarea ei la cele veșnice.

Am mers periodic împreună cu unchiul Ioan (unchiul Titi, cum îi spuneam noi) la mormântul mamei lui, în București. Deseori își amintea că, după ce fratele lui a murit, mergea împreună cu părinții la mormântul lui la Arad, să-l plângă. Deși copleșiți de durere, credința în Dumnezeu i-a ajutat. Iar după dispariția crudă a părintelui Ilarion, neavând mormânt unde să-l poată plânge, mătușa Valeria mergea la mormântul lui Florin, la care îi plângea pe amândoi.

Cu toate acele presiuni din partea Statului român comunist, preoteasa Valeria nu și-a uitat făgăduința făcută soțului ei și a protejat ceea ce a mai putut salva (fotografii, manuscrise, icoane și documente). Au fost riscuri imense pe care și le-a asumat în acele vremuri și numai un om cu spirit de sacrificiu și cu credință în Dumnezeu și le putea asuma.

Mă onorează faptul că aceste obiecte ale părintelui Ilarion mi-au fost

încredințate de fiul părintelui și am simțit ca o datorie morală să contribui și eu la readucerea la viață a adevărului, pentru ca nimeni să nu uite niciodată prețul sacrificiului lor.

Privind în urmă la imaginea femeii blânde și încrezătoare din copilăria sa, unchiul Titi și-a amintit despre ultimii ani ai mamei lui, marcați de nenumăratele suferințe și nedreptăți pe care le trăise. Cu toate acestea, sfârșitul călătoriei sale pământești a fost unul împăcat cu gândul că își va regăsi fiul și soțul în Împărăția lui Dumnezeu.

Jignitor și abuziv comportamentul Statului Român care în timpul comunismului a reușit să o găsească pe mătușa Valeria pentru a-i confisca abuziv bunurile soțului, lăsând-o pe drumuri, iar acum, în zilele noastre, când a venit momentul să recunoască faptul că atunci a greșit săvârșind acele abuzuri și să restituie bunurile confiscate, Statul afirmă că ea de fapt nici nu există în evidențe...

Pentru mine, mătușa Valeria reprezintă un simbol de demnitate și credință, un model de smerenie și sacrificiu definitoriu pentru femeia creștină autentică. Și voi duce lupta ei mai departe!

Romana-Bianca Felea Darian,
nepoata pe linie paternă a Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea și unica moștenitoare testamentară a fiului acestuia, Ioan Felea

ANEXE FOTOGRAFICE

De la praporul cu bicolor habsburgic la praporul cu tricolor românesc. Studiu de caz: praporul de la Runcu Salvei și praporul de la Ocișor – stindard la 1848-1849



Praporul de la Runcu Salvei. Avers



Praporul de la Runcu Salvei. Revers



Praporul de la Ocișor – stindard de luptă la 1848-1849

Stema episcopului Ioan Meț ianu reprezentată pe clădirea Reședinței Arhiepiscopiei Aradului



Stema episcopului Ioan Meț ianu deasupra porții principale de intrare în sediul Arhiepiscopiei Aradului (după restaurarea din anul 2024)

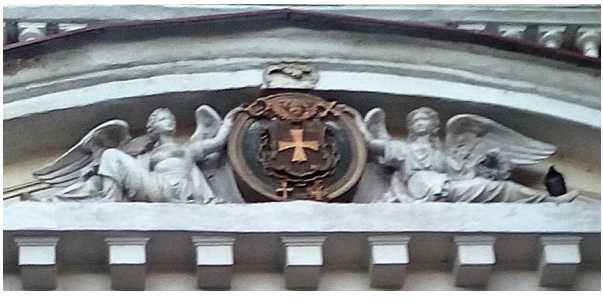




Stema episcopului Andrei Șaguna.
Prima variantă mică



Stema episcopului Andrei Șaguna.
A doua variantă mică



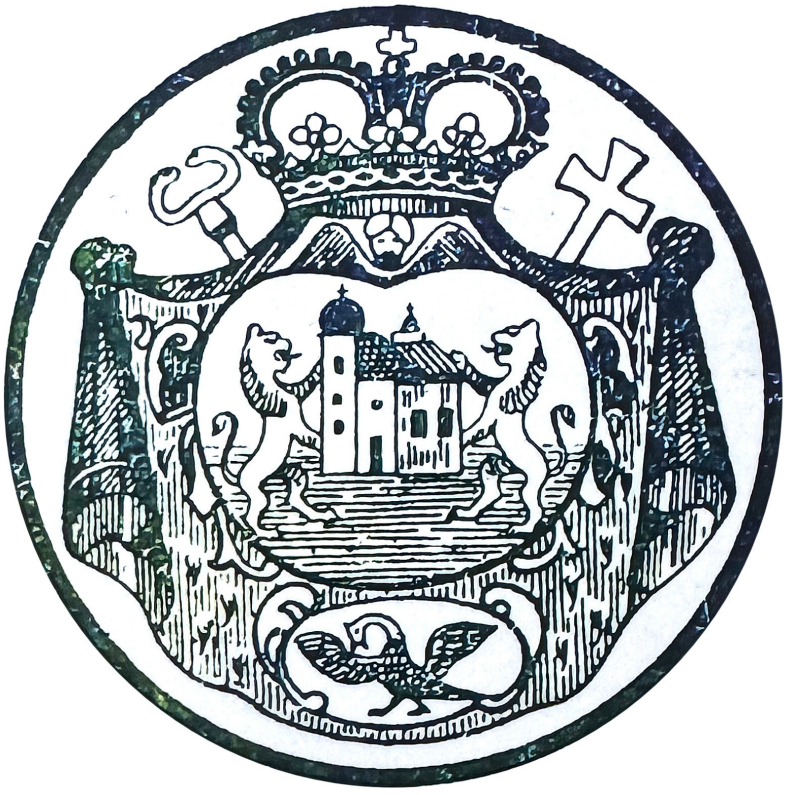
Stema episcopului Ioan Mețianu deasupra porții principale de intrare în sediul Arhiepiscopiei Aradului (înainte de restaurarea din anul 2024)

Stema Episcopiei Aradului reprezentată pe Paraclisul de vară al Mănăstirii Hodoș-Bodrog. Date noi



Stema Episcopiei Aradului reprezentată pe
Paraclisul de vară de la Mănăstirea Hodoș-Bodrog





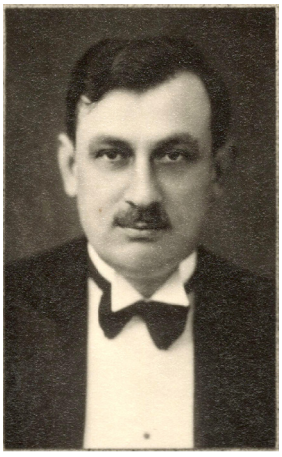
Stema Episcopiei Aradului pe un act din 1922
(Arhiva Arhiepiscopiei Aradului)

Sigiliul Oficiului Parohial Arad-Șega
(prima jumătate a secolului al XX-lea)

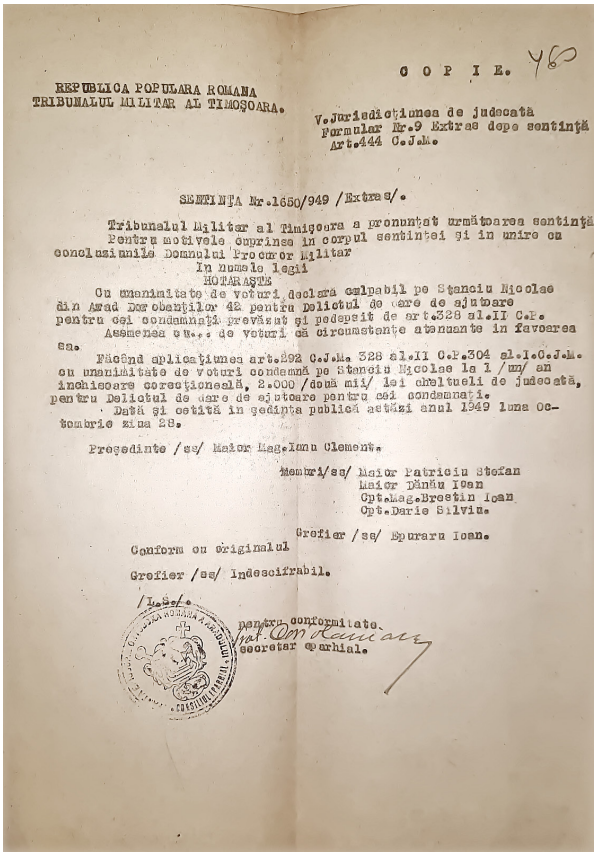


Sigiliul Oficiului Parohial Arad-Șega
(Arhiva Protopopiatului Ortodox Român Arad)

Nicolae Stanciu – cântăreț al Catedralei din Arad și mărturisitor în temnițele comuniste



Nicolae Stanciu (1905-?)
(Arhivă personală –
Protos. lect. dr. Nicolae M. Tang)



COPIE. 46

REPUBLICA POPULARA ROMANA
TRIBUNALUL MILITAR AL TIMOŞOARA.

V.Jurisdicţiunea de judecată
Formular Nr.9 Extras dupe sentinţă
Art.444 C.J.M.

SENTINŢA Nr.1650/949 /Extras/.

Tribunalul Militar al Timişoara a pronunţat următoarea sentinţă
Pentru motivele cuprinse in corpul sentinţei şi in unire cu
concluziunile Domnului Procuror Militar
In numele legii
HOTARĂŞTE
Cu unanimitate de voturi declară culpabil pe Stanciu Nicolae
din Arad Dr.obanţilor 42 pentru Delictul de care de ajutare
pentru cei condamnaţi prevăzut şi pedepsit de art.328 al.II C.P.
Asemenea cu.. de voturi că circumstanţe atenuante in favoarea
sa.
Făcînd aplicaţiunea art.292 C.J.M. 328 al.II C.P.304 al.1 C.J.M.
cu unanimitate de voturi condamnă pe Stanciu Nicolae la 1 /un/ an
inchisoare corecţională, 2.000 /două mii/ lei cheltueli de judecată,
pentru Delictul de care de ajutare pentru cei condamnaţi.
Dată şi cetită in şedinţa publică astăzi anul 1949 luna Oc-
tombrie ziua 28.

Preşedinte /ss/ Maior Magdanu Clement.

Membri/ss/ Maior Patriciu Stefan
Maior Dănău Ioan
Cpt.Mag.Breaţin Ioan
Cpt.Darie Silviu.

Grefier /ss/ Epurarn Ioan.

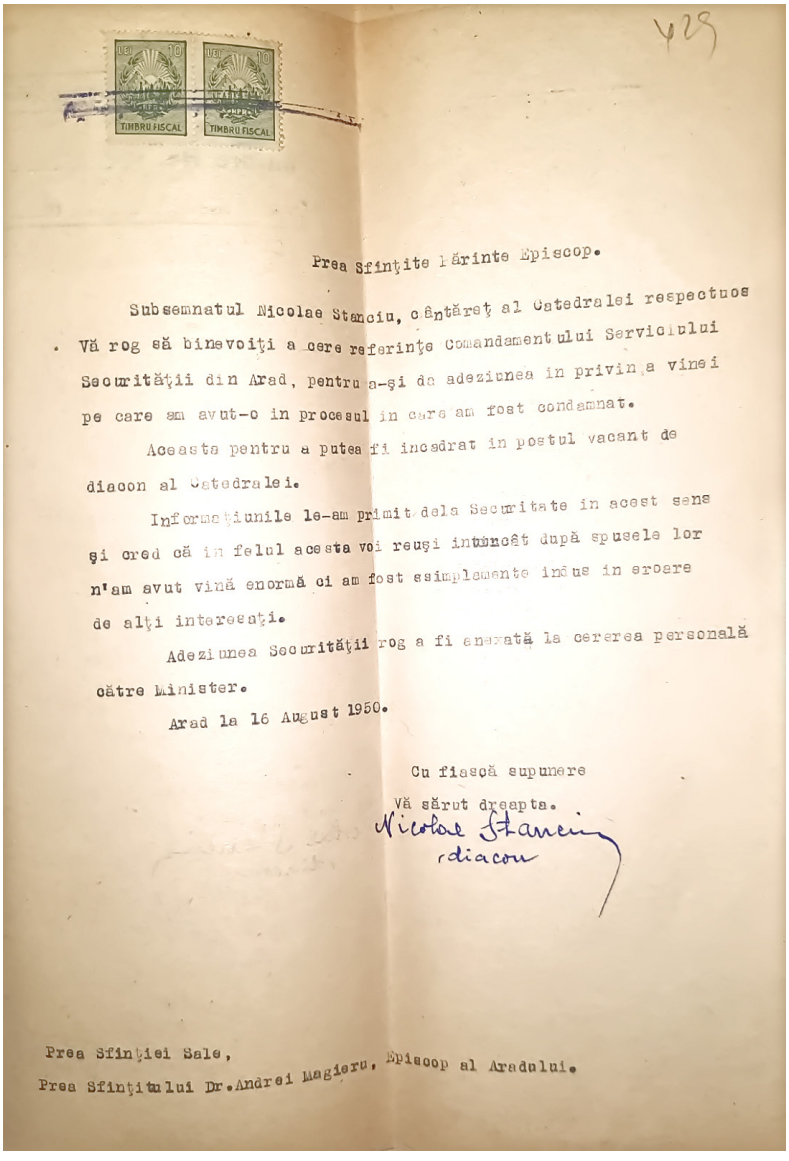
Conform cu originalul

Grefier /ss/ indescifrabil.

/L.S./

pentru conformitate.
Secretar Episcopiei

Extras din Sentința de condamnare (28 octombrie 1949) (Arhiva Arhiepiscopiei Aradului)



428

Prea Sfinţite Părinte Episcop.

Subsemnatul Nicolae Stanciu, cântăreţ al Catedralei respectuos
Vă rog să binevoiţi a cere referinţe Comandamentului Serviciului
Securităţii din Arad, pentru a-şi da adeziunea în privinţa vinei
pe care am avut-o în procesul în care am fost condamnat.

Aceasta pentru a putea fi încadrat în postul vacant de
diacon al Catedralei.

Informaţiunile le-am primit dela Securitate în acest sens
şi cred că în felul acesta voi reuşi întrucât după spusele lor
n'am avut vină enormă ci am fost simplamente indus în eroare
de alţi interesaţi.

Adeziunea Securităţii rog a fi anexată la cererea personală
către Minister.

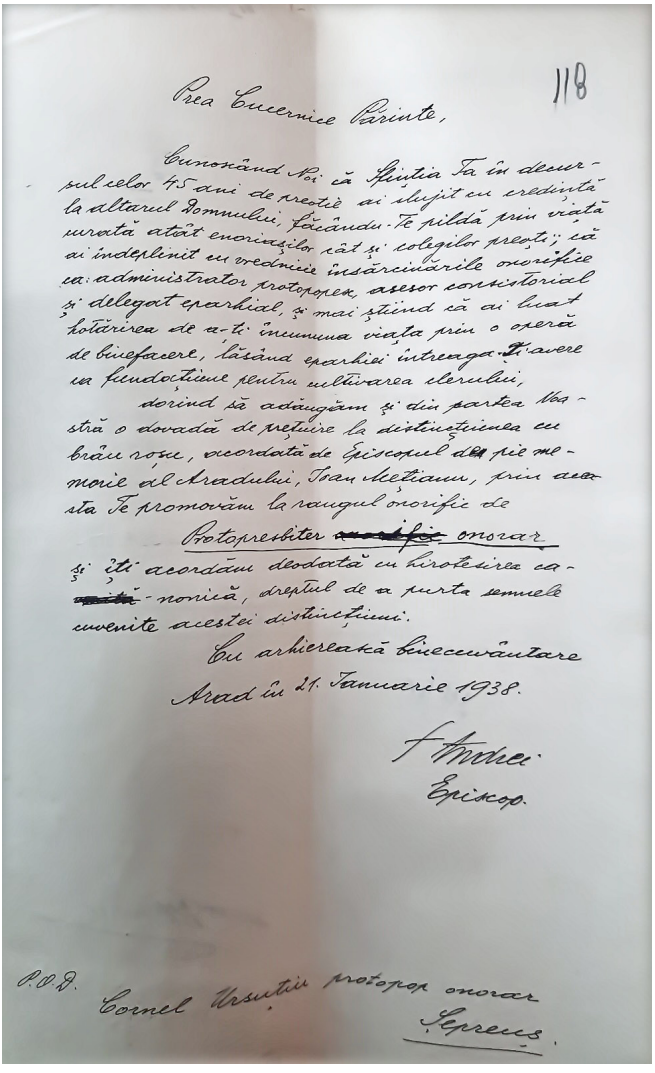
Arad la 16 August 1950.

Cu fiască supunere
Vă sărut dreapta.
Nicolae Stanciu
rdiacon

Prea Sfinţiei Sale,
Prea Sfinţitului Dr. Andrei Magieru, Episcop al Aradului.

Cerere în privința încadrării pe postul de diacon (16 august 1950)
(Arhiva Arhiepiscopiei Aradului)

Protopopul Cornel Ursuțiu de la Șepreuș (1864-1945). Repere biografice și preocupări filantropice



Prea Cucernice Părinte,

118

Cunoscând Noi că Sfinția Ta în decursul celor 45 ani de preoție ai slujit cu credință la altarul Domnului, făcându-Te pildă prin viața curată atât enoriașilor cât și colegilor preoți; că ai îndeplinit cu vrednicie însărcinările onorifice ca: administrator protopopesc, asesor consistorial și delegat eparhial, și mai știind că ai luat hotărârea de a-ți încununa viața prin o operă de binefacere, lăsând eparhiei întreaga Ta avere ca fundațiune pentru ridicarea clerului,

dorind să adăugăm și din partea Noastră o dovadă de prețuire la distincțiunea cu brâu roșu, acordată de Episcopul d[illegible] pie memorie al Aradului, Ioan Mețianu, prin aceasta Te promovăm la rangul onorific de

Protopresbiter ~~onorific~~ onorar

și îți acordăm deodată cu hirotesirea canonică, dreptul de a purta semnele cuvenite acestei distincțiuni.

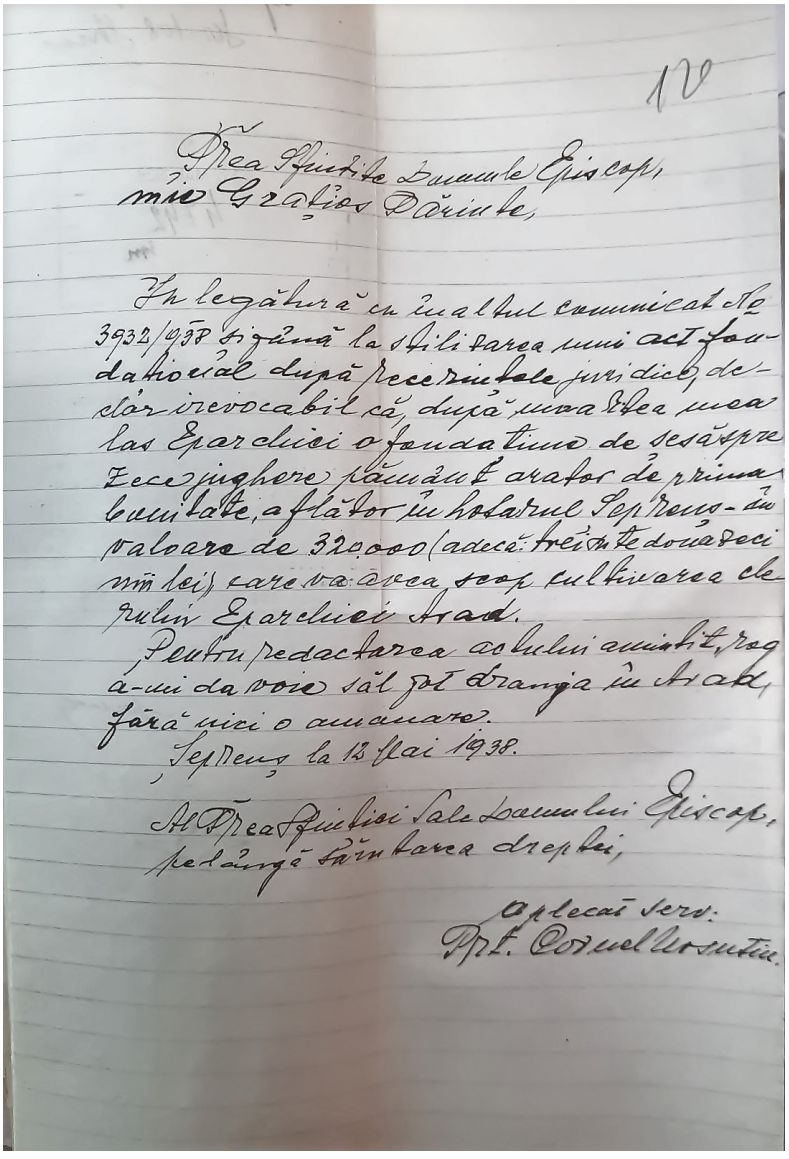
Cu arhierească binecuvântare

Arad în 21. Ianuarie 1938.

† Metia
Episcop.

Nr. 209. Cornel Ursuțiu protopop onorar
Șepreuș.

Înștiințare privind ridicare la rangul de „Protopop onorific” (21 ianuarie 1938) (Arhiva Arhiepiscopiei Aradului)



12

Prea Sfințite Domnule Episcop,
mie Grațios Părinte,

În legătură cu înaltul comunicat No 3932/938 și prin aceasta la stăruitarea mea act fondațional după prescriptele juridice, declar irevocabil că, după moartea mea las Eparhiei o fundațiune de șesăsprezece jugăre pământ arator de prima calitate, aflător în hotarul Șepreuș-în valoare de 320.000 (adecă: trei sute douăzeci mii lei) care va avea scop cultivarea cerului Eparhiei Arad.

Pentru redactarea actului amintit, rog a-mi da voie să pot merge în Arad, fără nici o amânare.

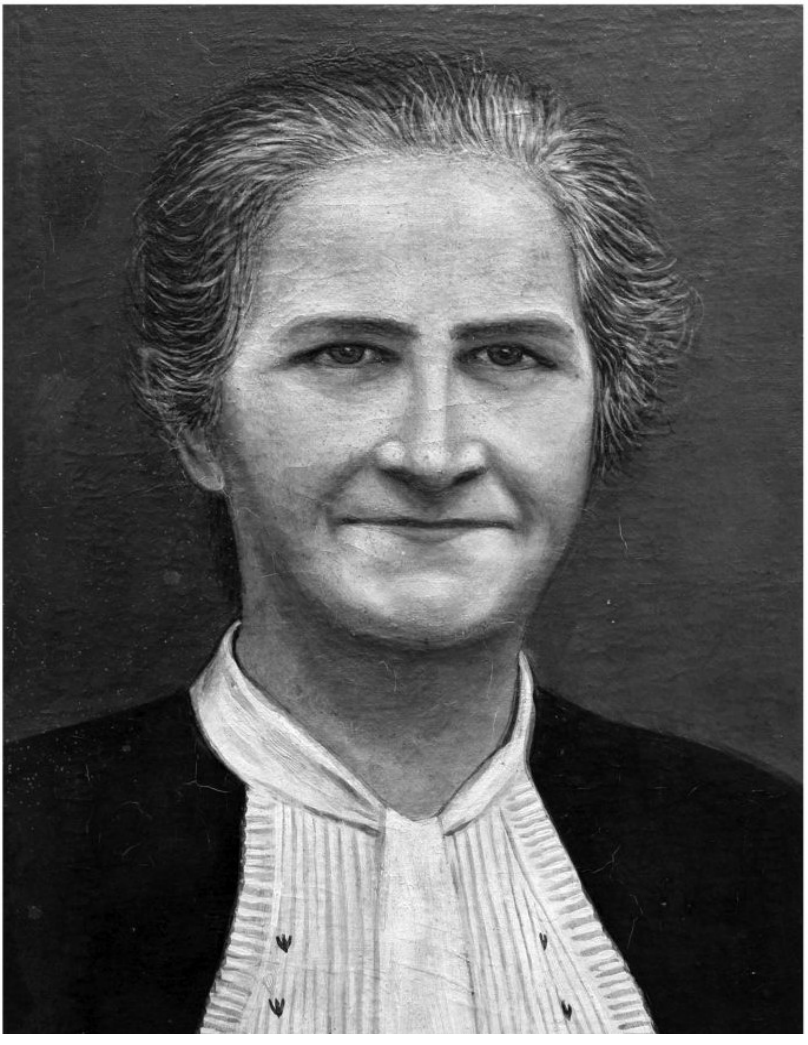
Șepreuș la 12 Mai 1938.

Al Prea Sfinției Sale Domnului Episcop,
pe lângă sărutarea dreptei,

supus fiu:
Pr. Ioan Moisuțiu.

Cerere privind redactarea testamentului (12 mai 1938)
(Arhiva Arhiepiscopiei Aradului)

Moștenirea spirituală lăsată de Preoteasa Marta Felea,
mama Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea



Preoteasa Marta Felea (1866-1952)
(Arhiva personală a doamnei Romana-Bianca Felea Darian)



Preoteasa Valeria Felea (1904-1986)
(Arhiva personală a doamnei Romana-Bianca Felea Darian)