

TEOLOGIA

anul VII, nr. 1, 2003

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, voci în actualitate, stiri din lumea creștină și recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugați să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Design și foto: Călin Lucaci

Coperta I: Icoana Deisis, pictură de secol XIX în stare de restaurare, aflată în biserica „Cuvioasa Parascheva” din incinta Spitalului Clinic Judetean Arad; biserica a fost rectitorită de Acad. Cornelia Bodea
Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

**UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

TEOLOGIA

**ANUL VII, NR. 1, 2003
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE**PRE^aEDINTE:**

P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului și Hunedoarei

REDACTOR RESPONSABIL:

Pr. conf. univ. dr. IOAN TULCAN,
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă Arad

MEMBRI:

Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN RUS
Pr. lect. univ. drd. VASILE VLAD
Asit. univ. drd. CAIUS CUTARU

SECRETAR DE REDACȚIE:

Arhid. lect. univ. dr. MIHAI SĂȘĂUJAN

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:

SIMONA TEREI

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

TEOLOGIA

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

FACULTATEA DE TEOLOGIE

2900 ARAD

2900 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-57-285855

Tel/Fax: 0040-57-285855

CUPRINS

EDITORIAL

Necesitatea dialogului interreligios 7

STUDII

Eugen Glück

Precizări privind activitatea episcopului Ioan I. Papp 9

Cristinel Ioja

**Aspecte fundamentale ale hristologiei
Sfântului Ioan Damaschin** 14

Dumitru Mărcus

Literatura română veche: modele ale receptării 38

Dumitru Moca

Tradiție și înnoire în slujirea liturgică 46

Adrian Murg

Iisus Hristos Mântuitorul în Evanghelia după Luca 61

Corneliu Pădurean

**Unele concluzii privind evoluția nuptialității la românii
ortodocși din orașul Arad în secolul al XIX-lea** 87

Constantin Rus

**Aspectele teologice, canonice și istorice ale conciliarității:
câteva propuneri pentru discuție** 98

Ioan C. Tesu

**Teme ale spiritualității ortodoxe în tâlcuirea părintelui
profesor Dumitru Stăniloae: păcatul și patima (I)** 117

Pavel Vesa

Protopopiatele arădene. Istoric și evoluție (1701-1918) 136

NOTE

Anton Ilica

O falsă dispută religioasă 163

Laurentia Ion

O lume de semne si întrebări 166**Părintele Alexander Schmemmann văzut de Părintele John Meyendorff**
(traducere de Anca Popescu) 168

RECENZII

- **Dr. Ioana Cristache – Panait, *Arhitectura de lemn din judetul Hunedoara*, Editura ARC, 2000, Bucuresti, 2000, 254 p. si 275 ilustratii (Florin Dobrei)** 174- **Alexander Schmemman, *Introducere în teologia liturgică*, trad. rom. ierom. Vasile Bârzu, Edit. Sofia, Bucuresti, 2002 (Dumitru Moca)** 176- ***The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973-1983*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2000, 351 p (Anca Popescu)** 178

LISTA AUTORILOR 180

Necesitatea dialogului interreligios

În ultimele decenii ale veacului trecut au existat preocupări în legătură cu importanta dialogului interreligios atât în teologia românească, cât și în alte culturi și teologii. S-a simțit încă de atunci, necesitatea apropierii între mentalitățile, percepțiile, culturile și religiile mari existente în lume, ca premiză indispensabilă pentru depășirea marilor crize care au apărut deja sau vor apare în viitor. De bună seamă, nu se stia atunci, că pe plan internațional lucrurile vor evolua într-o manieră așa de nedorită, încât să apară tragicul eveniment de la 11 septembrie 2001, cu doborârea „gemenilor” de la New York, după cum nici nu se puteau anticipa atunci încordările maxime de astăzi pe plan internațional, cauzate de situația din Orientul Mijlociu, numită de către toți: „criza irakiană”.

După o anumită euforie a anilor '70 și '80 ai veacului al XX-lea, referitoare la reusita unui asemenea dialog, a urmat marea decepție a anilor următori, când a început să se instaureze o anumită frustrare, neîncredere și chiar intoleranță între reprezentanții marilor religii la care ne referim îndeosebi: Crestinism, Iudaism și Islam.

³i, totuși, evenimentele la care am asistat pasivi în ultimii ani, precum și acelea la care suntem nevoiți să privim astăzi, demonstrează fără nici un dubiu, că absenta dialogului între aceste mari religii ale lumii duce multă suferință, periclitând sfărâmarea echilibrului mondial, cu consecința sa: iminenta unui război. În fața alternativei care o reprezintă intoleranța, violența, ura, ca manifestări ale fundamentalismului religios, existent, din păcate, peste tot, nu există o altă cale, decât aceea a dialogului, în general, și a celui religios, în special. De aceea, atâta timp cât oamenii

sunt constienti de propriile valori, nu se poate să nu constientizeze faptul că pe baza autenticelor lor valori se pot ridica puncte de legătură și comunicare cu cei din afara propriei sfere religioase.

În acest context reprezentanții responsabili ai acestor mari religii ar trebui să imagineze noi căi, metode și instrumente de depășire a stărilor de lucruri negative existente astăzi, care își au unele cauze în domeniul religios.

În primul rând ar trebui constituit un mecanism internațional eficient al unui dialog interreligios sincer, în care oamenii religioși reprezentativi să transmită mesaje clare către lumea politică și economică, care să ducă în final la cooperare și tolerantă. Apoi, nu trebuie uitat faptul că miezul acestui dialog ar trebui să-l constituie aplecarea atentă asupra învățăturii comune despre Dumnezeu, ca Părinte vesnic al tuturor oamenilor, care îi iubeste pe toți și asteaptă de la toți oamenii, ca fiii ai Săi, răspunsul iubirii lor față de El și întreolaltă. Niciodată nu poate fi epuizată pe deplin această dimensiune religioasă a credinței într-un Dumnezeu atotputernic, mai presus de lume și de oameni, dar, care este în legătură cu aceștia.

Un punct al apropierii între religii ar putea fi constituit și din scrutarea atentă asupra a ceea ce înseamnă fiecare om înaintea lui Dumnezeu, și căruia El i-a conferit o valoare și o demnitate pe care nimeni nu le poate anula sau pune sub semnul întrebării. Dezvoltarea unei antropologii comune, ca rezultat al unui asemenea dialog și difuzarea acesteia cât mai eficientă către reprezentanții acestor religii ar avea un impact pozitiv asupra atmosferei generale din lume.

Exigentele de mai sus vor putea avea consecințe benefice, în măsura în care rezultatele acestui dialog vor fi urmărite cu atenție de către cei implicați în derularea lui existând de asemenea, și mecanismele necesare care să imprime asemenea rezultate în conștiința românilor. Numai în felul acesta, lumea în care trăim noi astăzi va fi mai bună, întemeindu-se pe darurile lui Dumnezeu făcute oamenilor, neîntârziind să se facă auzit și răspunsul omului, întemeiat pe credința în Dumnezeu și pe dragostea față de El și de oameni.

Redactia

Eugen Glück

Precizări privind activitatea episcopului Ioan I. Papp

Abstract

In the following study, the author emphasizes the fighting position of bishop Ioan I. Papp from Arad besides the state church politics of the Hungarian system from Budapest, pointed towards the Romanian confessional schools in Transylvania. The school law from 1907 is then analyzed, with its negative results on the Romanian education and on the Orthodox Romanian Church.

Istoriografia bisericească arădeană a acordat o atenție mai redusă personalității și activității episcopului Ioan I. Papp (1903-1915). Mai mult, nu rareori a fost considerat doar ca un purtător de cuvânt al lui Vasile Goldis, chiar privind unele evenimente majore.

În realitate, episcopul Ioan I. Papp a fost un vrednic urmaș și chiar elev al episcopului Ioan Metianu al Aradului (1875-1898) și apoi, mitropolit la Sibiu (1898-1916). Este adevărat, că adesea a susținut pe un ton mai radical ideile antecesorului său, dar în continuare pleca de la realizările uriașe ale acestuia în dezvoltarea Bisericii și școlii, considerate temelii naționale. Nu putem uita că tăria mișcării naționale arădene, inclusiv crearea primului partid politic din Transilvania la Arad (1867) și inițiativa activismului

postmemorandist (1894-1905) s-a bazat pe existenta unei intelectualități mai puternice și un electorat mai scolit¹.

Cercetând actele prezidentiale ale episcopului Ioan I. Papp, cele mai importante autografe oferă posibilitatea evocării unor acțiuni remarcabile, inițiate pe drumul lui specific.

La începutul anului 1905, în timpul pregătirii noii legi școlare de oficialități statale corespunzătoare, se adresează mitropolitului Metianu argumentând nemulțumirile față de memoriul pregătit la Sibiu. El subliniază necesitatea abrogării nu numai a legii în pregătire, dar și a numeroaselor ordine ministeriale emise „fără bază legală, dar și de neexecutat”². Bun cunoscător al vieții politice contemporane, a inițiat cu acea ocazie prezentarea unei delegații episcopale demonstrative la primul ministru și la cel de resort.

Propunerea lui Ioan I. Papp a avut semnificație mult mai adâncă decât cea aparentă la prima vedere. Nu putem uita că o seamă de măsuri ale guvernării liberale de la Budapesta, privind existenta școlilor confesionale erau repudiate cu vehemență de partizanii învățământului respectiv, în special de factorii romano-catolici. De asemenea, autonomia bisericească intangibilă era o preocupare a multor protestanți. Ideile episcopului Ioan I. Papp nu au fost neglijate și într-adevăr, episcopatul ortodox român a prezentat demonstrativ la guvern ca și celelalte confesiuni preocupate de școlile lor și nu fără oarecare rezultat. Aceeași metodă a aliaților, mai mult sau mai puțin eficientă, a devenit uzuală, fapt subliniat cu tărie de Vasile Goldis, trăgând bilanțul în urma promulgării legii școlare din 1907.³

Relațiile deosebite ale episcopului Ioan I. Papp determină pe mitropolitul Metianu să-l roage să mijlocească factorii capabili să

¹ Vasile Popeangă, **Aradul, centru politic al luptei naționale din perioada dualismului (1867-1918)**, Timisoara, 1978, p. 68-101

² **Arhiva Episcopiei ortodoxe române Arad, Acte prezidentiale** (în cont. AEOR) 101/1905

³ Eugen Glück, **Vasile Goldis despre legea școlară din 1907**. Zilele academice arădene, editia a XI-a (Arad, 18-20 mai 200...) sub tipar

intervină în 1907 pozitiv cu ocazia discutării parlamentare amintitei legi scolare. Dezorientarea bătrânului mitropolit face ca episcopul Ioan I. Papp să-i răspundă printr-o rezoluție caustică, arătând că la proiectata adunare de protest din 4 martie 1907, la Budapesta să invite „în loc de comisie monument „aguna” pe „alti bărbați de greutate”. Episcopul Papp primi sarcina să-l roage pe Vasile Goldis ca împreună cu toți deputatii români, „inclusiv Burdea”, să intervină cu ocazia discutiei parlamentare respective⁴.

În aceeași perioadă episcopul Ioan I. Papp cere renunțarea la exclusivismul confesional și cere mitropolitului stabilirea unor legături de colaborare cu Blajul „dară trebuie să avem aceleași interese”. O altă preocupare a episcopului a constituit redactarea unui „pro memoria”, oglindind poziția Bisericii Ortodoxe Române ca toți factorii să fie informați despre elementele problematice. „Totul e, cum se vede, că înaltul guvern vrea să ne surprindă” – concludă episcopul, referindu-se la mutațiile survenite în formularea proiectului legii scolare, esența acestuia fiind adesea greu de pătruns.⁵

În finalul acțiunii depuse de episcopul ortodox român în problema legii scolare din 1907, Ioan I. Papp este unul din initiatorii curajosului act prin care s-a recurs la regele Francisc Iosif ca să denege sancționarea normei incriminante⁶.

Un alt monument de însemnătate din activitatea episcopului Ioan I. Papp constituie demersurile lui legate de acțiunea împotriva legii congruiei. După cum se știe, categorisirea preoților privind asigurarea întregirii salariului parohial de către stat a stârnit nemulțumiri, în primul rând, în rândurile clerului ortodox și rabinilor. La 17/30 ianuarie 1909, episcopul avea sarcina de a prezenta ministrului Apponyi în termeni protocolari, solemnii, memoriul în numele bătrânului mitropolit, împiedicat să se deplaseze la Budapesta în timp de iarnă grea.

⁴ AEOR 28/1907

⁵ Ibidem

⁶ Ibidem

În preajma demersului oficial, episcopul Ioan I. Papp reuni la Budapesta la 10/23 ianuarie 1909 pe deputatii nationalist⁷. Cei prezenti au luat angajamentul ca la rândul lor să intervină personal la ministru. Totodată, episcopul a primit de la Iuliu Maniu memoriul redactat de factorii Bisericii unite, ale cărui obiectii se găseau la unison cu plângerile ortodoxe si pe care mitropolitul Metianu le cunoscuse până atunci doar din auzite.

Potrivit interesului general românesc, episcopul a luat din nou legătura si cu deputatul Burdea din Caransebes, în continuare membru al unui partid de guvernământ. L-a rugat să intervină si el, făcând abstractie de ostilitatea ce îl depărta de grupul parlamentar al Partidului National Român.

În urma acestor pregătiri a avut loc audientia ministerială. După expunerea memoriului, episcopul a răspuns obiectiilor formulate de ministru, clarificând faptul că necesarul ajutorului de stat din partea statului tine cont de ridicarea pregătirii clerului cu atât mai mult cu cât numărul parohiilor ortodoxe române în functionare a fost dimensionat la cel necesar⁸.

Documentele prezidentiale amintite reflectă si o activitate meritorie în privinta problemelor legate de catehizarea în scolile de stat, devenită de acuitate în anul 1909. După cum se stie, în urma restrângerii rețelei scolilor confesionale ortodoxe române si insuficienta capacitate de primire a celor mai înalte, a făcut ca un număr sporit de elevi ortodocsi români să frecventeze unități de stat, având limba de predare maghiară. În perioada amintită au apărut dispozitii stăruind ca în clasele superioare ale unităților amintite si religia să urmeze limba de predare generală. Dispozitiile erau gravaminate nu numai din motive national-religioase, ci si din motivul că în cadrul catehizării se transmiteau si notiuni de limbă si literatură românească, potrivit hotărârilor sinodale⁹.

⁷ Iuliu Maniu, Coriolan Brediceanu, Alexandru Vaida-Voievod, Aurel Vlad, Ioan Suci, ^atefan C. Pop

⁸ *AEOR* 10/1909

⁹ *Ibidem*, 26, 88/1908, 140/1909

Trecând pe terenul activității, fără să mai aștepte o luare de pozitie a congresului national-bisericesc, episcopul Ioan I. Papp a înțeles că si pe acest teren este nevoie de căutarea aliatilor. În primul rând își ia angajamentul de a se deplasa la Oradea spre a lua legătura cu episcopul Radu, cea mai hotărâtă figură contemporană a unitilor. Raportând mitropolitului demersul lui, preciza că „cel puțin acum să fie Bisericile solidare”, întrucât „avem aceeași soartă”.¹⁰

În paralel, episcopul ia inițiativa coordonării activității în problemă cu ortodocsii sârbi. La 8/21 iulie 1909 a cerut protopopului din Timisoara, vechea lui cunostință, să mijlocească o întâlnire cu episcopul Letici ca să afle pozitia lor. Totodată, a solicitat informatii despre situatia elevilor ortodocsi-sârbi, înscrise în numeroasele scoli de stat din Timmisoara, precum si referitoare la situatia celor uniti români.

Desigur, actele prezidentiale ale episcopului Ioan I. Papp merită o cercetare exhaustivă, întregind imaginea activității lui pătrunsă de bune intentii, chiar dacă rezultatele nu au fost pe măsură.

¹⁰ **Ibidem**, 196/1909

Cristinel Ioja

Aspecte fundamentale ale hristologiei Sfântului Ioan Damaschin

Abstract

Saint Ioan Damaschin signifies for the Orthodox Church the perfect synthesis of the entire patristic theology. He is, above all, the theologian of the trinity and embodiment and his Christology represents the synthesis of all the traditional formulas, of all the synodical decisions and of all the explanations adopted by the church in the former centuries. Saint Ioan Damaschin is not a compiler, but a synthesiser of the Christian theology. He not only that explains the definitions and the formulas used in the past, but he also introduces new formulas, such as “compound ipostasis” and he is, together with Leontiu de Bizant and Saint Maxim Mărturisitorul the most important authority of the Orthodox teaching from this period.

Sfântul Ioan Damaschin este una din cele mai proeminente figuri ale ortodoxiei siriene de la sfârșitul secolului al VII-lea și prima jumătate a secolului al VIII-lea. Pentru Ortodoxie el este coloana sa dogmatică, sinteza desăvârșită a întregii teologii patristice. Sfântul Ioan Damaschin este prin excelență teologul trinității și în special al întrupării, caracterizat de Biserică astfel: „Învățat-ai pe toți fiii Bisericii să cânte cu evlavie Unimea cea cinstită în Treime și dumnezeiasca întrupare a Cuvântului a o slăvi dumnezeieste, Ioane, luminând cele cu anevoie multora de cuprins, în sfintele tale scrieri” (...), „a dogmatisi drept și a slăvi Treimea, Unimea

în trei ipostasuri si într-o fiintă”¹. Astfel, hristologia constituie una din temele centrale ale autorului sirian, el consacrand aprofundării acesteia în special cartea a III-a si primele opt capitole ale cărții a IV-a din *Expunerea exactă a credintei ortodoxe*, precum si lucrările polemice: *Despre firea compusă contra achefalilor*, *Contra nestorienilor*, *Despre două vointe în Hristos*, s. a.²

Hristologia sa reprezintă sinteza tuturor formulelor traditionale, sinteza tuturor deciziilor sinodale si a tuturor explicatiilor si aprofundărilor adoptate de Biserica în veacurile anterioare. Referindu-se la această extraordinară sinteză, John Meyendorff zice: „Juxtapunând terminologia trinitară a Capadocienilor, hristologia calcedoniană, clarificările aduse acesteia în secolul al VI-lea, ideile si termenii dionisieni si maximieni, Ioan Damaschin descoperă coerența lor interioară, iar cu ajutorul unor izvoare suplimentare – precum scrierile unui pseudo – Chiril despre Sfânta Treime – ajunge la sinteza sa definitivă”³.

Terminologia folosită de Sfântul Ioan Damaschin în expunerea învățaturii hristologice se aseamănă cu cea a lui Leontiu de Bizant si Sfântul Maxim Mărturisitorul. Astfel în teologia si hristologia sa vom întâlni notiunile fundamentale de „natură”, „fiintă”, „chip” referitoare la dumnezeire, apoi notiunile de „ipostas”, „persoană” si „enipostasiere”, precum si notiunea specific creștină de „îndumnezeire”. Desi luati din

¹ **Minciul pe decembrie**, Editia a V-a, Bucuresti, 1975, p. 35-36;

² Opera de bază a Sfântului Ioan Damaschin se intitulează **Izvorul cunostintei** si cuprinde 3 părți, din care partea a treia si cea mai importantă, de altfel, poartă numele de *Expunere exactă a credintei ortodoxe*. Referindu-se la această lucrare, John Meyendorff arată că nu este vorba de o creatie nouă, ci în primul rând de un manual scolar care va servi ca atare în timpul unei întregi perioade a Evului Mediu bizantin. Izvorul cunostintei, cuprinzând o dialectică, un catalog de erezii si o expunere exactă a credintei ortodoxe, reprezintă înainte de toate un rezumat maniabil al teologiei patristice si fiind mai mult decât o simplă repetare a ideilor altora (**Hristos în gândirea creștină răsăriteană**, trad. pr. prof. Nicolai Buga, Editura Institutului Biblic si de Misiune al BOR, Bucuresti, 1997, p. 163);

³ **Ibidem**;

filosofia păgână a antichității, termenii de natură, ființă, specie, persoană, ipostas au fost adoptați de Biserică, au fost umpluți cu conținut creștin în vederea lămuririi dogmei trinitare și a celei hristologice.

1. Natură și ipostas, enipostasiere și anipostasiere

Pentru a înțelege corect atât teologia, cât și hristologia trebuie să facem o distincție precisă între „natură”, „ființă”, „chip” pe de o parte și „ipostas”, „persoană”, „fată” pe de altă parte. Pentru „natură” sau „ființă”, Sfântul Ioan Damaschin folosește termenii: „ousia”, „fisis”, „morfi”, „eidos” iar pentru persoană: „propon”, „ipostatis” Precizările damaschiene sunt fundamentale deoarece de multe ori se făcuseră confuzii între acești termeni. Astfel, după ce examinează problema trinitară arătând că noi credem într-un singur Dumnezeu în trei ipostase, concluzionează că Dumnezeu este unitate de natură și deosebire de ipostase⁴. Mai mult, el arată că persoanele Sfintei Treimi, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu se deosebesc între ele prin natura, ființa lor, ci prin modul existenței. Pentru el persoana este individul concret care subsistă în sine, într-o existență proprie, în timp ce natura este generalitatea ființei. În acest sens înțelegem de ce natura dumnezeiască este una, unitară, iar individualizarea ei concretă, ca mod de existență proprie, constituie ipostasa sau fata – persoana. Sfântul Ioan Damaschin spune în acest sens: „Credem într-o singură ființă, într-o singură dumnezeire, într-o singură putere, într-o singură voință, într-o singură activitate, într-un singur principiu, într-o singură stăpânire, într-o singură domnie, într-o

⁴ Această concepție se deosebeste atât de monismul teist ebraic, cât și de pluralismul grec, deși creștinismul a preluat ideea unității de natură de la evrei și pe cea a distincției ipostatice de la greci: „În chipul acesta prin unitatea naturii dumnezeiești se nimicește rătăcirea politeistă a elinilor, iar prin acceptarea Cuvântului și a Duhului se distruge învățătura iudeilor; iar din amândouă ereziile rămâne ceea ce este folositor; din concepția iudaică unitatea firii, iar din concepția elenismului numai deosebirea persoanelor” (Sfântul Ioan Damaschin, **Dogmatica**, I, 8, trad. pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, p. 24);

singură împărțite, cunoscută în trei ipostase desăvârșite, dar adorată într-o singură închinăciune”⁵. Asadar face deosebire între natură și persoană: natura este comună, iar ipostasul este modul în care natura există într-o formă proprie în lucrarea sa personală⁶. Tot ca parte a acestui demers, el face deosebire între „conceptul” de „Dumnezeire” și „Dumnezeu”, arătând că primul se referă la natura în sine, în timp ce al doilea indică ipostasa, persoana: „Căci numele <Dumnezeu> se dă fiecăreia dintre ipostase, dar numele <Dumnezeire> nu putem să-l dăm ipostaselor (...). Cuvântul Dumnezeire indică firea, iar cuvântul Tată indică ipostasa, după cum și omenirea indică firea, iar Petru indică ipostasa. Cuvântul <Dumnezeu> indică și comunul firii, dar se dă prin derivatie și fiecăreia din ipostase, în același fel și cu cuvântul <om>”⁷.

Conceptul de enipostasiere de care este legat cel de anipostasiere a fost creat de Leontiu de Bizant în legătură cu unica ipostasă a lui Hristos în două firi și îl întâlnim și la Sfântul Ioan Damaschin⁸. Prin enipostasierea umanității lui Hristos în ipostasul său dumnezeiesc nu se presupune și anipostasierea acestei umanități, adică pierderea caracterului propriu omenesc, dispariția sau amestecarea sa în substanța divină, fapt ce ar duce la monofizitism și chiar dochetism. Mai mult, dacă umanitatea lui Hristos ar fi fost o persoană în sensul subzistenței absolute, atunci am fi avut o unire prosoponică, cum susținea Nestorie și în acest caz Maica Domnului ar fi născut numai pe omul Hristos, ipostasa sau persoana hristică unindu-se cu cea divină, printr-o unire morală, nu ontologică.

Ca o notă de originalitate la Sfântul Ioan Damaschin putem spune că procesul enipostasierii nu este numai hristologic, ci este și un proces

⁵ Idem, p. 24;

⁶ Pentru a fi mai explicit în acest sens, Sfântul Ioan Damaschin ia ca exemplu natura umană. Aceasta este una dacă o considerăm prin gândire, dar dacă o considerăm în fapt vedem că ea se ipostaziază în indivizi, Petru, Pavel, etc. (**Dogmatica**, III, 4, p. 101-102);

⁷ Idem, III, 11, p. 114;

intratrinitar. Enipostasierea intradivină nu este un proces prin care o ipostasă divină se anulează dacă există în alta, adică se anipostiază, ci prin enipostază înțelegem că o ipostasă nu își pierde natura dacă se află în alta, nici modul său existential sau relational. „Dumnezeu este si Tatăl, cel care există vesnic, nenăscut, pentru că nu s-a născut din cineva, dar a născut pe Fiul cel de o vesnicie cu el. Dumnezeu este si Fiul care este totdeauna cu Tatăl (...). Dumnezeu este si Duhul cel Sfânt, putere sfintitoare, enipostatică, purcede în chip nedespărțit din Tatăl si se odihnește în Fiul, deofiintă cu Tatăl si cu Fiul. Cuvântul este acela care este totdeauna prezent în chip fiintial împreună cu Tatăl (...). Dumnezeu – Cuvântul este substantial si enipostatic”⁹. Sfântul Ioan Damaschin continuă în acest sens: „Ipostasele locuiesc si stau unele în altele căci ele sunt nedepărtate si nedespărțite unele de altele si au neamestectă întrepătrunderea uneia în alta nu în sensul că ele se contractă sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite între ele: Fiul este în Tatăl si

⁸ Principiile puse de Leontiu de Bizant servesc drept ghid pentru teologia ortodoxă din secolele al VI-lea si al VII-lea în materie de hristologie. Cu toate că Sinodul de la Calcedon are o importantă capitală, el n-a precizat totusi termenul care deosebeste notiunea de ipostază de notiunea de natură. Cel care a clarificat si consolidat definitiv definitia de la Calcedon atât împotriva nestorienilor, cât si a monofizitilor a fost Leontiu de Bizant. El a formulat o teorie hristologică completă prin ideea enipostazei (ἀϊοδιούόάδι). Natura, spunea Leontiu de Bizant indică numai ideea de a exista în general; ipostaza arată ideea de a exista prin sine însusi. Nu există natură individuală care să fie fără ipostasă, dar nu orice natură individuală este o ipostasă. Astfel firea omenească a lui Hristos nu este fără ipostasă, dar nu e de sine ipostatică, ci e ipostaziată în Dumnezeu Cuvântul. Firea omenească nu este ἀϊοδιούόάδι, dar nici ἀϊοιδιούόάδι sau ὕδιούόάδι, ci ἀϊοδιούόάδι si are substantă în Cuvântul. Prin teologii următori, din care cel mai important a fost Sfântul Ioan Damaschin, această învățătură hristologică s-a impus mai întâi în Orientul ortodox, pe urmă si în Occident prin Sinodul din Lateran (649) si prin teologia scolastică. (vezi ierom. Chesarie Gheorghescu, **Învățătura despre unirea ipostatică la Sfântul Ioan Damaschin**, în “Ortodoxia” (XXIII), nr. 2, 1971, p. 184-185);

⁹ Sfântul Ioan Damaschin, **op. cit.**, I, 13, p. 41;

Duhul, Duhul în Tatăl și Fiul, iar Tatăl în Fiul și Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece. Există la ele unitate și identitate de mișcare, căci cele trei ipostase au un singur impuls și o singură mișcare, lucru cu neputință de văzut la firea creată”¹⁰. După cum din perspectiva trinitară notiunea de „întrepătrundere”, „perihoreză” exprimă atât unitatea ființei, cât și diversitatea persoanelor care actualizează în mod propriu ființa comună, din perspectivă hristologică „perihoreza” exprimă în același timp și deosebirea firilor și unitatea persoanei, respingând astfel orice stîrbire fie a Dumnezeirii, fie a umanității în Iisus Hristos. Asadar pentru a argumenta teoria ipostasei teandrice a lui Hristos, Sfântul Ioan Damaschin face apel la teologia naturii și ipostaselor trinitare, arătând că în fiecare ipostasă treimică, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt este aceeași natură dumnezeiască neîmpărțită și nedespărțită, iar ipostasele rămân neschimbate și neamestecate. Tot astfel în ipostasul lui Hristos sunt unite cele două firi dumnezeiască și omenească în integritatea lor, iar Hristos este unul desăvârșit în dumnezeirea Sa, ca și în omenitatea Sa. Hristos teandric se deosebeste însă atât de Tatăl și de Sfântul Duh, cât și de Maica Sa și de noi. Deosebirea constă în aceea că în însuși ipostasul său divin, necompus, necreat, vesnic, în vremurile din urmă a luat trup și suflet uman. Astfel însuși ipostasul Cuvântului s-a făcut ipostasul trupului, iar ipostasul Cuvântului care era mai înainte simplu, a devenit compus: „Spunem deci că dumnezeiasca ipostasă a Cuvântului lui Dumnezeu a preexistat fără de timp și vesnic, că este simplă, necompusă, necreată, necorporală (...) se deosebeste de ipostasa părintească prin modul nasterii și prin relație, este desăvârșită și nu se desparte niciodată de ipostasa Tatălui. În vremurile din urmă însă, Cuvântul, fără să se despartă de sînurile părintești, a locuit cum numai el știe, în pîntecele Sfintei Fecioare în chip necircumscris, fără de sămîntă și într-un chip incomprehensibil și și-a luat în însăși ipostasa lui cea mai înainte de veci corp din Sfânta Fecioară (...). Pentru aceea însăși ipostasa

¹⁰ Idem, I, 14, p. 42,

Cuvântului lui Dumnezeu s-a făcut ipostasa trupului, iar ipostasa Cuvântului care era mai înainte simplă a devenit compusă. Compusă din două firi desăvârșite, din Dumnezeire și omenire. Ea are atât însușirea caracteristică și determinantă a firii dumnezeiești a Cuvântului lui Dumnezeu, potrivit căreia se deosebeste de Tatăl și de Duhul, cât și însușirile caracteristice și determinante ale trupului, potrivit cărora se deosebeste de mamă și de ceilalți oameni (...). Mai mult se deosebeste de Tatăl și de Duhul, de Maica Sa și de noi prin aceea că același simultan este și Dumnezeu și om. Căci stim că aceasta este însușirea cea mai specială a ipostasei lui Hristos”¹¹.

2. Întruparea Cuvântului

Asa cum arată și John Meyendorff, doctrina Întrupării la Sfântul Ioan Damaschin se întemeiază pe definiția calcedoniană, dar aceasta este încadrată într-un sistem de termeni și concepte care însumează rezultatele dezvoltărilor teologice din secolele al VI-lea și al VII-lea¹². Motivul Întrupării este iubirea față de om, iar scopul ei este ajungerea omului la o existentă fericită. În aceste condiții „Domnul primește să lupte pentru creatura Lui și se face învățător cu fapta (...). Domnul se îmbracă cu haina trupului și arată în același timp bunătatea, înțelepciunea, dreptatea și puterea lui Dumnezeu”¹³. Dumnezeu – Cuvântul se pogoară la noi deoarece noi nu eram în stare să ne înălțăm la El și din acest motiv Întruparea înseamnă „micsorare”, chenoză, pogorâre, „comprimare” (Filip 2, 6), dar înseamnă și ascultare față de Tatăl: „^ai se face supus Tatălui, prin luarea firii noastre, vindecând neascultarea noastră și făcându-ni-se pildă de ascultare, în afară de care nu este cu putință să dobândim mântuire”¹⁴. Astfel, chenoza este starea de umilire și de micsorare pe

¹¹ Idem, III, 7, p. 106-107;

¹² John Meyendorff, **op. cit.**, p. 165;

¹³ Sfântul Ioan Damaschin, **op. cit.**, III, 1, p. 96;

¹⁴ Idem, III, 1, p. 97;

care Cuvântul Tatălui o asumă în întruparea Sa, ca act de ascultare față de Dumnezeu Tatăl. Aspectul chenotic al Întrupării este surprins elocvent de Sfântul Ioan Damaschin în următoarele cuvinte: „Căci prin bunăvointa lui Dumnezeu și a Tatălui, Fiul Unul născut și Cuvântul lui Dumnezeu, cel care este în sânul lui Dumnezeu și al Tatălui, cel deoființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, cel mai înainte de veci, cel fără de început, cel care era dintru început (...) se pogoară aplecând cerurile, adică smerind fără să smerească înălțimea lui cea nesmerită, se pogoară spre robii lui prin o pogorâre inexprimabilă și incomprehensibilă. Căci aceasta înseamnă pogorârea. ¹⁵fi fiind Dumnezeu desăvârșit se face om desăvârșit și săvârșeste cea mai mare noutate din toate noutățile, singurul nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu”¹⁵. Observăm că după ce arată dumnezeirea Fiului, demontând arianismul, exprimă faptul întrupării ca pe o coborâre (katabasis) „inexprimabilă și incomprehensibilă” în care nici vorbă de slăbiciune, ci de puterea infinită a lui Dumnezeu. Exprimarea este paradoxală, de fapt numai așa se poate vorbi despre acest eveniment, unic sub soare!

Referindu-se la modul Întrupării el arată că, „Cuvântul s-a făcut fără schimbare trup din Duhul cel Sfânt și din Maria sfânta pururea Fecioară, Născătoarea de Dumnezeu. ¹⁶și singurul iubitor de oameni se face mijlocitor între om și Dumnezeu, fiind zămislit în preacuratul pântec al Fecioarei nu din voință sau din poftă sau din legătură bărbătească sau din naștere voluptoasă, ci de la Duhul Sfânt și în chipul celei dintâi faceri a lui Adam” și mai departe explică „Nu și-a alcătuit corpul pe cale seminală, ci pe cale creationistă prin Duhul Sfânt. Nu și-a alcătuit forma trupului treptat prin adăugiri, ci a fost desăvârșit dintr-o dată. Însuși Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut ipostasă trupului. Căci Cuvântul dumnezeiesc nu s-a unit cu un trup care exista aparte mai dinainte, ci locuind în pântecul Sfintei Fecioare, și-a construit fără ca să fie circumscris în ipostaza lui, din sânghiurile curate ale pururea Fecioarei,

¹⁵ Idem, III, 1, p. 96;

trup însufletit, cu suflet rational și cugetător luând pârga frământăturii omenesti, și însăși Cuvântul s-a făcut ipostasa trupului. În chipul acesta este simultan și trup: trup al Cuvântului lui Dumnezeu și trup însufletit, rational și cugetător. Pentru aceea nu vorbim de om îndumnezeit, ci de Dumnezeu întrupat¹⁶. Cuvinte în care se cuprinde o întregă teologie a întrupării și care nu numai că sintetizează întreaga tradiție patristică de până la el, ci și demolează încă o dată toate ereziile care denaturau modul Întrupării Cuvântului. Combătând pe Origen care susținea că mintea s-a unit cu trupul în persoana lui Hristos înainte de întrupare, Sfântul Ioan Damaschin, invocă anumite pasaje din Sântul Grigorie Teologul, Sfântul Chiril și Atanasie al Alexandriei și afirmă că Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu a devenit Hristos în pântecele feciorelnic când trupul a fost „uns” cu dumnezeirea¹⁷.

Sfântul Ioan Damaschin admite formula Sfântului Chiril al Alexandriei¹⁸, „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu – Cuvântul (mia

¹⁶ Idem, III, 1, 2, p. 96-98;

¹⁷ Idem, IV, 6, p. 151

¹⁸ Sfântul Chiril al Alexandriei fiind un antinestorian convins, afirmă că între umanitate și divinitate există nu numai un contact sau legătură (ὁμίῳ ἀέ), ci o desăvârșită unire (Ἕνωσις). Pentru a argumenta mai bine acest aspect, Sfântul Chiril numește această unire după ipostas (κατ’ ὑπόστασιν), nu ca și cum s-ar ivi în această unire un nou ipostas, ci pentru că unirea ipostatică s-a făcut în ipostasul preexistent al Logosului. Insistând asupra unității Cuvântului întrupat, asupra îndumnezeirii umanității sale, el spune că umanitatea a fost luată în chip tainic de Cuvântul întrupat în care nu există decât o singură natură, cea a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată. După Sfântul Chiril, umanitatea Mântuitorului Iisus Hristos, deși completă, nu este numită ὁμοίω în înțelesul deplin al cuvântului. În acest caz, umanitatea ar comporta o autonomie sau o existență aparte prin sine, deci caracter personal. El numește pe Cuvântul ὁμοίω din cauza naturii divine pe care o posedă în mod desăvârșit ca și Tatăl și Duhul Sfânt. Cu toate că Sfântul Chiril a apărut integritatea firii omenesti a Mântuitorului împotriva lui Apolinarie și unirea ipostatică a celor două firi împotriva lui Nestorie, monofizitii s-au sprijinit pe unele din afirmațiile sale, acelea care sugerau ideea că umanitatea lui Hristos a fost absorbită în actul unirii ipostatice (vezi prof. Nicolae Chitescu, **Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu**, în „Ortodoxia” (XVII), nr. 3, 1965, p. 299-307);

fisis tou Teou Logou sesarkomeni), mărturisind că expresia „sesarkomeni” (întrupată) se referă la fiinta trupului. „Mărturisim o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul. Prin expresia <întrupată> indicăm, împreună cu fericitul Chiril, fiinta trupului. Asadar, Cuvântul s-a întrupat și n-a pierdut imaterialitatea sa: în întregime s-a întrupat și în întregime este necircumscriș. În ce privește corpul se micșorează și se strânge; în ce privește Dumnezeirea este necircumscriș, pentru că trupul lui nu se compară cu Dumnezeirea lui necircumscrișă. Prin urmare, Domnul nostru Iisus Hristos în totul este Dumnezeu desăvârșit, dar nu în întregime Dumnezeu, căci nu este numai Dumnezeu, ci și om; și în totul este om desăvârșit, dar nu în întregime om, căci nu este numai om, ci și Dumnezeu. Căci expresia <în întregime> arată firea, iar <în totul> arată ipostasa, după cum expresia <alta> arată firea, iar expresia <altul> arată ipostasa. Trebuie să se știe că chiar dacă spunem că firile Domnului pătrund unele în altele, totuși știm că întrepătrunderea provine din partea firii dumnezeiești. Căci aceasta străbate prin toate după cum voințește, dar prin ea nu pătrunde nimic”¹⁹. Citându-l pe Sfântul Chiril și pe Leontiu de Bizant, Sfântul Ioan explică: „Altceva este unirea și altceva este întruparea. Unirea indică numai legătura; ea nu indică și cu cine s-a făcut legătura. Întruparea, însă, este același lucru cu a spune înomenire și indică unirea cu trupul, adică cu omul, după cum și înrosirea fierului indică unirea cu focul. Însuși fericitul Chiril în scrisoarea a doua către Suchensos, interpretând cuvintele „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul” spune astfel: „Dacă atunci când am spus o singură fire a Cuvântului, am fi tăcut fără să adăugăm <întrupată>, ci am fi exclus întruparea, poate că ar fi avut o oarecare crezare cuvântul lor, căci prefăcându-se întreabă: Dacă <în întregime> este o fire, unde este <desăvârșirea în omenire>? Sau: cum există fiinta cea asemenea nouă? Dar pentru că prin expresia <întrupată> s-a introdus desăvârșirea în omenire și indicarea ființei noastre să înceteze de a se sprijini pe un

¹⁹ Sfântul Ioan Damaschin, **op. cit.**, III, 7, p. 108;

toiag de trestie. În acest text Sfântul Chiril a pus firea Cuvântului în loc de fire. Dacă ar fi luat firea în locul ipostasei ar fi fost firesc să spună același lucru și fără cuvântul <întrupat> căci nu gresim dacă spunem în chip absolut o singură ipostasă a lui Dumnezeu Cuvântul. De asemenea și Leontie Bizantinul a înțeles expresia raportând-o la fire și nu la ipostasă.

Dar în apologia celui de al doilea anatematism îndreptat către reproșurile lui Teodoret, astfel zice fericitul Chiril: „Firea Cuvântului, adică ipostasa, care este însuși Cuvântul”. Astfel expresia firea Cuvântului nu indică nici numai ipostasa și nici comunul ipostaselor, ci firea comună considerată integral în ipostasa Cuvântului (...). Rămâne deci să spunem că a fi întrupat înseamnă a fi unit, iar a se face Cuvântul trup înseamnă că înăși ipostasa Cuvântului a devenit în chip neschimbabil ipostasa trupului”²⁰. În ceea ce privește relația dintre Treime și Întrupare, Sfântul Ioan arată că Tatăl și Duhul Sfânt nu au participat sub nici un motiv la Întruparea Cuvântului decât numai prin minuni, bunăvoință și voie²¹.

3. Modul de unire al celor două firi și consecințele unirii ipostatice

Unirea în Persoana lui Iisus Hristos s-a făcut din două firi: dumnezeiască și omenească, fără să se amestece, confunde sau să se combine după cum gresit susțineau ..., Eutihie și Sever și nici nu s-a unit printr-o unire de persoană morală sau printr-o unire de demnitate, voință, cinste, de nume sau bunăvoință cum credeau Nestorie, Diodor, Teodor de Mopsuestia. Această unire reclamă desigur dezlegarea problemei raporturilor în care au stat cele două firi în ipostasa unică a lui Hristos, apoi dacă firea dumnezeiască sau omenească s-au anipostasiat în singura ipostasă a lui Hristos și nu în ultimul rând ce consecințe are această unire. Pentru dezlegarea acestor probleme, Sfântul Ioan Damaschin recurge la tradiția patristică reprezentată prin „fericitii” Atanasie al

²⁰Idem, III, 11, p. 113-114;

²¹Ibidem;

Alexandriei și Chiril al Alexandriei, la Leontiu de Bizant și la Dionisie pseudo - Areopagitul²². Pentru a exprima modul de unire a celor două firi, el se folosește de o terminologie trinitară, numind unirea ipostatică „perihorisis” sau „parahorisis” (întrepătrundere)²³. Așa cum am mai arătat, datorită unirii ipostatice, Persoana lui Iisus Hristos, din simplă a devenit compusă, „sintetos” nu că personalitatea Cuvântului s-ar fi schimbat, ci având două naturi, Hristos este o persoană compusă: Dumnezeu și om. Făcând comparație între cele două firi din Persoana lui Hristos și între sufletul și corpul uman, care prin unirea lor la om, constituie o nouă natură superioară – natura umană – Sfântul Ioan Damaschin spune că în Iisus Hristos unirea divinității și a umanității nu formează o nouă natură, ci o unitate ipostatică în persoana preexistentă a Logosului: „Când spunem că oamenii au o singură fire, trebuie să se știe că nu spunem aceasta referindu-ne la definiția sufletului și a corpului, căci este cu neputință să spunem că sufletul și corpul comparate unul cu altul sunt de o fire. Dar pentru că ipostasele oamenilor sunt foarte multe, toți primesc aceeași definiție a firii, căci toți sunt compusi din suflet și corp, toți participă firii sufletului și posedă ființa corpului și o specie comună (...). Cu privire la Domnul nostru Iisus Hristos nu se poate admite o specie comună. Căci nici nu a fost, nici nu este, nici nu va fi cândva un alt Hristos din Dumnezeu și omenire, în Dumnezeu și omenire, același și Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Prin urmare nu se poate vorbi cu privire la Domnul nostru Iisus Hristos de o singură fire compusă din Dumnezeu și omenire, după cum se poate vorbi cu privire la individ (om) de o singură fire compusă din trup și suflet. Aici este un individ. Hristos însă nu este un individ și nici nu există specia Hristos, după cum există specia om”²⁴.

Pe linia definiției dogmatice de la Calcedon²⁵ el atrage atenția că desi unite ipostatic în mod neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și

²² Idem, III, 6, p. 105-106;

²³ Idem, III, 7, p. 108;

²⁴ Idem, III, 3, p. 99-100;

neschimbat, nici una din cele două firi nu dobândește ființial o însușire a celeilalte firi. Unirea nu face elementele respective nici cu totul identice, nici cu totul diferite, ci crează o singură rațiune de a fi a Dumnezeirii și umanității în Persoana cea una a lui Iisus Hristos²⁶. De asemenea Sfântul Ioan Damaschin arată că cele două firi divine și umane nu se numără prin modul în care sunt unite, ci se numără prin modul în care se împart fără să se despartă. Pentru că firile se numără numai prin modul deosebirii se vor reduce la „cantitatea întrupată” și nu la „cantitatea continuă” pentru că „firile Domnului nu sunt nici un corp, nici o suprafață, nici o linie, nici timp, nici spațiu ca să se reducă la o cantitate continuă”²⁷. El argumentează mai departe: „Trebuie să se știe că numărul este pentru acelea ce se deosebesc și este cu neputință să se numere cele care nu se deosebesc într-un nimic. Într-un câș se deosebesc, într-un altă se și numără. Spre exemplu:

²⁵ Mărturisirea de credință de la Calcedon, care se leagă cu învățătura tradițională, exprimă învățătura Bisericii într-o formulare nouă și ea va rămâne expresia prin excelență a dogmei hristologice. Această formulă implică echivalența persoanei și a ipostasului și o distincție netă între persoană, ipostas, pe de o parte și natură, pe de altă parte. De aici înainte unitatea lui Hristos se exprimă prin formula o persoană sau ipostas, pe când distincția între divinitate și umanitate se exprimă prin formula: în două firi (Ύί äÿī öÿóâùí). Această formulă fusese exprimată și într-o formă mai puțin precisă: din două firi (âk äÿī öÿóâùí), expresie care a fost compromisă prin declarațiile lui Eutihie. Adverbele care au în vedere raportul dintre cele două firi se completează. Primele două: neamestecat și neschimbat privesc distincția între divinitate și umanitate și sunt îndreptate împotriva monofizitilor. Celelalte două: neîmpărțit și nedespărțit privesc unitatea Cuvântului întrupat și sunt îndreptate împotriva nestorienilor. Deci, formula „din două firi”, creată de Sfântul Chiril al Alexandriei și pe care și-o însușiseră alexandrinii, putea fi interpretată ca fiind de nuanță monofizită, iar formula „în două firi” putea fi interpretată ca fiind de nuanță nestoriană. Calcedonul inițial adoptase formula „din două firi”, apoi a rămas la formula „în două firi”. Spre a împăca aceste două tendințe, Sfântul Ioan Damaschin dă o formulă de sinteză: din și în două firi (vezi Ierom. Chesarie Gheorghescu, **art. cit.**, p. 184);

²⁶ Sfântul Ioan Damaschin, **op. cit.**, III, 7, 19, p. 107, 136-137;

²⁷ Idem, III, 8, p. 108-109;

Petru si Pavel, întrucât sunt uniti, nu se numără căci sunt uniti prin definitia fiintei si nu pot să se numească două firi. Dar prin faptul că se deosebesc după ipostasă, se numesc două ipostase. Astfel numărul este pentru acelea care se deosebesc si în modul în care se deosebesc cele ce se deosebesc, în acelasi mod se si numără²⁸. Astfel unica ipostasă a Cuvântului a fost si ipostasa compusă a Cuvântului, a fost totdeauna una si niciodată două si de aceea ipostasa lui Hristos este una totdeauna. În Hristos cele două firi sunt într-o unică ipostasă a Cuvântului. Trupul omenesc al Cuvântului nu este deci o ipostasă aparte, dar nu este nici fără ipostasă (anipostaziat) căci se enipostaziază în Cuvântul: „Trupul lui Dumnezeu Cuvântul nu există într-o ipostasă proprie, nici nu s-a făcut o altă ipostasă în afară de ipostasa lui Dumnezeu Cuvântul, ci există în aceea că își are mai degrabă ipostasa sa în ipostasa Cuvântului si nu are o ipostasă care să existe prin sine însăși. Pentru aceea nici nu este neipostatic si nici nu se introduce o altă ipostasă în Treime²⁹”.

Prin urmare, unirea ipostatică este o sinteză prin persoană, nu prin natură, în care unitatea subiectului si dualitatea naturilor trebuie să fie afirmate deodată. De aceea, această unire nu este efemeră, ci rămâne vesnic. Ea a continuat să existe chiar si în timpul mortii Domnului Hristos. Chiar separate unul de altul corpul si sufletul său au rămas unite în ipostasul Cuvântului divin: „Asadar chiar dacă a murit ca om si chiar dacă sfântul lui suflet s-a despărțit de corpul lui prea curat, totusi Dumnezeu nu S-a despărțit de cele două, adică de suflet si de corp si astfel nici unica ipostasă nu s-a despărțit în două ipostase. Căci corpul si sufletul au avut de la început, în acelasi timp, existenta în ipostasa

²⁸ **Ibidem;**

²⁹ Idem, III, 9, p. 110. Teoretic este stabilit că nu există natură fără ipostază si nici fiintă fără persoană. Totusi când două naturi se unesc, atunci nu este necesar nici să-si păstreze ipostaza, nici să se anipostazieze. Exemplul cel mai elocvent îl întâlnim le persoana umană, la care natura materială, trupul se uneste cu cea spirituală, sufletul, care compun o singură persoană fără să anipostazieze naturile în actul unirii în unica persoană umană;

Cuvântului si cu toate că în timpul mortii a fost despărțit sufletul de trup, totusi fiecare a rămas, având existenta în unica ipostasă a Cuvântului. Astfel unica ipostasă a Cuvântului a fost si ipostasa Cuvântului si a sufletului si a trupului. Niciodată, nici sufletul, nici corpul n-au avut o ipostasă proprie, alta decât ipostasa Cuvântului (...). Prin urmare, ipostasa lui Hristos este una totdeauna. Chiar dacă spațial sufletul s-a despărțit de corp, ipostatic, însă, era unit prin Cuvânt³⁰.

Unirea celor două firi: divină si umană, în Ipostasul preexistent al Logosului comportă anumite consecințe prin care se exprimă mai amănunțit planul lui Dumnezeu cu creatia Sa. Sfântul Ioan Damaschin evidenziază aceste aspecte sau consecințe ale unirii ipostatice:

a) Comunicarea însusirilor

Acest aspect se referă la faptul că prin unirea ipostatică are loc trecerea însusirilor unei firi, celeilalte așa încât fiecare fire păstrează însusirile ei proprii si primește însusirile celeilalte fără contopire sau amestecare. Așa se face că Hristos săvârșea cele dumnezeiești prin trup, pentru că nu era numai Dumnezeu si îndura cele omenesti dumnezeiești pentru că nu lucra despărțit de dumnezeirea Sa: „Dumnezeu împărțase corpului măririle Sale proprii, dar ea nu participă patimilor trupului. Căci n-a suferit trupul lui prin Dumnezeire așa după cum Dumnezeirea a lucrat prin trup. Trupul n-a fost decât un instrument al Dumnezeirii. Asadar chiar dacă din primul moment al zămislirii n-a fost nici cea mai mică despărțire între cele două firi, ci faptele fiecăreia din cele două firi au fost continuu ale unei singure persoane, totusi cu nici un chip nu amestecăm pe acelea care s-au săvârșit în mod nedespărțit, ci cunoaștem din calitatea faptelor ale cărei din cele două firi este fiecare faptă. Prin urmare, Hristos lucrează potrivit fiecăreia din cele două firi ale lui si fiecare fire din cele două lucrări în el au participarea celeilalte”³¹. Astfel Iisus Hristos nu a lucrat numai printr-o

³⁰ Idem, III, 27, p. 145;

³¹ Idem, III, 15, p. 128;

fire în mod separat de cealaltă, ci lucra în mod teandric pentru că era Dumnezeu și om în același timp. „Cuvântul își impropriază cele omenesti – căci ale lui sunt toate cele ale sfântului lui trup – împărtășeste corpului cele ale lui proprii, potrivit modului comunicării însușirilor, din cauza întrepătrunderii reciproce a părților și a unirii după ipostază și pentru că a fost unul și același cel care a lucrat atât pe cele dumnezeiești, cât și pe cele omenesti în fiecare din cele două forme cu tovărășia celeilalte”³². Cât privește modul comunicării însușirilor în Persoana divino – umană a lui Hristos, Sfântul Ioan Damaschin observă: „Când este însă numit după una din părți, Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu, primește însușirile firii cu care s-a unit, adică ale trupului și este numit Dumnezeu pasibil, Domnul slavei răstignit, nu în atât ca Dumnezeu, ci în atât că același este și om. ³³î când este numit om și Fiu al omului primește însușirile și măririle firii dumnezeiești: copil înainte de veci, om fără de început, nu în atât ca om și copil, ci în atât ca Dumnezeu, care există înainte de veci și care s-a făcut în vremurile din urmă copil. Acesta este modul comunicării însușirilor, anume că fiecare fire dă celeilalte propriile ei însușiri în virtutea identității ipostasei și întrepătrunderii reciproce”³³.

b) Îndumnezeirea firii umane în Ipostasul preexistent al Logosului

Pentru întreaga tradiție patristică preluarea umanității în Ipostasul preexistent al Logosului are o valoare soteriologică în sensul că realitatea mântuirii stă în strânsă legătură cu realitatea Întrupării Cuvântului. Prin urmare, îndumnezeirea firii omenesti în Iisus Hristos înseamnă maxima ridicare și perfecționare a acestei firi, dar în limitele ei, fără vreo schimbare de natură. Citându-l pe Sfântul Grigorie de Nazianz care a arătat că în persoana lui Hristos o fire a îndumnezeit, iar cealaltă a fost îndumnezeită, Sfântul Ioan Damaschin aduce două argumente privind îndumnezeirea firii omenesti: 1. Hristos întrupa a luat firea omenească a lui Adam curată

³² Idem, III, 3, p. 101;

³³ Idem, III, 4, p. 102;

prin natură, așa cum a fost creată, nu firea născută în păcat și 2. firea umană a fost enipostaziată în cea dumnezeiască³⁴. Făcând analogie cu fierul care înrosit în foc nu își schimbă firea sau cu întruparea care s-a făcut fără modificare, el arată că așa s-a făcut și îndumnezeirea trupului. „După cum mărturisim că întruparea s-a făcut fără modificare și schimbare, tot astfel hotărâm că s-a făcut și îndumnezeirea trupului. Prin faptul că <Cuvântul s-a făcut trup> nici cuvântul n-a ieșit din granitele Dumnezeirii sale și nici din măririle sale proprii demne de Dumnezeu și nici trupul pentru că s-a îndumnezeit nu și-a schimbat firea lui sau însușirile lui firești”³⁵. La fel și voința a fost îndumnezeită fără să-și piardă miscarea ei naturală, ci devenind prin unire, voința ipostasei divine a lui Hristos, a ipostasei teandrice, fapt ce evidentiază integritatea îndumnezeirii firii umane în Iisus Hristos.

c) Lipsa de păcat a lui Iisus Hristos

Sfântul Ioan Damaschin accentuează că natura umană pe care Fiul lui Dumnezeu a luat-o a fost într-un total ca a noastră „afară de păcat”.³⁶ Și aceasta pentru că păcatul strămosesc nu ține de natura umană, ci s-a adăugat ulterior ca o alterare a ei. Cu toate că nu avea păcat, natura omenească a lui Hristos nu era una străină de cele omenești, ci avea afectele ireprosabile „afecte firești și neprihănite acelea ce nu sunt în puterea noastră, adică acelea care au apărut în viață din pricina condamnării prilejuite de cel care porunci, spre exemplu: foamea, setea, oboseala, durerea, lacrimile, coruptibilitatea, fuga de moarte, frica, agonia din care provine sudoarea, picăturile de sânge...”³⁶.

De asemenea, Sfântul Ioan Damaschin arată că pe toate acestea le-a luat ca să le sfintească pentru că afectele noastre firești erau în Hristos și conform firii și mai presus de fire. El explică: „Afectele activau în el conform firii când îngăduia trupului să sufere cele ale sale, erau însă

³⁴ Idem, III, 17, p. 132-133;

³⁵ **Ibidem**;

³⁶ Idem, III, 20, p. 138;

mai presus de fire, pentru că în Domnul afectele firești nu precedau voința. În el nu se poate vedea nimic silit, ci toate sunt de bunăvoie. Dacă a voit, a flămânzit, dacă a voit, a înșetat, dacă a voit, i-a fost frică, dacă a voit, a murit”³⁷.

d) **Fecioara Maria – Născătoare de Dumnezeu**

Aceasta e o altă urmare a unirii ipostatice, un alt aspect al faptului că unul și același subiect divin al Logosului S-a făcut subiect și al naturii omenesti. Apărător al dogmei de la Efes (431) și continuator al teologiei Sfântului Chiril al Alexandriei, Sfântul Ioan Damaschin pune în evidență în mod deosebit, însusirea Preasfintei Fecioare Maria de Născătoare de Dumnezeu, făcând din realitatea ei premisa operei de mântuire realizate în Hristos, fapt ce arată strânsa legătură dintre mariologie și hristologie în opera damaschiană. Mai bine spus, Sfântul Ioan Damaschin încadrează învățătura despre Maica Domnului în hristologie, evidențiind implicațiile ei soteriologice. Sfântul Ioan îl socotește pe Nestorie „vas al necurăției” deoarece desființează termenul de „Născătoare de Dumnezeu” înlocuindu-l cu cel de „Născătoare de om” sau cel mult cu „Născătoare de Hristos”. El învață lămurit că „sfânta Fecioară este în sensul propriu și real Născătoare de Dumnezeu. Prin faptul că cel născut din ea este Dumnezeu adevărat, este adevărata Născătoare de Dumnezeu aceea care a născut pe Dumnezeul adevărat, întrupat din ea”³⁸. Sensul dogmei nu este că Fecioara Maria a născut firea divină, lucru imposibil, ci că ea a născut pe Dumnezeu – Omul. Ea a născut pe Iisus Hristos după omenitatea sa, dar este Născătoare de Dumnezeu, căci omenitatea Domnului este unită ipostatic cu Dumnezeu – Cuvântul. „Spunem că Dumnezeu s-a născut din ea, nu în sensul că Dumnezeirea Cuvântului a luat din ea începutul existenței, ci în sensul că însuși Cuvântul lui Dumnezeu, cel născut înainte de veci în afară de timp din Tatăl (...) în zilele cele mai de pe urmă, pentru mântuirea noastră, s-a sălășluit în

³⁷ **Ibidem;**

³⁸ Idem, III, 12, p. 114;

pântecele ei, s-a întrupat și s-a născut din ea fără să se schimbe”³⁹. Sfântul Ioan Damaschin atrage atenția că „nu numim deloc pe Sfânta Fecioară „Născătoare de Hristos”, ci „Născătoare de Dumnezeu”, iar acest nume constituie toată taina întrupării și aceasta pentru că dacă aceea care a născut este Născătoare de Dumnezeu, negresit și cel născut din ea este Dumnezeu și negresit este și om”⁴⁰. De aceea „Sfânta Fecioară n-a născut simplu om, ci un Dumnezeu adevărat și nu un Dumnezeu simplu, ci un Dumnezeu întrupat. Cuvântul nu și-a pogorât din cer corpul care să fi trecut prin ea ca printr-un tub, ci a luat din ea un trup de o ființă cu noi pe care l-a ipostasat în el însuși”⁴¹.

e) Lui Iisus Hristos i se cuvine o singură adorare, datorită celor două firi din ipostasul unic al Cuvântului. Sfântul Ioan Damaschin explică: „Unul este deci Hristos, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit căruia împreună cu Tatăl și cu Duhul ne închinăm printr-o singură închinăciune împreună cu preacuratul lui trup deoarece nu sustinem că trupului lui nu i se cuvine închinăciune. Trupul este adorat în singura ipostasă a Cuvântului care s-a făcut ipostasa trupului. Prin aceasta nu ne închinăm făpturii, căci nu ne închinăm trupului lui ca unui simplu trup, ci ca unui unit cu Dumnezeirea, pentru că cele două firi ale lui se reduc la o singură persoană și la o singură ipostasă a lui Dumnezeu – Cuvântul. Mă tem să ating cărbunele din pricina focului care este unit cu lemnul. Mă închin celor două firi ale lui Hristos din cauza Dumnezeirii unite cu trupul. Căci nu introduc a patra persoană în Treime – să nu fie! – ci mărturisesc o singură persoană a lui Dumnezeu Cuvântul și a trupului lui. Căci Treimea a rămas Treime și după întruparea Cuvântului”⁴².

³⁹ Idem, III, 12, p. 115;

⁴⁰ Idem, III, 12, p. 115-116;

⁴¹ **Ibidem;**

⁴² Idem, III, 8, p. 109;

4. Cele două firi în Iisus Hristos, cu două vointe și cu două lucrări corespunzătoare

Urmând același principiu al Sinodului de la Calcedon, după care cele două firi divine și umane, desăvârșite în structura lor, sunt unite în mod tainic în Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu, fără amestecare, fără schimbare, fără împărtire, fără despărtire, Sinodul ecumenic de la Constantinopol (680 – 681) arată că Iisus Hristos are două vointe naturale și două lucrări, una creată, omenească și alta necreată, divină, unite în Ipostasul unic al Cuvântului.

Una din cele mai importante precizări pe care le aduce Sfântul Ioan Damaschin în problema celor două firi în Hristos este în legătură cu cele două vointe. Astfel urmând întru totul pe Sfântul Maxim Mărturisorul, Sfântul Ioan Damaschin spune că cele două vointe și cele două lucrări existente în persoana Domnului nostru Iisus Hristos corespund celor două naturi: „Asadar este necesar să spunem că Hristos a avut două activități, din cauză că a avut două firi. Cele care au firea deosebită acelea au și activitatea deosebită, iar cele care au activitatea deosebită acelea au și firea deosebită (...) dacă ne tinem de adevăr și mărturisim potrivit Evangheliei și părinților că Hristos are două firi, trebuie să mărturisim și două activități corespunzătoare. Căci fiind în virtutea Dumnezeirii, deofiintă cu Dumnezeu și cu Tatăl, va fi asemenea lui și în ce privește activitatea. ⁴³ și apoi fiind, în virtutea omenirii, deofiintă cu noi va fi asemenea nouă în ce privește activitatea”⁴³. Dar cel ce voințește și lucrează în chip natural după cele două firi e unul singur pentru că cele două firi alcătuiesc o singură ipostasă: „Asadar pentru că Hristos are două firi, spunem că are două vointe naturale și două activități naturale. Dar pentru că este o singură ipostasă a celor două firi ale lui, spunem că este unul și același cel care voințește și cel care lucrează în chip natural potrivit celor două firi din care, în care și care este Hristos, Dumnezeul nostru”⁴⁴.

⁴³ Idem, III, 15, p. 124-125;

⁴⁴ Idem, III, 14, p. 117;

Vointa divină și vointa umană sunt deosebite, dar nu sunt opuse. Iisus Hristos voieste unit, nu împărțit. El voieste și lucrează în fiecare din cele două forme, dar cu participarea fiecăreia din cele două la cealaltă.⁴⁵ și explică: „Căci cele care au aceeași ființă au aceeași vointă și activitate, dar cele care au ființa deosebită acelea au și vointa și activitatea deosebită. (...) pentru aceea cu privire la Tatăl și la Fiul și la Sfântul Duh deducem identitatea firii din identitatea activității și a vointei; iar cu privire la dumnezeiasca întrupare, deducem deosebirea firilor din deosebirea activităților și vointelor”⁴⁵. Vointa umană însă rămânea totdeauna supusă vointei divine și nu voia decât ceea ce voia cea divină căci cele două firi sunt un singur Hristos, iar Hristosul cel unul este din două firi. Vointa umană deși în sine e muritoare, devine nemuritoare prin unire ipostatică cu Logosul. Dar îndumnezeirea vointei nu s-a făcut prin schimbarea miscării ei naturale, ci prin unirea ei cu vointa divină atotputernică: „Asadar, trupul era muritor prin el însuși, dar dătător de viață din cauza unirii după ipostasă cu Cuvântul. Tot astfel și cu îndumnezeirea vointei: nu spunem că activitatea firească a ei a fost modificată, ci că s-a unit cu vointa lui dumnezeiască și atotputernică și a devenit vointa Dumnezeului înnoșenit (...). Trebuie să se știe că îndumnezeirea firii și a vointei este dovada cea mai semnificativă și cea mai demonstrativă despre existența celor două firi și a celor două vointe”⁴⁶.

Voind să scoată în evidență această împletire, perihoreză a lucrării firii dumnezeiești cu lucrarea firii omenesti în Hristos, Sfântul Ioan Damaschin spune că Dumnezeirea săvârșea minunile, dar nu le săvârșea fără de trup; trupul făcea pe cele omenesti, dar nu fără dumnezeire. Puterea facerii de minuni a fost lucrarea dumnezeirii lui, dar lucrarea cu mâinile și a spune „vreau, curătește-te!” au fost activitatea omenirii Lui. Desigur că această întrepătrundere a celor două feluri de activitate teandrică arată că unul este Hristos și una este ipostasa Lui, unul și

⁴⁵ **Ibidem;**

⁴⁶ Idem, III, 17, p. 133;

acelasi este cel care voieste în chip dumnezeiesc si omenesc: „Firea omenească nu învie pe Lazăr si nici puterea dumnezeiască nu lăcrimează căci plânsul este propriu firii omenesti, iar viata este proprie vietii enipostatice. Cu toate acestea, fiecare din ele este comună amânduror firilor din cauza identității ipostasei”⁴⁷. Asadar, Sfântul Ioan Damaschin nu numai că arată că nu există fire fără lucrare, ci arată că cele două lucrări stau într-o strânsă legătură, unite prin unirea ipostatică. Aceste lucrări participă fiecare la cealaltă si ceea ce au propriu tratează în comun, fapt ce evidentiază nu numai armonia care există între cele două vointe, ci si inexistenta totală a vointei gnomice si ipostatice omenesti în Iisus Hristos: „Prin urmare, Hristos lucrează potrivit fiecăreia din cele două firi ale lui si fiecare fire din cele două lucrează în el cu participarea celeilalte. Cuvântul, în virtutea stăpânirii si puterii Dumnezeirii, lucrează cele ce sunt ale Cuvântului, toate câte sunt domnesti si împărătesti, iar corpul lucrează pe ale sale potrivit vointei Cuvântului care s-a unit cu el si căruia îi apartine. Corpul nu se misca spre efectele firesti, nici nu se îndepărta si evita de la sine pe cele dureroase sau pe cele care veneau din afară, ci corpul lui lucra asa potrivit firii sale, prin faptul că voia Cuvântul si îngăduia în vederea mântuirii să pătimească aceasta si să săvârsească propriile sale activități pentru ca, prin faptele firii sale, să fie învederat adevărul”⁴⁸.

Sfântul Ioan Damaschin accentuează faptul că trăsătura fundamentală a lucrării teandrice este continuarea operei de mântuire în sfânta Biserică prin Sfintele Taine. Astfel, hristologia teandrică își găseste cea mai înaltă expresie în Euharistie – Trupul si Sângele lui Iisus Hristos. Sfintele daruri de pâine si vin se prefac prin invocarea Sfântului Duh în Trupul si Sângele Domnului si aceasta este o mare taină: „Pâinea si vinul sunt în chip real trupul unit cu Dumnezeirea: ele sunt trupul luat din Sfânta Fecioară. Asta nu înseamnă că se pogoară din cer trupul care a

⁴⁷ Idem, III, 15, p. 124-128;

⁴⁸ **Ibidem**;

fost înălțat, ci că însăși pâinea și vinul se prefac în Trupul și Sângele Domnului. Dar dacă cauti să afli chipul în care se face aceasta, îți este de ajuns să auzi că se fac prin Duhul Sfânt după cum Domnul ⁴⁹i-a făcut prin Duhul Sfânt Lui și în El însuși trup din sfânta Născătoare de Dumnezeu. Mai mult, nu cunoaștem decât că Cuvântul lui Dumnezeu este real, activ, atotputernic, dar modul în care se prefac nu se poate cerceta. Nu este rău să spunem și aceasta că după cum în chip natural prin mâncare, pâinea, iar prin băutură, vinul și apa se prefac în corpul și sângele celui care mănâncă și bea și nu devine alt corp decât corpul lui cel de mai înainte, tot astfel și pâinea punerii înainte, vinul și apa prin invocarea și pogorârea Sfântului Duh se prefac în chip supranatural în Corpul și Sângele lui Hristos și nu sunt doi, ci unul și același⁴⁹. Această prefacere este reală și nu simbolică: „Pâinea și vinul nu sunt tipul Trupului și Sângelui lui Hristos – să nu fie! – ci însăși trupul îndumnezeit al Domnului. Însuși Domnul când a spus: <Acesta este Trupul Meu> n-a spus <Acesta este tipul Trupului Meu>, ci a spus <Acesta este Trupul Meu> și n-a spus <Acesta este tipul Sângelui Meu>, ci <Acesta este Sângele Meu> și înainte de aceasta a spus iudeilor: <Dacă nu mâncați Trupul Fiului Omului și nu beți Sângele Lui, nu aveți viață întru voi>”⁵⁰. Domnul Iisus Hristos stă în mijlocul nostru în chip nevăzut până la sfârșitul veacurilor și în chip văzut sub forma euharistică. Prin Euharistie creștinii nu numai că se unesc cu Hristos real, ci se și unesc între ei: „Ea se numeste Împărtășanie căci prin ea ne împărtășim cu Dumnezeirea lui Hristos. Se numeste și Cuminecătură și este cu adevărat pentru că prin ea ne cuminecăm cu Hristos și participăm Trupului și Dumnezeirii Lui. Prin ea ne cuminecăm și unii cu alții pentru că ne împărtășim dintr-o singură pâine și devenim toți un corp și un sânge al lui Hristos și mădulare unii altora, ajungând toți împreună – trup al lui Hristos (...). Această unire se săvârșeste prin voință liberă și nu fără asentimentul nostru”⁵¹.

⁴⁹ Idem, IV, 12, p. 166;

⁵⁰ **Ibidem;**

⁵¹ Idem, IV, 12, p. 168-169.

Astfel putem spune că adevărata eclesiologie este hristocentrică în sensul că Hristos este prezent și lucrează în Sfânta Biserică prin Sfântul Duh până la sfârșitul veacurilor.

Din cele expuse putem constata că Sfântul Ioan Damaschin nu crează o linie nouă în ceea ce privește hristologia, ci sintetizează gândirea patristică de până la el, așa încât *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* nu este altceva decât rezultatul evoluției istorice a învățăturii creștine. El nu este un compilator, ci un sistematizator și sintetizator al teologiei creștine, având totodată meritul de a fi lămurit mai multe probleme teologice din vremea sa, printre care hristologia detine un loc fundamental. Sfântul Ioan Damaschin nu numai că explică mai multe definiții și formule folosite în trecut, care reclamau să fie din nou interpretate, ci și introduce formule noi, ca „ipostas compus”, fiind astfel alături de Leontiu de Bizanț și Sfântul Maxim Mărturisitorul cea mai mare autoritate a învățăturii ortodoxe din această perioadă.

Metoda adoptată de a dezbate problemele teologice prin optica Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții constituie deja un pretios instrument de lucru și pentru eforturile actuale de aprofundare a teologiei în general și a hristologiei în special. Una din trăsăturile fundamentale ale gândirii sale teologice este precizarea conceptelor teologice și demonstrarea implicațiilor lor logice și dogmatice, dat fiind faptul că neînțelegerea lor constituise izvorul multor erezii. De aceea considerăm că reactualizarea hristologiei Sfântului Ioan Damaschin în cadrul Bisericii este necesară și interesantă, deoarece ne dă posibilitatea înțelegerii celor mai controversate probleme teologice, și în același timp perspectiva autentică de abordare a lor.

Dumitru Mărcus

Literatura română veche: modele ale receptării

Abstract

The study below analyses the perception of the Romanian old literature. At the beginning the author presents the functional patterns, then the process of communication in the epoch when the texts of this literature had been written. There is not followed neither a reception for the nowadays people, this is realised by the critical literary histories, nor a valuable perspective. The study on some works from the 15th and the 16th century is more adequate for the elements of the sociology of the communications, trying to realise also a pattern of the receptors. The answers to the questions: Who used to read? How did they read? What was the consequence of their reading? bring the discussion close to the system and the effects of mass media. The following study is a problematization and desires an effect of approach of the domain of the old literature to the information of the nowadays people.

„A scrie” si „carte”, cuvintele mostenirii latine păstrate de-a lungul timpului în structura profundă a lexicului – observatia lui Sextil Puscariu –, indică la scara istoriei noastre preocupările legate de text, de literatură scrisă, de comunicare. Dincolo de atâtea deosebite puncte de vedere legate de literatura veche – origini, periodizări, valorificare -, consider cartea scrisă (manuscris sau tipăritură) fenomenul cultural care dă măsura configuratiei spirituale românești.

În linistea scripitoriilor din mănăstiri sau la curtile domnesti, cartea se năstea din osârdia diacului ori a uricariului, devenea podoabă si se deschidea mintilor si sufletelor. Textul si ornamentele cărții dădeau corp cuvântului, îl transmiteau către cei domici să-l primească. Cine erau acestia si cum primeau cuvântul scris? Iată întrebările cărora vrem să răspundem.

* * *

Omul medieval trăia într-o lume de simboluri¹. Sfântul Augustin reprezenta lumea ca fiind compusă din **sigma** si **res**; simboluri si lucruri. **Res** înseamnă adevărata realitate care rămâne ascunsă: omul percepe doar semnele. Omul medieval este un perpetuu descifrator – ne spune Le Goff -, ceea ce întărește dependentă lui de clerici, savanti în simbolistică. Acestei nevoi (nevoie de cunoastere în fond) îi răspund tocmai formele multiple în care „semnele” credinței si cele ale faptelor sunt descifrate, formele reprezentând pentru comunitate elementele construcției spirituale.

În contextul scrierii literaturii am în vedere două obiectii: prima, cine erau receptorii mesajului transmis prin manuscrise/ tipărituri, știinduse că membrii comunității, în marea lor majoritate, n-aveau acces la codul scris? Cea de-a doua, măreste perspectiva incluzând si elemente de estetică a receptării: putem vorbi de publicul țintă ca fiind unul reprezentat de elita cunoscătoare sau actul scrisului, circulația cărții aveau în vedere un public larg, capabil de ierarhizări axiologice.

Primei observații îi pot răspunde că receptorii, în condiția lor intelectuală dată, erau fascinați de forța cuvântului. „În predică, omul medieval își găsește cunostiintele, anecdotele, instruirea morală si religioasă” (Le Goff). Deci oratoria (chiar în formă scrisă), ca si hagiografiile (structuri narrative destinate povestirii), ca si povestirile istorice (cronicarii sau *Legendele* lui Ion Neculce) erau destinate unor categorii cuprinzătoare.

¹ Jacques Le Goff (coordonator), **Omul medieval**, Ed. Polirom, Iasi, 1999, p. 30-31;

Memoria era senzorul care era exersat și care funcționa. Faptul că pagina scrisă fixează cuvântul (dar și impune norme sintactico – semantice) și se constituie ca o memorie a acestuia este o deplasare de canal de comunicare, fără îndoială cu efect asupra paradigmei culturale. Efectul în istoria literaturii se regăsește în periodizarea acesteia: astfel, se poate stabili următoarea periodizare: a) **perioada manuscriselor**; b) **centrele de multiplicare ale acestora** (Mănăstirea Hodos – Bodrog fiind unul important) și circulația lor; c) **epoca tipăriturilor** și d) **epoca periodicelor** care, evident, se cuprind în epoca modernă a literaturii. Fiecare epocă determină anumite efecte asupra receptorilor și pot fi așezate în modele specifice.

În termenii sociologiei comunicării putem vorbi de modelul efectelor puternice și al efectelor limitate. Menționez că, făcând paralela cu efectele detectabile prin comunicarea mass – media, modelele se prezintă într-un raport invers cu mijloacele: cu cât mijloacele sunt mai puternice și mai diverse, cu atât efectele mesajelor sunt mai slabe. Exemplul actual al interactivității este ilustrativ: receptorul poate interveni în mesaj, chiar în timpul elaborării lui, poate să-l modifice sau să-l neutralizeze.

Revenind, literatura veche a determinat efecte puternice prin mesajele sale. Să vedem un asemenea model, cel al „spiralei tăcerii”.

Elisabeth Noelle - Neumann² stabilește premisele acestui model astfel:

Prima premisă enunță faptul că oamenii se tem de izolare și manifestă o puternică dorință de integrare în comunitate; **a doua**, societatea are tendința de a marginaliza indivizii cu un comportament diferit, cu sisteme de valori diferite față de cel al majorității; **a treia**, teama de izolare îi determină să evalueze permanent starea și opiniile comunității; **a patra**, procesul de evaluare modifică relațiile publice ale indivizilor, aceștia încearcă să urmeze o linie de gândire și comportament a întregii

² Elisabeth Noelle – Neuman, **The Contribution of Spiral of Silence Theory to an Understanding of Mass – Media** (vezi Mihai Coman, **Introducere în sistemul mass – media**, Ed. Polirom, Iasi, 1999, p. 115);

comunități; **a cincea**, pe baza acestui raport de acceptare / refuz se creează un climat comun, în care se receptează și valorifică mesajul. Cei care nu se înscriu pe linia receptării majoritare se marginalizează, devenind „multime tăcută”.

Exemplul *Pripealelor* lui Filothei, care „au avut un remarcabil succes, atestat de răspândire (vor ajunge destul de repede a fi tipărite) și consacrare”³ pare a confirma acest model al „spiralei tăcerii”: am văzut răspândirea și succesul, dar și existența unei „minorități tăcute” care nu va fi interesată de lirică.

Cea de-a doua obiectie, cea legată de publicul țintă și mărimea segmentului social vizat, are un argument relativ simplu: dacă literatura religioasă, în diversitatea ei, se adresa elitei encleziaste și celelalte forme constituite în marginea acestei literaturi – apocrifele, hagiografiile, cărțile populare – au în vedere categoriile sociale din ce în ce mai cuprinzătoare.

Modelul comunicational concordant este însă de alt tip: este modelul „two step flow” sau al fluxului în doi pași. Acest model presupune interpunerea între emitător și receptor al unui interpret cu acțiune comunicatională mai intensă.

O cercetare asupra fondului de carte de la „Biblioteca Națională” a Moldovei⁴, adică centrul cultural dezvoltat la Mănăstirea Neamț.

Parcurgerea titlurilor oferă „o imagine a **intereselor de lectură** (s. a.) pe care le manifestă în acea vreme cititorul cu o preparare intelectuală mijlocie, interese împlinite de texte copiate la noi sau aduse din alte părți” (D. H. Maplu, 1994, p. 36).

Literatura aflată la centrul cultural amintit – ca și în alte centre de altfel – este ilustrată cu deosebire de scrieri patristice. Acestea, în chip firesc, se adresau segmentului superior al comunității clericale; membrii acesteia la rândul lor – elemente comunicationale active – transmiteau

³ Dan Horia Mazilu, **Recitind literatura română veche**, Ed. Universității București, București, 1994, p. 78;

⁴ Idem, **op. cit.**, p. 36;

mesajele către preoti, călugări și, prin acestia, către comunitatea credincioșilor.

„La începutul secolului al XV-lea exista la Mănăstirea Neamtu, probabil împrumutat de la Mănăstirea Vatra Moldovitei un manuscris slavon în ortografie mediobulgară, scris în afara ținuturilor românești, în ultimii ani ai secolului al XIV-lea sau în primii ani ai secolului următor. Manuscrisul – păstrat astăzi la Mănăstirea Dragomirna – cuprinde diferite *Cuvinte pustnicești ale Sfântului Vasile cel Mare*, epitenii, învățături, interdicții, pentru cei din viața monahală”⁵. Acest manuscris, circulația sa, verifică modelul amintit: un emitător (Sfântul Vasile cel Mare), intermediarul – copiii, circulația lor – și destinatarul; „cei din viața monahală”. Dacă mai adăugăm că în alcătuirea „Bibliotecii” erau cuprinse texte juridice, carte de istorie (*Viata și lauda sfinților regi sârbi*), literatură apocrifă, carte populară (*Viata Sfinților Varlaam și Ioasaf*), literatură sapiențială, putem stabili nu numai nivelele de adresabilitate ci și domeniile socialului în care se manifestă membrii comunității.

Din perspectiva textului literar în urma analizei de tip simptomatologic găsim o structură care, organizată pe niveluri, permite receptarea la grade de dificultate diferite, corespunzător configurației intelectuale și experiențelor estetice. Literatura sapiențială cuprinde în diacronia ei următoarele niveluri: elemente ale antichității în care se originază: literatura religioasă în miezul căreia s-a dezvoltat (cărțile Vechiului Testament – Pildele lui Solomon, Psalmii, Encleziastul, Cântarea Cântărilor): maxime, cugetări aparținând Părinților Bisericii.

Melissa bizantinului Antonios deschide o direcție fertilă în literatură, receptarea mesajului său putând fi realizată datorită acestei polivalente a textului de categorii diferite și de largă cuprindere. Examinăm manuscrisul copiat de diacul Dragomir și isprăvit la 23 noiembrie 1518: el se adaugă textului copiat – identificarea care apare o numim „text de escortă” – și va cunoaște destinul unei „cărți populare” care transmite

⁵ Dr. Nestor Vornicescu, **Primele scrieri patristice în literatura română, secolul al IV-lea – secolul al VI-lea**, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1992, p. 193;

întelesul înțelepciunii. „Înțelepciunea precum au zis Tulie, are trei părți: aducerea aminte a lucrurilor; mintea, ca să aleagă adevărul de minciună și binele de rău, și vederea înainte, adică să vadă mai înainte în lucrurile lui. Aceste trei lucruri se cunosc cu alte două chipuri: cu sfătuirea și cu urmarea sfătuirei”⁶.

Dincolo de expresivitatea dată de formele arhaice suntem, în fapt în posesia unui tratat prerenascentist – colecție de maxime ale benedictinului bolognez Tommaso Gozzadini, intitulat *Fiorè di virtù*. Mesajul receptat îl decodăm astfel: a) **aducerea aminte a lucrurilor** înseamnă fixarea în scris a unor experiențe cugetătoare (Platon, Aristotel). Nivelul de recepție este deci al unui intermediar; b) **momentul activ**, „mintea” care creează sau diferențiază „adevărul de minciună”, „binele de rău”, act care este orientat axiologic. Mesajul, la acest nivel, se adresează unui receptor cuprinzător, el însuși orientat înspre valorile pozitive.^a i, c) **deschiderea perspectivei** sau orientarea mesajului către destinatar, funcția poetică (estetică) a mesajului influențează funcția conativă.

Dacă aprofundăm cercetarea și avem în vedere arta realizării manuscriselor observăm că prezenta unui model de tipul „uses and gratification”, în trăsăturile sale generale evident, ar putea fi pusă în valoare. Potrivit acestuia, „consumul” de literatură este legat de orizonturile de așteptare ale receptorului. Receptorul selectează mesajele și le utilizează corespunzător. În această ipostază este și diacul care scrie dar își prelungeste prin miniatură și ornament mesajul conferindu-i virtuți noi. Exemplarul realizat de Gavril Uric la Mănăstirea Neamtu în 1429 și păstrat la Boldeian Library în Oxford este exemplar pentru un asemenea model de receptare. Inscripția de la sfârșitul manuscrisului dă indicii despre destinatar și orizontul său de așteptare. „Cu bunăvoința Tatălui și cu învățătura Fiului și cu îndeplinirea Sfântului Duh s-a lucrat acest Tetraevanghel în zilele piosului și iubitorului de Hristos domn la Alexandru

⁶ ***, **Istoria literaturii române**, vol. I, Editura Academiei, București, 1970, p. 454;

Voievod, domnul întregii țări a Moldovlahiei, si a pioasei sale doamne Marina, care arzând de dorință, fiind adoratoare de dragostea cuvintelor lui Hristos, cu zel a dat si s-a scris aceasta, în anul 6937 (1429) si s-a terminat în luna martie în 13 zile, cu mâna lui Gavriil monahul, fiul lui Uric, care a scris în mănăstirea Neamtu”⁷.

Schema liniară a comunicării poate fi lesne completată (emitător – canal – mesaj – receptor) dar informatiile transmise completează si contextul (atmosfera religioasă, sensibilitatea vremii) dar si traditia. (Pentru Gavril scrisul era o traditie de familie: tatăl său Paisie Uric își poartă numele legat de profesie: **uric** = scriitor de porunci domnesti). Accentuând interpretarea potrivită modelului efectelor slabe „uses and gratification”, urmăresc în fond susținerea ideii că si literatura veche parcurgea circuite culturale asemănătoare cu cele actuale, diferenta provenind din lipsa constientizării teoretic fixate ale acestor modele.

Ceea ce am încercat să pun în evidență în prezentul studiu sunt caracteristicile comunicationale ale literaturii vechi si posibilitatea interpretării ei din perspectiva modelelor receptoare. Pare mai degrabă un demers tehnic care pierde din vedere ceea ce înseamnă în fond literatura: capacitatea textului de a transmite idei, emotii si a constitui valori artistice.

Cu alte cuvinte, modelele de receptare pentru publicul de azi, model de tip two step – flow sau „uses and gratification” trebuie analizate si din perspectiva unei istorii critice. Problema receptorului atunci este de altă natură. În termeni călinescieni „criticul instituie si o conditie care, apreciem, trebuie să fie fundamentală pentru un sistem receptor... fenomenele artistice nu apar ca atare decât dacă un spirit dotat le acordă calitatea artistică”. „Dotat” înseamnă diferentierea receptorilor; prin consecutie deci reordonarea axiologică a operelor literare cu modificări asupra viziunii de ansamblu.

În ceea ce mă privește am urmărit următoarele:

⁷ Emil Turdeanu, **Oameni si cărți de altădată**, Ed. Enciclopedică, Bucuresti, 1997, p. 14.

1. Deplasarea analizelor literaturii vechi de la contextul cultural, variante, procese de elaborare, înspre receptarea ei și, implicit, efectele în ordine socio – culturală pe care le realizează. Actul scrierii înseamnă fixarea unor creații care dau expresia potentialului cultural al unei epoci, iar orizontul de așteptare al receptorului este cel care determină diversitatea formelor de realizare a textelor.

2. Un text aparținând genurilor sau speciilor constituite treptat în evoluția literaturii cuprinde niveluri care corespund structurii socio – culturale ale comunității. Textul literar nu are o adresare univocă indiferent de gradul de adresabilitate. Tocmai modelul de receptare este cel menit să deslusească faptul că textul literar este o construcție polivalentă și semnificațiile sale răspund unor orizonturi de așteptare diferite.

3. Am încercat să induc ideea unei recitiri sau „revizitări” a literaturii vechi în scopul conturării unui traiect cultural parcurs de spiritualitatea românească, traiect pe care îl regăsim într-o formă sau alta în operele literaturii moderne și a celei de astăzi. În matricea spirituală a poporului român s-au turnat de-a lungul vremii continuturi diferite: epocile au dat substanță acestor continuturi. Constantele creației, sensibilitatea și viziunea asupra lumii și ordinii ei întruchipează însă identitatea unei culturi. Literatura română veche este componentă a acestei identități.

Dumitru Moca

Tradiție și înnoire în slujirea liturgică - Un punct de vedere¹ -

The renovation in the liturgical service of the church is necessary; in the same time, it has to be in concordance with the liturgical tradition, with its bound with the dogma and the christian life in general and with the balance that such a work must have. The liturgical renovation must be understood not as a reform of the worship, but as a way of answering to some needs or even spiritual crisis, brought about by the atheist education and by the sectarian proselytism from the last periods of time.

Genericul paulin al simpozionului nostru “Iisus Hristos, ieri și azi și în veci este același” (Evrei 13, 8) ne situează exact acolo unde și suntem; la cumpăna dintre trecut, prezent și viitor, la cumpăna dintre veacuri, la trecerea de la un mileniu la altul, la relația, granița și răscrucea dintre tradiție, contemporaneitate, deceniile și veacurile ce vor veni. Acestui generic de sorginte biblică îi corespund în domeniul cultului, cuvintele Mântuitorului de la Cina cea de Taină, când, instituind Sfânta Euharistie, miezul cultului creștin a zis: „Luati, mâncați, acesta este Trupul Meu

¹ Referat susținut la Simpozionul **Iisus Hristos, ieri și azi și în veci este același**, Arad, 27 mai 2000;

care pentru voi si multi se varsă spre iertarea păcatelor; asemenea si paharul după cină zicând: Beti dintru acesta toti, acesta este Sângele Meu al legii celei noi. . . , la sfârșitul căreia a adăugat: Aceasta să faceti spre pomenirea Mea” (Luca 22, 19-20).

De altfel, reluând într-un context mai amplu problematica închinării, a trăirii prezentei lui Dumnezeu în Liturghie, Tainele si slujbele Bisericii, Sfântul Apostol Pavel tinea să precizeze: „Căci eu de la Domnul am primit ceea ce am dat si vouă că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine si multumind a zis: luati, mâncați. . . , beti dintru acesta toti. . .” (I Corinteni 2, 21-25). Iar în versetul 26, el adaugă: „Căci ori de câte ori (oricând) veti mânca această pâine si veti bea acest pahar, moartea Domnului veti vesti până când va veni El” (I Corinteni 2, 26-27).

Ne-am oprit la aceste texte de referință pentru instituirea cultului crestin, pentru a scoate în evidență în rândurile ce urmează o temă, o problemă majoră a zilelor noastre care se referă la înnoirea Bisericii în general si a activității ei de care se leagă implicit si aceea a raportului dintre traditie si înnoire în cultul, în slujirea liturgică a ei².

O privire atentă a temei ne indică faptul că înnoirea în slujirea liturgică a Bisericii este necesară; în acelasi timp, ea nu este usor de realizat, fără a tine seama de traditia liturgică bimilenară a ei, de legătura ei cu dogma si viata creștină în genere si de echilibrul ce îl presupune o asemenea lucrare.

Dogmă si cult. Stabilitatea în cult. Forme de cult nemodificabile

În principiu, formele externe ale cultului, adică riturile si ceremoniile, precum si rugăciunile, cântările si lecturile care alcătuiesc rânduiala serviciilor (slujbelor liturgice) nu sunt dogme imuabile. Totusi, acestea nu ne îndreptătesc să afirmăm că absolut toate formele externe ale cultului, fără nici o exceptie se pot schimba sau modifica, asa cum de

² Vezi mai pe larg problematica temei si diversele ei aspecte la pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Traditie si înnoire în slujirea liturgică*, Galati, 1996;

altfel se si sustine uneori cu usurință. Este stiut faptul că între dogmă si sistemul doctrinar al unei religii, de o parte, si formele sale de cult, de altă parte, există de regulă, o strânsă si evidentă legătură de continuitate, un raport genetic, conform principiului general: *lex credendi, lex orandi*. Ideile de doctrină, conceptia pe care o avem despre Dumnezeu si despre raporturile noastre cu El, tind, în chip firesc să se reflecteze si să se concretizeze în anumite forme de cult care, prin însăsi natura sau structura lor, poartă pecetea doctrinei pe care le-a inspirat.

De aceea, din punctul de vedere al formelor exterioare ale cultului, Biserica Ortodoxă împarte formele cultului ei în două mari categorii: unele nemodificabile, stabile, rămânând aceleasi si altele modificabile³.

Sunt stabile si remodificabile formele fundamentale ale cultului, expresia cea mai fidelă a traditiei liturgice a Bisericii, acelea care sunt legate fiintial si intim de natura religiei crestine însăsi, fiind instituite chiar de Mântuitorul sau de Sfintii Apostoli, practicate de Biserica primelor trei – patru veacuri si transmise ca atare în patrimoniul cultic al crestinătății întregi, înainte de schisma cea mare, din anul 1054.

În această categorie intră de exemplu săvârsirea hirotoniei sau transmiterea darului prin punerea mâinilor episcopului⁴; elementele materiale ale jertfei euharistice, pâinea dospită⁵, vinul si apa⁶, săvârsirea

³ Pr. prof. dr. Ene Braniste, **Probleme de actualitate ale Bisericilor de azi, dezvoltare (evolutie) si revizuire (adaptare) în cult din punct de vedere ortodox**, în *Ortodoxia XXI*, 1969, nr. 2, p. 199;

⁴ Adăugarea ungerii ca rit al hirotoniei preotilor si episcopilor la catolici constituie o inovatie adoptată la Roma, după secolul al X-lea (vezi **Liturgia, Enciclopedie populaire des connaissances liturgiques**, publiée sous la direction de l'abbé R. Pigrair, Paris, 1931, p. 739, 741);

⁵ E stiut că pâinea nedospită (azima) n-a intrat în uzul Bisericii Apusene decât prin secolul al IX-lea, al X-lea si s-a generalizat chiar mai târziu;

⁶ Întrebuintarea apei amestecată în vinul euharistic e atestată în mod cert cel puțin, pe la mijlocul veacului al doilea, la Sfântul Justin Martirul (**Apologia I**, cap. 65);

botezului prin întreita afundare⁷, locul central al Sfintei Liturghii în cadrul cultului divin public ca jertfă a Bisericii și împărțirea ei în cele trei mari subdiviziuni, care se găsesc în germene și în structura liturghiei Bisericii primare (proscomidia, liturghia catehumenilor și liturghia credincioșilor), „cele șapte laude”, adică slujbele religioase care alcătuiesc serviciul divin zilnic al Bisericii (vecernia, pavecernita, miezonoptica, utrenia și „ceasurile”, sărbătorile principale ale anului liturgic, riturile esențiale ale Sfintelor Taine) și ale principalelor ierurgii bisericești, rugăciunile sub formă de ectenii⁸, s. a.

Întră apoi, în aceeași categorie, formele de cult care sunt expresii ale unor dogme sau învățături de credință și a căror modificare ar afecta doctrina ortodoxă însăși. Așa sunt de exemplu, vechile rugăciuni și imne consacrate în rânduiala slujbelor divine încă din primele cinci sau șase secole, prin care Biserica formula, în chip lapidar și pe înțelesul tuturor, adevărata doctrină combătând învățăturile ereticilor, între care amintim imnul „Lumină lină” din rânduiala vecerniei (secolul al II-lea – al III-lea), doxologia din rânduiala utreniei (Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu), imnele „Unule născut” și „Sfinte Dumnezeule” din rânduiala liturghiei (secolele al V-lea, al VI-lea), întrebuințarea „Crezului” în liturghie (secolul al V-lea), rugăciunile „Împărate ceresc” și „Prea Sfântă Treime” din grupul rugăciunilor introductive, socotite în general ca provenind din secolul al IV-lea, formele cele mai vechi ale cultului Sfintei Fecioare (între care și sărbătorile mariale)⁹ și altele.

⁷ E știut că botezul prin turnare (infusio) sau prin stropire (aspersio) era admis în Biserica veche numai ca o excepție sau ca un pogorământ, pentru cei aflați în situații speciale (boală, lipsa apei necesare pentru afundare, etc) și el a fost extins ca practică normală în Biserica apuseană abia în secolul al XIV-lea;

⁸ E îndeobște cunoscut că rugăciunea sub formă de ectenie, nelipsită din toate serviciile divine ale Bisericii vechi și păstrată cu fidelitate în toate riturile liturgice răsăritene a dispărut din ritul roman, iar curând tinde să fie reintrodusă în cultul vechilor catolici;

⁹ Pr. prof. Ene Braniste, **op. cit.**, p. 201;

Tot ca forme fundamentale și nemodificabile, aparținând tradiției liturgice vechi sunt considerate acele forme ale cultului creștin care tin de esența ritului liturgic bizantin și care constituie specificul confesional al acestui rit, adică notele caracteristice prin care el se deosebește de riturile liturgice, ale altor confesiuni creștine. Aici poate fi socotită în primul rând, rânduiala generală a serviciilor divine; adică, ordinea, succesiunea sau înlănțuirea tradițională a riturilor, a rugăciunilor, a lecturilor și a imnelor principale în cadrul imnelor sfinte, pe care o moștenim din tradiția de cult a Bisericii vechi. Așa de exemplu, nu este posibilă la noi o eventuală restructurare a liturghiei prin adăugarea unor lecturi biblice în cadrul liturghiei credincioșilor (precum Evanghelia de la sfârșitul missei din ritul roman introdusă în uz, din secolul al XV-lea înainte) ori prin mutarea crezului în cadrul liturghiei catehumenilor (ca în ritul armean) și altele de același fel, care ar fi în contradicție cu structura inițială a liturghiei creștine din Biserica veche.

De asemenea, nu pot fi schimbate, înlocuite sau înlăturate, unele rituri și imne care nu aparțin veacurilor primare, dar care deși dezvoltate mai târziu, sunt proprii cultului ortodox, contribuind la individualizarea specificului său confesional, la sporirea frumuseții și a solemnității lui, ori la accentuarea anumitor învățături de credință așa cum sunt de exemplu, cele două vohode sau procesiuni din rânduiala liturghiei, iesirea cu Sfânta Evanghelie și iesirea cu Sfintele daruri, scoaterea Sfintei Evanghelii în mijlocul bisericii după citirea ei la utrenia de duminică, Axionul din rânduiala Liturghiei s. a. Tot ca o expresie a tradiției liturgice vechi sunt considerate riturile și ceremoniile legate de marile sărbători devenite scumpe Ortodoxiei prin unitatea, dramatismul și frumusețea lor.

Toate acestea și altele asemănătoare sunt expresiile cele mai autentice ale tradiției liturgice vechi și sunt guvernate de principiul stabilității și uniformității, care nu îngăduie modificarea ori ștergerea lor după capriciul sau gustul personal al liturghisitorilor sau al unor biserici

locale¹⁰. Ele sunt un bun comun al creștinătății ortodoxe întregi, fiind consacrate și devenite venerabile și intangibile, fie prin adâncă lor vechime, fie printr-o întrebuințare generală și neîntreruptă de-a lungul secolelor, în toate Bisericele Ortodoxe. Datorită strânsei corelații care există în Ortodoxie între dogmă și cult, ele sunt forme de exprimare a unor idei religioase, a unor adevăruri de credință, ori semne văzute de comunicare a harului nevăzut (cum sunt riturile fundamentale din slujbele Sfintelor Taine), ori mijloace de expresie a unor sentimente religioase, ori simboale de comemorare a unor evenimente din istoria mântuirii (cum sunt riturile care amintesc momente și fapte din viața și activitatea Mântuitorului în rânduiala liturghiei etc).

Pe acestea Biserica le păstrează neschimbate pentru că ele mențin legătura de continuitate cu trecutul istoric, pentru că exprimă și susțin doctrina ortodoxă și pentru că au contribuit la individualizarea, adică la formarea caracterului specific confesional al ritului liturgic ortodox. Respectul Bisericii față de aceste forme fundamentale ale cultului garantează și întretine nu numai uniformitatea cultului liturgic în întreaga creștinătate ortodoxă, ci și unitatea ei de doctrină, omogenitatea vieții religioase a spiritualității ortodoxe, unitatea externă a Bisericii, precum și legătura de continuitate cu originile creștine. Prin aceasta Ortodoxia se deosebește fundamental de confesiunile protestante și neoprotestante, în al căror cult domnește lipsa de uniformitate, nestabilitatea, variabilitatea și improvizatia de moment.

¹⁰ Formate mai întâi în ritul bizantin în cursul secolului al V-lea – al VI-lea, acestea au fost apoi introduse, prin influența ritului bizantin și în liturghiile Bisericilor răsăritene nealcedoniene. Vezi I. M. Hanssens, **Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus**, t. III, Romae, 1932, p. 96 s. u., 272 s. u.; Despre principiul stabilității și uniformității în cult vezi mai pe larg la Pr. prof. Petre Vintilescu, **Principiile și ființa cultului ortodox**, Curs litografiat de Liturgică Generală, București, 1940, p. 215 s. u.;

Probleme care vizează înnoirea cultului. Evoluție în cult, forme susceptibile de schimbare, modificare, înnoire liturgică

Între problemele de mare actualitate care au frământat și mai preocupă încă pe teologii ortodocși este și aceea a înnoirii cultului sau a adaptării lui la cerințele lumii contemporane. Problema nu este nouă, dar ea pare că se pune astăzi mai ales de către cei dornici să vadă o înnoire evidentă a Bisericii Ortodoxe și în acest domeniu, ca și în alte sectoare ale vieții ei. S-a afirmat și se mai spune și astăzi de către unii teologi și mai ales de către unii credincioși care frecventează sfintele biserici și participă la slujbele divine, că, în general, cultul ortodox este prea lung și obositor și că el trebuie scurtat sau adaptat la condițiile de viață ale credincioșilor pentru care timpul, timpul fizic, constituie o problemă vitală.

Această obiecție este ridicată și prin comparație cu cultul celorlalte confesiuni creștine, catolică și protestantă, în care slujbele divine sunt mult mai scurte și mai dese, în aceste confesiuni operându-se o reducere substanțială a cultului. Comparația se face mai ales cu misa sau liturghia romano – catolică scurtă și săvârșită de mai multe ori pe zi, la ea putând participa, prin rotație, mai mulți credincioși și în funcție de problemele din ziua respectivă ale fiecăruia dintre ei¹¹.

În lumina celor afirmate în paragraful anterior se înțelege faptul că nu toate formele cultului ortodox pot fi socotite imutabile sau neschimbabile. Sunt în toate epocile Bisericii și unele rituri sau forme neesențiale, de importanță secundară care nu aparțin nici zestrei primare a Bisericii, nici nu sunt legate de dogma sau ideea religioasă ori de structura specifică a ritului liturgic ortodox.

Studiul atent și obiectiv al cultului creștin ne va convinge că acesta n-a fost de la început și peste tot exact așa cum îl avem astăzi, în ceea ce privește riturile sale secundare. Înainte de a ajunge la rânduiala actuală

¹¹ Vezi Pr. prof. dr. Ene Braniste, **Liturghiile catolice în comparație cu cele ortodoxe**, în **Ortodoxia**, IX (1957), nr. 1, p. 119-137 ;

cu care noi ne-am obisnuit si pe care suntem închinati sã o socotim definitivã si intangibilã, cultul ortodox a suferit o mare variatie în formele sale secundare de exprimare, variatii a cãror martori sunt îndeosebi, vechile manuscrise liturgice, pãstrate pânã astãzi în cult.

Privitã din perspectiva largã a trecutului si viitorului, a traditiei si înnoirii cultului, fizionomia de astãzi a cultului nu reprezintã deci decãt stadiul actual al unui proces de lentã sau continuã evolutie în cursul cãruia istoria înregistreazã destule schimbãri sau modificãri de amãnunt, adãugiri sau dezvoltãri si suprimãri sau comprimãri ¹².

Existã asadar între formele externe ale cultului, unele care prin însãsi natura lor sunt susceptibile de modificãri, adicã pot fi schimbate. Printre acestea, liturgistii ortodocsi mai vechi enumerã de exemplu, limba liturgicã (melodia), modul cântãrii bisericesci, locul predicii în cadrul serviciului divin, numãrul si mãrimea lecturilor biblice folosite în cult, repetarea unor ectenii, oficierea unor slujbe care nu sunt strict si uniform reglementate de tipic sau de practica liturgicã.

Sectorul în care s-au produs cele mai multe modificãri de asemenea mãsurã este cel al slujbelor sfinte care alcãtuiesc oficiul liturgic al celor 7 laude (vecernia, utrenia, ceasurile etc). Dacã aruncãm o privire retrospectivã sau de ansamblu asupra procesului evolutiv prin care a trecut rânduiala acestor servicii divine de la starea lor initialã si pânã azi vom vedea cã rânduiala lor actualã este în general rezultatul luptei dintre douã legi principale cãrora se supun toate formele cultului, legi cu efecte opuse pe care liturgistul apusean Anton Baumstark le-a numit:

Legea dezvoltãrii organice;

Legea miscãrii inverse de revenire sau a descresterii ¹³.

¹² Alexander Schmemmann, **Introduction to Liturgical Theology**, London, Faith Press, 1966, cap. **The Nature of Liturgical Development of The Ordo: The Fourth, Fifth Centuries**;

¹³ Dr. Anton Baumstark, **Liturgie comparée**, în **Irenikon**, t. XI, nr. 1 si 2, 1934, p. 23-29. Comp si Pr. P. Vintilescu, **Liturgiile bizantine privite istoric în structura si rânduiala lor**, Bucuresti, 1943, p. 125 s. u.;

Potrivit primei legi, rânduiala serviciilor divine apare ca un organism viu, care se supune unui proces de dezvoltare, de creștere neîncetată, evoluând în general de la forme originare mai putine, mai simple și mai reduse, la forme mai numeroase, mai bogate și mai complexe.

Potrivit celei de a doua legi, legea mișcării retrograde, rânduiala slujbelor divine a suferit un proces invers, de descreștere, de reducere, de simplificare sau prescurtare. Acest proces a atins mai ales elementele din Vechiul Testament, adică psalmii și diferitele lecturi biblice întrebuinate în serviciul Sfintei Liturghii¹⁴, precum și produsele poeziei imnografice pătrunse în rânduiala vecerniei și a utreniei, mai ales sub forma condacelor și a canoanelor (sec. VI și u.) care lungeau excesiv slujbele respective și dintre care unele au ieșit cu timpul din întrebuințarea cultului (sec. al XI-lea și u.)¹⁵.

3. Dar, în afară de acțiunea celor două legi cu efecte contrarii, rânduiala slujbelor bisericesti a suferit și un alt gen de schimbări, și anume: *metateze*, adică mutări sau deplasări ale unor forme constitutive din locul lor initial. Găsim adică, în rânduiala de astăzi a slujbelor, unele forme (rituri, rugăciuni, cântări etc) care și-au schimbat locul pe care l-au avut la origine în rânduiala slujbelor respective. În rândul acestora poate fi enumerată, de exemplu, *proscomidia* din rânduiala liturghiei, care, initial (până aproximativ în sec. al VI-lea) avea loc la începutul liturghiei credincioșilor, iar după sec. al VI-lea a fost mutată înainte de începutul liturghiei catehumenilor, atrăgând după

¹⁴ Dispărute din liturghiile ritului bizantin aproximativ prin secolul al VII-lea – al VIII-lea, lecturile din Vechiul Testament s-au păstrat în rânduiala liturghiilor Bisericilor Orientale nealcedoniene. Vezi I. M. Hanssens, **op. cit.**, p. 156 s. u. cf. și Pr. prof. Ene Braniste, **Cultul Bisericilor crestine vechi din Orient. Liturghiile riturilor orientale**, în **Ortodoxia XVII**, 1965, nr. 1, p. 92, 100, 108, 125;

¹⁵ Vechile condace aveau câte 18 – 24 strofe de câte 21 – 23 versuri de diferite mărimi, iar canoanele clasice sunt compuse din câte nouă ode, pesne sau cântări (dintre care de regulă a doua lipsește) alcătuite fiecare din 4-8 stihiri sau strofe poetice de diferite dimensiuni. A se vedea mai ales Pr. Petru Vintilescu, **Despre poezia imnografică din cărțile de ritual**, București, 1937, p. 70 s. u.;

sine si alte rituri anexe, ca spălarea mâinilor liturghisitorilor si pomenirile nominale (dipticele de odinioară) ¹⁶.

Liturghistii greci contemporani fac de obicei distinctie între scopul sau esenta cultului de o parte – care este realizarea comuniunii dintre Dumnezeu si om – si formele sale externe sau vesmântul exterior al cultului pe de altă parte. Acestea din urmă alcătuiesc *mijloacele* pentru atingerea scopului si ele, fiind subordonate acestuia din urmă, sunt supuse variatiei si adaptării continue la conditiile schimbătoare de loc si timp. Ele sunt pentru esenta sau scopul imuabil al cultului, ceea ce sunt cojile unui fruct pentru sâmburele sau miezul lui. De aceea ele sunt supuse unui proces de continuă înnoire, iar schimbarea sau prefacerea lor, necesită de evolutia vietii, dă impresia că Biserica *inovează* neîncetat. Asa s-a întâmplat de exemplu, cu introducerea în uzul cultului a antimiselor, a „căldurii” si a linguritei (în ritul împărtășirii laicilor), a tâmplei sau a iconostasului în arhitectura bisericească (sec. al IX-lea si u.), a clopotelor (sec. al IX-lea si u.), a muzicii corale, a unor imne si rugăciuni noi, dintre care unele compuse abia în secolul trecut, a unor noi podoabe si insigne în învesmântarea liturgică a sfintilor slujitori si mai ales a arhierilor etc. „și Biserica continuă să inoveze, si va inova cât va trăi. (...) Pentru că inovarea (înnoirea) în forme nu înseamnă masacrarea esentei si trădarea credintei, după cum pretind cei ce se străduiesc să justifice anchilozarea lor spirituală, ci acomodare a esentei si a credintei neschimbătoare la necesitățile morale create de fiecare dată, epocă” ¹⁷.

Posibilitatea si necesitatea unei revizuirii sau adaptării a cultului la nevoile vremii este dată, deci, în însusi procesul evolutiv al cultului în trecut, schitat sumar în datele de până aici.

¹⁶ Vezi Pr. P. Vintilescu, **Liturghiile bizantine**, p. 7 s. u.;

¹⁷ C. Callinikos, **Floioi kaitirines**, în rev. **Anaplis**, 1955, p. 371;

III. Probleme actuale de interes general ortodox, în legătură cu adaptarea cultului. Sensul și limitele adaptării

Din punct de vedere canonic, în Ortodoxie supravegherea și dirijarea evoluției cultului a constituit totdeauna un drept exclusiv al conducerii bisericești supreme, adică a sinodului episcopilor. Sinodul fiecărei Biserici autocefale poate lua măsuri și hotărâri cu caracter obligatoriu pentru slujitorii ei când este vorba de forme de cult secundare și neesențiale care reprezintă dezvoltări locale ale acestor Biserici și care nu angajează rânduiala generală a serviciilor divine ori formele fundamentale, consfintite de Tradiție, adică de practica unanimă și neîntreruptă a tuturor Bisericilor; dreptul acesta al Bisericilor autocefale s-a și exercitat de-a lungul vremii.

Când este vorba de forme care vizează structura fundamentală, esența și unitatea ritului liturgic însuși, ori învățătura de credință exprimată prin ele, hotărârile privitoare la cult nu pot fi luate de fiecare biserică în parte, ci numai e toate laolaltă, în bună înțelegere, pentru a se păstra și mai departe unitatea de cult care le leagă între ele, deoarece ritul liturgic bizantin constituie un tezaur comun al Ortodoxiei întregi și totodată una din formele de manifestare a umanității ei religioase. Cu alte cuvinte, revizuirea formelor fundamentale cultului este de competență exclusivă a sinodului panortodox.

De aceea, între problemele de interes general ortodox, Conferința interortodoxă de la Rodos (1961) a înscris pe ordinea de zi a viitorului sinod panortodox următoarele probleme care privesc adaptarea cultului:

a) Folosirea mai largă a lecturilor din Vechiul Testament în rânduiala serviciilor divine (cum a fost în trecut)

b) Îmbunătățirea sistemului de programare a pericopelor biblice citite în cursul anului bisericesc

c) Uniformitatea tipicului, a rânduieiilor de cult și a textelor liturgice, revizuirea și reeditarea lor critică

d) Asigurarea unei participări mai largi a credincioșilor laici la viața liturgică a Bisericii

e) Studiarea mijloacelor pentru sprijinirea și întărirea vieții liturgice în Biserica Ortodoxă și a artei bizantine și, în general, a artei tradiționale în diversele ei forme (muzica bisericească, pictura, arhitectura etc)

f) Uniformizarea calendarului bisericesc și stabilirea datei Paștilor, etc¹⁸.

Pentru discutarea și rezolvarea justă a problemelor de această natură reprezentanții autorizați ai Bisericilor Ortodoxe vor trebui să țină seama, îndeosebi de următoarele trei criterii care se desprind din cele spuse până acum:

a) Experiența din trecut a Bisericii, care a consacrat imutabilitatea și uniformitatea formelor esențiale ale cultului, admitând variabilitatea și mobilitatea celor secundare, prin particularități locale sau variații temporare

b) Principiul echilibrului liturgic, enunțat sumar mai înainte

c) Premizele deja date în practica bisericilor de enorie, care, precum am văzut, indică ea însăși direcția și limitele în care trebuie încadrată lucrarea de adaptare, al cărei obiectiv principal se pare că rămâne prescurtarea acelor rânduieli de slujbă excesiv dezvoltate în trecut.

O lucrare de înnoire în slujirea liturgică este asadar posibilă și necesară. Ea poate fi efectuată ca și în trecut în două sensuri opuse. În primul rând, în sensul reducerii, simplificării sau prescurtării acelor slujbe a căror rânduială se află prea mult dezvoltată și încărcată prin efectul legii de creștere organică a cultului, încălcând astfel principiul echilibrului liturgic, ca de exemplu slujba pavecernitei, a utreniei, a sfântului maslu și a înmormântării. Rânduiala unor astfel de slujbe sfinte fiind întocmită

¹⁸ Dr. Damaskinos Papandreu, **Sfântul și Marele Sinod al Ortodoxiei: Tematică și lucrări pregătitoare**, trad. rom. de pr. Nicolae Dascălu, Ed. Trinitas, Iași, 1998, p. 37. Iată temele propuse pentru studiu la a treia Conferință pregătitoare a Sfântului și Marelui Sinod: A. Ortodoxie și Biblie a) O mai mare folosire a Vechiului Testament în cult; b) Redistribuirea tuturor pericopelor liturgice; B. Uniformitatea tipiconală și textele liturgice întrebuintate în cult și în săvârșirea Sfintelor Taine. Revizuirea și editarea lor critică; C. Mai intensă participare a elementului laic la viața culturală și la întreaga viață a Bisericii... Problema calendarului. Studiul problemei în funcție de hotărârile primului Sinod Ecumenic;

în vremuri demult apuse și pentru credincioșii care aveau și mai multă evlavie și mai mult răgaz pentru o participare de mai lungă durată la serviciul divin, ar putea fi luată în discuție în vederea unor eventuale reduceri sau simplificări, măcar pentru bisericile de enorii, precizându-se mai îndeaproape care anume părți ale ei pot fi reduse sau prescurtate. În scopul adaptării prin reducere vor trebui avute în vedere, între aceste consideratiuni și posibilitățile mai reduse pe care le au atât comunitățile de ortodocși din diaspora apuseană, cât și cele în curs de organizare din țările de misiune, unde sunt necesare, de exemplu, concesiuni nu numai în ce privește învesmântarea clericilor în timpul slujirii, stilul și mobilierul bisericilor, cum ar fi: prezenta iconostasului, tâmplei sau a catapetesmei, închiderea și deschiderea ușilor împărătești și a dverei, precum și alte amănunte ale ritualului liturgic.

În al doilea rând, lucrarea de adaptare poate avea și sensul opus, de restaurare a unor forme vechi, dispărute din uzul cultului. S-ar putea adică reflecta la o eventuală repunere în circulație a unor vechi tradiții și uzuri liturgice a căror înlăturare s-a dovedit păgubitoare pentru pietatea și cateheza creștină. Se propune, de exemplu, la primul punct din lista temelor liturgice de discutat la conferința pregătitoare a sinodului panortodox revenirea la o mai largă folosire a lecturilor biblice din Vechiul Testament în cult și îndeosebi în rânduiala liturghiei de unde ele au dispărut cu desăvârșire¹⁹; se preconizează, de asemenea, tot aici la punctul al doilea, revizuirea sistemului anual de programare a pericopelor evanghelice citite la liturghie, pentru a se reveni la mobilitatea din trecut și la posibilitatea de a se citi și alte pericope decât cele îndătinat, care se repetă, numai ele, în fiecare an²⁰. S-a cerut citirea din nou cu voce tare, ca în vechime, a rugăciunilor mai importante ale liturghiei, citite azi de preoți în taină (ca de exemplu, *Anaforaua* sau *Rugăciunea Sfintei Jertfe*), pentru ca și credincioșii prezenți în biserică să beneficieze de comoara spirituală pe care ele o contin și care rămâne ascunsă pentru

¹⁹ *Ibidem*, p. 39;

²⁰ *Ibidem*, p. 40-41;

auzul si mintea lor. (S-au făcut referiri speciale în această privință la splendida anafora din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare)²¹.

S-a propus de asemenea pe bună dreptate, să se redea Liturghiei Darurilor mai înainte sfintite, măcar în mănăstiri si la catedrale, sensul si rostul ei original, de laudă de seară si totodată slujbă solemnă a împărtășirii pentru cei ce nu pot lua parte la liturghia de dimineată, dar pot ajuna până la ceasul vecerniei, pentru a înlătura anomalia de astăzi, când ectenia „Să plinim rugăciunile noastre cele de seară...” se rosteste de fapt în cursul diminetii. Sunt necesare, de asemenea, măsuri privind rolul credinciosilor în timpul desfășurării cultului, asigurându-se o participare cât mai largă a lor, alături de clerici, ca în vechime pentru a se înlătura mutismul cu care ei asistă astăzi la liturghie în unele biserici.

Atât de importante sunt astfel de măsuri, încât pentru unii, așa-numita „modernizare” a cultului divin nu înseamnă de fapt decât o reîntoarcere la simplitatea si sobrietatea de odinioară, de care ne-am depărtat. Cele enunate până aici nu epuizează desigur dimensiunea înnoirii cultului. La acestea s-ar mai putea adăuga si alte aspecte, dintre care amintim: redescoperirea caracterului eshatologic al cultului; aprofundarea exegezei iconografiei liturgice în mare parte influentată de elenism, puțin accesibilă credinciosilor de azi, realismul liturgic, etc.

Venind mai aproape de noi, în toată istoria lor, credinciosii ortodocsi români au găsit în lăcasul de cult si în slujbele divine săvârșite aici adăpost si mângâiere, păstrând o dată cu credința si unitatea națională. La aceasta au contribuit foarte mult si săvârșirea cultului în limba vorbită a poporului si circulația cărților bisericești, începând din secolele XIV – XVIII, în graiul viu al neamului nostru.

Cu toate acestea, se poate vorbi si în Biserica noastră de necesitatea unei înnoiri liturgice, nu în sensul de reformă sau structurare si scurtare a cultului, ci de o încercare de a răspunde unor nevoi sau chiar crize spirituale, provocate de infleunțele secularizante ale timpului nostru, de

²¹ I. C. Papaghianni, *O eksighronismos tis teias laitreias (Modernizarea cultului divin)*, în rev. **Grigorios o Palamas**, Tesalonic, 1968, nr. 7-8, p. 345-354.

educatia ateistă si de prozelitismul sectar desfășurat cu persistentă în ultimul timp. Între problemele cărora trebuie să le răspundă cultul nostru ortodox am putea mentiona:

1. Reînvierea vietii liturgice, care să satisfacă nevoia de apropiere de Dumnezeu. Cultul divin trebuie să fie mediul în care credinciosii să-L găsească si să-L simtă pe Dumnezeu. De aceea, slujbele divine trebuie săvârșite cu toată responsabilitatea si trăirea interioară, pentru a crea puncti de legătură între oameni si Dumnezeu. O slujbă săvârșită după rânduială, cu participare interioară, de către slujitori de calitate, nu va fi niciodată lungă si plictisitoare, pe când una săvârșită fără adeziune sufletească si de formă, devine practic imposibil de urmărit.

2. Intensificarea catehezei mistagogice, adică de explicare si interpretare a cultului divin, scotându-se în evidentă sensurile si simbolismul teologic si doctrinar al cultului. O slujbă pe care nu o înțelegi rămâne ceva închis si cu neputință de gustat si de trăit. În această privință trebuie să mărturisim că, din lipsă de catehizare, credinciosii – mai ales tineri - nu sunt initiati în cunoasterea tezaurului doctrinar pe care îl cuprinde cultul. Nu introducerea în biserică a instrumentelor muzicale, a filmului religios sau a unor cântări de influență protestantă sau sectară, străine de duhul autentic ortodox sunt căile pentru a atrage tineretul la biserică, ci o intensă si sustinută lucrare de educatie si instruire religioasă. Biserica Ortodoxă nu are nevoie de asemenea mijloace, când ea are o muzică atât de caldă si de apropiată sufletului omenesc, creând cea mai propice atmosferă de rugăciune. Biserica trebuie să rămână mereu mediu de înălțare sufletească, de meditatie si rugăciune si să nu fie transformată în discotecă sau loc de distractie. În viata unui tânăr, aceste două realități trebuie să rămână mereu distincte. Sacrul si profanul nu se confundă.

3. Reactivitatea practicii împărtășirii dese, cu pregătirea necesară si cu spovedania si dezlegarea de păcate. Sfânta Liturghie, care trebuie să rămână centrul cultului divin, are drept scop principal împărtășirea credinciosilor; fără ea, Liturghia nu-si atinge acest scop.

4. Nevoia de a face din cult cadrul de manifestare a operei de caritate si de asistentă socială.

Adrian Murg

Iisus Hristos Mântuitorul în Evanghelia după Luca

Abstract

It has been widely accepted in recent times the idea that soteriology lies at the heart St. Luke's theology. For the Evangelist salvation comes from God but it is offered to the world through Jesus Christ. The following study attempts to distinguish the soteriological elements of the third Gospel's portrait of Christ, concentrating especially on His position as the eschatological Prophet, His ministry of "release", His preaching of the Kingdom and the value of His death.

Faptul că soteriologia constituie centrul teologiei Sf. Luca este o opinie împărtășită, în timpurile recente, de o multime de specialiști¹. Firește că ideea de mântuire este prezentă în mod pregnant în toate cele patru Evanghelii, precum și în restul Noului Testament. Însă, pentru teologia lucanică, mântuirea este conceptul-cheie în jurul căruia sunt polarizate toate celelalte teme doctrinare. Scopul Evangheliei a treia este prezentarea lucrării mântuitoare a lui Iisus, iar Faptele Apostolilor arată cum Biserica a continuat să proclame și să confirme mântuirea

¹ Martin, R.P., *Salvation and Discipleship in Luke's Gospel*, Interpretation 30 (1976), p366-367.

câştigată de Acesta. Astfel tema mântuirii este elementul care face din cele două opere lucanice un tot unitar².

Pentru Sf. Luca, ca și pentru întreg Vechiul Testament, mântuirea vine de la Dumnezeu-Tatăl. În completarea acestei idei evanghelistul arată că mântuirea se dă lumii prin Iisus Hristos. Ca urmare, Sf. Luca poate să atribuie titlul de „Mântuitor” atât lui Dumnezeu-Tatăl (Lc.1,47), cât și lui Iisus Hristos (Lc.2,11). În cele ce urmează vom încerca să deslusim elementele soteriologice ale portretului lucanic al lui Iisus Hristos, referindu-ne la calitatea Acestuia de Profet eshatologic, la misiunea Sa și la patimile Sale.

I. Revenirea Duhului profetic

1) Proorocul

Iisus n-a fost un rabin. Îi lipsea, din câte cunoaștem, un element esențial: studiile de teologie. El a fost considerat mai degrabă un teolog harismatic decât unul de profesie. Părerea unanimă a fost că Iisus era un profet. Este sigur că în popor El se bucura de acest renume (Lc.7,16). Până și fariseii Îl priveau în acest fel, chiar dacă cu o mare doză de scepticism (Lc.7,39)³. Din Lc.24,19 se vede că și ucenicii Îl socoteau pe Iisus un prooroc. ⁴i, în sfârșit, Iisus a fost arestat și condamnat pentru vina de a fi fost un profet mincinos. Acest lucru este clar din felul în care Mântuitorul a fost batjocorit de iudei în timpul arestului⁴.

² W. C. van Unnik, “**The Book of Acts**”, **the Confirmation of the Gospel**, Novum Testamentum IV, 1960, p.26-59.

³ Faptul că fariseii Îi cer lui Iisus un semn arată că ei nu excludeau posibilitatea că El ar putea fi un prooroc.

⁴ Cei ce-L păzeau pe Iisus I-au acoperit ochii și Îl loveau cerându-I apoi să spună cine L-a lovit (Lc.22, 63-64). Se pare că acesta era un joc popular echivalent cu „bâza” noastră. Faptul că iudeii Îi cereau lui Iisus să „proorocească”, nu să ghicească, cine L-a lovit este un indiciu destul de cert că ei Îl acuzau că ar fi profet mincinos. Conf. Deut.18,20 profetul mincinos trebuia ucis, iar execuția lui trebuia să aibă loc în timpul unui praznic pentru a sluji ca pildă poporului (cf. Deut. 17,13). J. Jeremias, **Eucharistic Words of Jesus**, SCM Press Ltd., Bloomsbury Street, London, 1966, p.78f.

Iisus Însusi n-a negat niciodată că ar fi prooroc. Cu toate că în termenul „prooroc” nu se cuprinde toată lucrarea pământească a Mântuitorului, El s-a socotit pe Sine în rândurile proorocilor (Lc.4,24; 13,33). Acest lucru se desprinde nu doar din pasajele în care El folosește pentru Sine cuvântul „prooroc” ci și din cele în care se afirmă despre El că are Duhul Sfânt. Aceasta deoarece Sinagoga privea posesiunea Duhului lui Dumnezeu ca semnul cel mai veritabil al profetiei. A avea Duhul lui Dumnezeu însemna a fi profet⁵.

Relatia specială dintre Iisus Hristos și Duhul Sfânt constituie una din temele predilecte ale Sf. Luca, atât în Evanghelie, cât și, retrospectiv, în Faptele Apostolilor. Aceasta poate fi surprinsă în Evanghelie în două etape. În primul rând, zămislirea lui Iisus este pusă pe seama Duhului. Lc.1,32-35 subliniază rolul Duhului Sfânt în conceperea Fiului Întrupat. Iisus nu doar s-a umplut de Duhul, ca și Ioan (Lc.1,15), ci a venit în lume prin lucrarea directă a Duhului. În al doilea rând, activitatea publică a Mântuitorului se realizează prin călăuzirea Duhului. Botezul lui Iisus este prezentat astfel încât Sfântului Ioan Botezătorul cât și actului botezării li se acordă o atenție destul de mică (Lc.2,21-22). De fapt, într-o manieră tipic lucanică, înainte de intrarea lui Iisus în scenă pentru a fi botezat, Ioan este scos din prim-plan: este arestat și închis de Irod (Lc.2,18-20). În episodul Botezului accentul cade pe pogorârea Duhului asupra lui Iisus, și pe cuvintele Tatălui care Îl numeste pe Iisus Fiu al Său. Importanța acestor lucruri iese mereu în evidență pe parcursul naratiunii. Imediat după scena Botezului Sf. Luca confirmă statutul lui Iisus prin prezentarea genealogiei Sale în care îi duce ascendența până la „Adam, Fiul lui Dumnezeu” (Lc.3,23-28). Îndată după aceea, „Iisus, plin de Duhul Sfânt, S-a întors de la Iordan și a fost dus de Duhul în pustie” pentru a fi ispitit, după care „Iisus S-a întors în Galileea în puterea Duhului” (Lc.4,1,14). Apoi, în Lc.4,18, citând din Is.61,1, Iisus afirmă:

⁵ O. Cullmann, **The Christology of the New Testament**, The Westminster Press, Philadelphia, 1963, p.14-15.

„Duhul Domnului este peste Mine pentru că M-a uns să binevestesc săracilor...”. Importanța acestor afirmații este reevidențiată în F.Ap.10,38, unde Sf.Ap.Petru, rezumând în fața sutasului Corneliu faptele lui Iisus, arată cum „Dumnezeu L-a uns cu Duhul Sfânt și cu putere și cum mergea făcând bine și vindecându-i pe toți cei ce se aflau sub puterea diavolului, pentru că Dumnezeu era cu El”⁶. Toate aceste afirmații arată că după Botezul Său Iisus a lucrat cu autoritate profetică.

2) Duhul stins

Faptul că Iisus s-a considerat un profet inspirat de Duhul lui Dumnezeu nu înseamnă că El S-a înscris pe linia multimei profetilor Vechiului Testament. Aceasta pentru că tradiția profetică fusese întreruptă; convingerea Sinagogii era că Duhul fusese stins. Această concepție apare în 1Mac.4,46; 9.27; 14.41, în literatura apocaliptică (a cărei pseudonimie trădează convingerea că profetismul dispăruse), în scrierile lui Iosif Flaviu și, mai ales, în literatura rabinică⁷. Argumentația era următoarea: În timpul patriarhilor orice om evlavios și drept avea Duhul lui Dumnezeu. După ce Israel a păcătuit cu vitelul de aur, Dumnezeu n-a mai trimis Duhul decât asupra celor aleși: profeti, mari preoți și regi. Odată cu moartea ultimilor profeti, Agheu, Zaharia și Maleahi, Duhul a fost stins din pricina păcatelor lui Israel. După acele vremuri, se credea, Dumnezeu n-a mai vorbit decât prin „ecoul vocii Sale”⁸.

⁶ Locurile în care se afirmă explicit că Iisus Hristos avea Duhul lui Dumnezeu sunt puține. Motivul este că Mântuitorul nu se exprima în termeni teologici ci folosea cu predilectie un limbaj figurativ. De ex., în Lc.11,20, El afirmă că scoate demonii εν δακτυλῳ θεου. În locul paralel de la Mat.12,28 este folosită expresia mai directă εν πνευματι θεου. De aici se vede că „degetul lui Dumnezeu” din Lc.11,20 este o metaforă pentru Duhul lui Dumnezeu.

⁷ J.Jeremias, **New Testament Theology, Volume One - The Proclamation of Jesus**, SCM Press Ltd., Bloomsbury Street, London, 1975, p.80.

⁸ Ideea absentei Duhului înainte de venirea Mântuitorului Iisus Hristos este prezentă și în Noul Testament. Astfel în F.Ap.19,2 ucenicii Sf. Ioan Botezătorul

Ideea absentei Duhului este o expresie a constiintei alienării prezentului față de Dumnezeu. Lipsa Duhului indică prezenta judecării. Tăcerea lui Dumnezeu va fi spartă doar în zilele de pe urmă, când Duhul se va reîntoarce și va inaugura epoca mântuirii.

Iisus a văzut în Ioan Botezătorul un profet, ba chiar „mai mult decât un profet” (Lc.7,26 par.Mat 11,19). În mod asemănător, El a afirmat despre Sine că este „mai mare decât Iona” (Lc.11,32; Mat.12,41). Aceste declarații trebuie înțelese în lumina celor spuse mai sus. Ele anunță sfârșitul perioadei judecării și revenirea Duhului. Dumnezeu vorbește iar, ca în zilele de demult. Dar calificativele „mai mult” și „mai mare” de mai sus indică faptul că istoria mântuirii a intrat în faza eshatologică. Aceasta înseamnă că Dumnezeu va rămâne cu poporul Său pentru totdeauna și îi va desăvârși mântuirea. Deci, revenirea eshatologică a Duhului înseamnă începutul noii creații⁹.

Faptul că atât Mântuitorul cât și Ioan Botezătorul sunt numiți profeti, nu înseamnă că ei sunt puși pe picior de egalitate. În primele două capitole ale Evangheliei Sf. Luca cele două personaje sunt prezentate într-un paralelism inegal care înclină mereu în favoarea lui Iisus¹⁰. Astfel, povestea nasterii lui Iisus se întinde pe un spațiu dublu decât cea a lui Ioan; Întâmpinarea Domnului la templu prilejuiește două răspunsuri profetice față de unul singur la circumcizia lui Ioan; Ioan este numit

din Efes afirmă că ei n-au auzit „că este Duhul Sfânt”. Aceasta nu înseamnă că ei nu au auzit de existența Duhului, ci de faptul că Acesta este iarăși prezent în lume. Prezenta acestei idei în Biserica primară este sugerată de F.Ap.2,17 unde la textul citat din Ioel 3,1 este atasat adausul *εν τοις εσχρατοις ημεροις*. Alte indicii ar fi: Rom.8,23; 2Cor.1,22; Ef.1,14; 1Tes.4,8; Evr.6,4; In.7,39.

⁹ Jeremias, **Theology**, 82

¹⁰ Acest paralelism a fost observat de foarte multi comentatori ale căror opinii diferă, însă, asupra extensiunii sale. Cei mai multi consideră că el se extinde până la 2,39 (asa Stephen Farris, **The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance**, JSNTTS 9, Sheffield, JSOT, 1985, p.99-107). Alții argumentează că acest paralelism merge până la 2,52 (asa Joel Green, **The Theology of the Gospel of Luke**, p.51-53).

„prooroc al Celui Prea Înalt” pe când Iisus este „Fiu al Celui Prea Înalt”; la întâlnirea dintre Maria si Elisabeta, Ioan este cel care tresaltă de bucurie vestind astfel venirea Domnului, etc. Astfel, fără a diminua semnificatia eshatologică a misiunii lui Ioan, Sf. Luca scoate clar în evidentă superioritatea lui Iisus¹¹. Pentru Sf. Luca Iisus este proorocul asemenea lui Moise promis în Deut.18,15-18. Acest lucru se vede din episodul Schimbării la fată unde Mântuitorul vorbește cu Moise (si cu Ilie) despre plecarea (εξοδοῦ) Lui si unde porunca dată ucenicilor de către Tatăl, „De El să ascultati”, este o trimitere directă la Deut.18,15. Ideea este exprimată si mai clar în Faptele Apostolilor unde, în cuvântarea Sf. Petru din porticul lui Solomon si în cea a Sf.^atefan, se citează acelasi pasaj scripturistic¹². Acestea înseamnă că, în calitatea Sa de profet eshatologic, Iisus este agentul revelatiei ultime, Lui I se datorează ascultare desăvârșită, si lucrarea Lui inaugurează mântuirea eshatologică.

În convorbirea lor cu Domnul Înviat de pe drumul către Emaus cei doi ucenici spun că Iisus a fost un „prooroc puternic în faptă si în cuvânt” (Lc.24,19), arătând astfel cele două coordonate pe care s-a desfășurat misiunea Sa. Faptele si cuvintele Sale sunt mijloacele prin care El a dăruit oamenilor mântuirea.

II. Misiunea lui Iisus

A devenit axiomatic, în studiile lucanice, faptul că predica lui Iisus în Nazaret (Lc.4,16-30) are o valoare programatică pentru misiunea Sa asa cum este ea prezentată în Evanghelia a treia¹³. Importanta ei

¹¹ Această preocupare a Sf. Luca de a preciza pozitia de superioritate a lui Iisus față de Ioan nu este surprinzătoare având în vedere situatia din Faptele Apostolilor. Din F.Ap. 13,24-25; 18,25; 19,1-4 se vede că influenta lui Ioan Botezătorul a depășit cu mult limitele împrejurimilor râului Iordan, unde a activat acesta, ajungând până Asia Mică si Ahaia.

¹² Joseph A. Fitzmyer, **The Gospel According to Luke (I-IX)**, The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1981, p.213-215.

¹³ vezi Christopher J. Schreck, **The Nazareth Pericope: Luke 4,16-30 in Recent Study**, în **L'Evangile de Luc - The Gospel of Luke**, ed. F. Neiryneck, BETL 32, Leuven University Press, 1989, p.399-471.

este sugerată de o serie de factori. În primul rând, spre deosebire de ceilalți doi evangheliști sinoptici (Mat.13, 53-58; Mc.6, 1-6), Sf. Luca a plasat propovăduirea lui Iisus în Nazaret nu în mijlocul misiunii galileene, ci la începutul acesteia. După îndelungi anticipări și pregătiri (1,5-4,13), evanghelistul începe prezentarea lucrării publice a lui Iisus prin acest episod. În al doilea rând, deși se arată că era un obicei pentru Iisus a învăța poporul în sinagogă sâmbăta (Lc.4, 15, 16, 31-37, 44; 6,6; 13, 10-17), nicăieri nu mai este redat conținutul acestor cuvântări. Prin urmare această pericopă este tipică pentru predica lui Iisus în sinagogă. În al treilea rând, în cuprinsul celor două lucrări lucanice se fac trimiteri la acest episod ca fiind paradigmatic pentru înțelegerea vocației lui Iisus (Lc.7, 18,23; F.Ap.10, 38).

Pentru înțelegerea acestei pericope trebuie să observăm că fragmentul Is.61, 1-2 la care se face referire nu este nu este citat în mod fidel ci este deja interpretat. Putem spune acest lucru, pe de o parte, pentru că fragmentul este inclus de Luca într-un context narativ diferit de cel original, iar, pe de altă parte, pentru că el nu este preluat cuvânt cu cuvânt. Evanghelistul a omis din versiunea LXX o parte importantă: „ziua răzbunării Domnului” (Is.61, 2b), și a adăugat o bucată din Is.58, 6: „sloboziti pe cei apăsați”¹⁴. Rezultatul este suprimarea completă a temei judecătii și accentuarea temei slobozirii¹⁵.

1) Slobozirea

Acest accent pe slobozire alături de vestirea „anului plăcut Domnului” fundamentează pericopa studiată nu doar pe Is.58,6; 61,1-2 ci și pe legislația anului jubileu din Lev. 25¹⁶. În Lev. 25,10 se arată că

¹⁴ Pentru modul în care Luca a alterat textul proorocului Isaia vezi Darrell L. Bock, **Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology**, JSNTTS 12, Sheffield: JSOT, 1987, p.105-111.

¹⁵ Ponderea acestei teme se observă mai ușor pe textul grecesc, unde cuvântul corespunzător ἀφεσιὸ (slobozire, usurare, iertare) apare de două ori.

¹⁶ J. Green, **The Theology of the Gospel of Luke**, p.78

anul jubileu este un „an de slobozenie”. Jubileul trebuia să amintească evreilor că Dumnezeu era adevăratul stăpân al pământului și că domnia Sa presupune slobozirea din robia oamenilor. Ca urmare, în fiecare al cincizecelea an, terenurile trebuiau returnate posesorilor originali, datoriile trebuiau anulate, iar acei evrei care, pentru a-și achita datoriile, se vânduseră robi își redobândeau libertatea. Deși nu există dovezi materiale ale aplicării concrete a acestor reguli, ele nu au fost nicidecum uitate de Israel. Is.58,6; 61,1-2 alături de unele documente qumranite (11 QMelch) atestă faptul că Lev.25 căpătase o interpretare eshatologică, prin asemănarea epocii mântuirii cu un jubileu eshatologic¹⁷. Luca, deci, prezintă predica inaugurală din Nazaret ca o anunțare a începutului jubileului eshatologic, echivalent cu epoca mântuirii sau cu Împărăția lui Dumnezeu.

În naratiunea lucanică termenul „slobozire” (ἀφεσιὸ) este folosit în două direcții. Pe de o parte, slobozire înseamnă iertare (lit. „slobozire de păcate”)¹⁸. Iar, pe de altă parte, slobozirea realizată de Iisus anulează legăturile pe care Satana le-a pus asupra oamenilor¹⁹.

a) Iertarea păcatelor

Unul dintre efectele cele mai remarcabile ale lucrării lui Iisus este iertarea păcatelor. Pilda celor doi datornici (Lc.7,41-43) și cea a fiului pierdut (Lc.15,11,32) arată clar că iertarea păcatelor este un element central al Evangheliei. Autoritatea lui Iisus de a oferi iertarea păcatelor este exprimată în mod explicit în Lc.5,18-26 ; 7,36-50; 24,47. Dar referirile metaforice la această chestiune sunt mult mai numeroase; exprimată în limbaj figurativ tema iertării este permanent prezentă în cuvintele lui Iisus. Astfel, El vorbește despre un stăpân care iartă datoriile supusilor Săi (Lc.7,41-43), despre un păcătos a cărui rugăciune a fost auzită (Lc.18,14)²⁰, despre o oaie rătăcită și, apoi, găsită (Lc.15,5),

¹⁷ **Ibidem**

¹⁸ Cf. Lc.1,77; 3,3; 5,20-21; 23-24; 7,47-49; 11,4; 12,10; 17,3-4; 23,34; 24,47.

¹⁹ Cf. Lc.13, 10-17; F.Ap. 8, 22-23; 10,38.

²⁰ Pentru posibilitatea de a traduce verbul δὲκκουισθῆαι prin „a fi ascultat de Dumnezeu” vezi J. Jeremias, **The Central Message of the New Testament**, Fortress Press, Philadelphia, 1981, p.51-53.

despre un fiu risipitor care este reprimis în casa tatălui său (Lc. 15, 11-32). Mântuitorul îl înfățișează pe acel tată alergând în întâmpinarea fiului său, sărutându-l (15,20), îmbrăcându-l cu cea mai bună haină, cu inel și cu încălțăminte, care în Orient sunt semnele unui om liber (v.22), făcând un ospăț și veselindu-se pentru întoarcerea acestuia (v.25). Toate aceste pilde sunt imagini ale iertării și ale restabilirii comuniunii cu Dumnezeu.

Este foarte important faptul că iertarea nu este doar promisiune de Iisus, ci, împărtășită în mod concret de Acesta. Cel mai impresionant mod în care era ilustrat acest fapt îl constituia participarea Sa la mese comune alături de păcătoși. Iisus îi invita în casa Sa (Lc. 15, 2 *προσδεχομαι*- a primi cu ospitalitate) și stătea la masă cu ei. Acest obicei l-a atras din partea fariseilor și a cărturarilor cuvinte de dispreț: „Iată un om mândăcios și băutor de vin, prieten al vamesilor și al păcătoșilor!” (Lc. 7, 34). Nu trebuie să înțelegem din această caracterizare răuvoitoare că Iisus se așeza la masă doar alături de păcătoși; simplul fapt că El îi trata pe „păcătoși” la fel ca și pe cei „drepti” era inacceptabil pentru aceștia din urmă.

Pentru a înțelege ce semnificație avea părtășia lui Iisus cu păcătoșii la masă, trebuie să fim conștienți de faptul că în Orient, chiar și astăzi, a invita un om la masă însemna a-i face o onoare. Invitația la masă era o invitație la pace, încredere, frăție, iertare. Comuniunea la masă însemna comuniune de viață²¹. Mai mult, în Iudaism comuniunea la masă era comuniune în fața lui Dumnezeu. Faptul că toți comensii luau câte o bucată din aceleași pâine însemna că fiecare era părtaş la binecuvântarea pe care gazda o rostea asupra acelei pâini. Astfel, mesele lui Iisus cu vamesii și cu păcătoșii nu se consumau doar la nivel social, nu erau doar o expresie a calității Sale umane deosebite, a generozității și a simpatiei Sale față de cei marginalizați, ci aveau o semnificație mai adâncă. Acestea erau ilustrații ale misiunii și ale mesajului Său, erau

²¹ Pierre-Marie Galopin, art. *Masă*, în **Vocabular de Teologie biblică**, ed. X. Leon Dufour, Editura Arhiepiscopiei Romano-catolice de București, 2001, p.395.

anticipări ale banchetului mesianic în care comunitatea sfinților era deja constituită (fiii nuntii - Lc.5,34). Acceptarea păcătoșilor în această comunitate a mântuirii, realizată prin comuniunea la masă, este expresia cea mai intensă a iertării lui Dumnezeu prezentă aici și acum.

b) Biruinta asupra lui Satana

În Lc.13,32 Iisus rezumă astfel faptele Sale: „Iată, alung demoni și fac vindecări astăzi și mâine, iar a treia zi voi sfârși”. În F.Ap.10,38 Sf. Petru descrie în același fel activitatea lui Iisus: „a umblat făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul”. Acest al doilea citat reflectă foarte clar felul în care Sf. Luca apreciază minunile lui Iisus. Între acestea cea mai mare importantă este dată vindecărilor. Apoi, faptul că pentru Sf. Luca boala este o expresie a prezentei puterilor răului încadrează vindecările lui Iisus în contextul mai larg al conflictului cosmic dintre împărăția diavolului și Împărăția lui Dumnezeu. Astfel, vindecarea bolii este socotită ca o eliberare de legătura lui Satana (Lc.13, 16).

Acest mod de a privi lucrurile era foarte răspândit în lumea mediteraneană a timpului lui Luca, stăpânită de o teribilă frică de demoni. Bolile de orice fel, dar mai ales cele psihice cu episoade schizoide, erau puse pe seama acestora. Lipsa posibilităților de izolare și de îngrijire a acestor bolnavi făcea ca omul de rând să vină în contact cu astfel de cazuri mult mai des decât se întâmplă în zilele noastre²². Spectacolul tragic al crizelor întărea convingerea poporului că bolnavul era stăpânit

²² O pelerină creștină numită Paula, care a vizitat locurile sfinte în anul 385 d.Hr., povesteste că, la mormintele profetilor Elisei, Avdie și Ioan Botezătorul, aflate în Samaria, putea fi văzută o multime de persoane cu tulburări psihice: „...demoni care tipau în fața mormintelor sfinților, bărbați care urlau ca lupii, lătrau ca câinii, răgeau ca leii, sâșiau ca serpii și mugeau ca taurii. Acestia își răsuceau capetele și se lăsau pe spate până atingeau pământul”. Fer. Ieronim, **Ep. 108,13**, în Jerome, **Letters and Select Works**, Nicene and Post Nicene Fathers, Second Series, Hendrickson Publishers, Peabody (Massachusetts), Second Printing, 1995, p.201.

de o putere străină. De aceea, vindecarea unui astfel de bolnav era socotită o biruință asupra demonului care îl stăpânea. În această privință Evangheliile reflectă cu fidelitate concepțiile Orientului antic. Totuși, într-un anumit aspect, acestea aduc o schimbare. În iudaism demonii erau priviti mai ales ca fiinte individuale; acest lucru rezultă din sirul foarte lung de nume sub care erau cunoscuti. Iisus, însă, subliniază legătura dintre demoni și Satana. El face acest lucru printr-o serie de imagini: Satana apare în fruntea unei ierarhii (Lc. 10, 19: serpi, scorpii, puterea vrăjmasului), sau drept conducător al unei împărății (Lc. 11, 18); demonii sunt soldații săi (Lc. 8, 30). Iisus, deci, nu are o viziune atomistică asupra lumii răului, ci o privește ca pe o unitate. Răul nu este, atunci, ceva izolat sau întâmplător ci acționează într-o ofensivă organizată. În spatele diferitelor sale manifestări stă o *εχθροδ*, vrăjmasul, cel care corupe creația.

Iisus vine cu puterea lui Dumnezeu în această lume înrobite de Satana, nu doar pentru a-^ai arăta compasiunea față de cei asupriti de acesta, ci pentru a lua parte activ la lupta împotriva răului. Exorcismele Sale sunt descrise ca niste bătălii sau sunt comparate cu jefuirea dusmanului după înfrângerea lui. Lc. 11, 21-22 exprimă clar acest lucru: „Când cel tare și înarmat păzeste casa, avutiile lui sunt în pace. Dar când unul mai tare decât el vine asupra lui și îl înfrânge, îi ia toate armele în care nădăjduise, iar prada ridicată de la el o împarte”. Aici ideea este mult mai bine conturată decât în locurile paralele (Mc. 3, 27; Mat. 12, 29). În Luca „cel tare” nu este doar gazda unei case ci este stăpânul unei cetăți înarmate și bine păzite; fortăreața lui este cucerită de inamicii săi care îl deposedează de arme (ca pe un adversar căzut la pământ); averea lui este împărțită ca pradă de război. În Lc. 13, 16, folosind o altă metaforă, se arată că prin vindecările Sale Iisus deslega legăturile lui Satana.

Aceste victorii asupra puterilor răului nu sunt doar simple incursiuni în împărăția lui Satana. Ele semnifică venirea erei mântuirii și începutul anihilării lui Satana. Aceasta se vede din Lc. 11, 20: „Iar dacă Eu, cu degetul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi Împărăția lui Dumnezeu”. Fiecare prilej în care Iisus scoate un duh necurat este o

anticipare a momentului în care Satana va fi nimicit definitiv, o pregustare a eshatonului.

Exorcismele pe care le fac ucenicii delegati de Domnul Iisus sunt interpretate în aceiasi termeni. Ei sunt trimisi să vestească apropierea Împărăției lui Dumnezeu si, primind putere asupra tuturor duhurilor, să vindece bolile oamenilor (Lc.9,1). Puterea asupra duhurilor este o temă recurentă în cuvântărilor lui Iisus de trimitere a ucenicilor la propovăduire si poate fi considerată o trăsătură specifică a acestora (Mc.6,7; Mat.10,7; Lc.10,19). Motivul pentru care Iisus acordă atâta importantă autorității pe care ucenicii Săi o exercită asupra duhurilor se dezvăluie în strigătul de bucurie cu care El salută raportul ucenicilor că demonii li s-au supus în numele Său: „Am văzut pe Satana ca un fulger căzând din cer” (Lc.10,18). Aici „a cădea (πιπτειν) are valoare pasivă si înseamnă „a fi aruncat”²³. Aruncarea lui Satana din cer presupune o bătălie anterioară, ca si aceea descrisă în Apoc.12,7-9. Înseamnă că strigătul vizionar al lui Iisus anticipează criza finală si, deasemenea, că El vede si în exorcismele ucenicilor Săi începutul biruintei finale asupra diavolului.

2) Tainele Împărăției lui Dumnezeu

Revenirea Duhului lui Dumnezeu se face simțită nu doar în faptele lui Iisus, ci si în propovăduirea Sa, asupra căreia ne vom apleca în continuare. Punctul de plecare este observatia că în centrul vestirii Mântuitorului Iisus Hristos a fost Împărăția lui Dumnezeu. Toate cele trei Evanghelii sinoptice concentrează mesajul Său în acest concept: Marcu în versetul-rezumat Mc.1,15, iar Matei si Luca în expresiile „a propovădui Evanghelia Împărăției” (Mat.4,23; 9,35) sau „a binevesti Împărăția lui Dumnezeu” (Lc.4,43; 8,1; cf. 9,2,60). Importanta temei Împărăției în aceste scrieri se desprinde cu claritate din frecventa mare de aparitie aici, comparativ cu celelalte documente ale Noului Testa-

²³ Jeremias, **Theology**, p.95

ment, a sintagmei βασιλεια του θεου²⁴. Desi nu este explicată niciodată de către Evanghelisti, se subînțelege că expresia reflectă imaginea veterotestamentară a lui Yahweh ca rege (1 Sam. 12, 12; Isa. 6, 5; 33, 22; 43, 15; Ier. 8, 19; Mih. 2, 13; tef. 3, 15; Zah. 14, 9, 16, etc). Însă domnia lui Dumnezeu este diferită de orice alt fel de autoritate pământescă sau cerească. Trăsătura ei dominantă este faptul că realizează idealul monarhic, din totdeauna dorit dar niciodată actualizat în regii istorici. Regele ideal, în concepția antică orientală, nu era un stăpân discreționar, ci, era un protector al celor neajutorati și slabi, al săracilor, văduvelor și orfanilor.

Un alt fapt important este perspectiva temporală din care era privită Împărăția lui Dumnezeu în iudaism. După modelul celor doi eoni, prezent și viitor, se vorbea despre o Împărăție prezentă și despre una viitoare²⁵. Împărăția prezentă este Israel. Desi Dumnezeu este Creatorul întregii lumi și al tuturor popoarelor, neamurile L-au părăsit. Când le-a oferit iarăși Împărăția Sa, pe muntele Sion, doar Israel I s-a supus, și de atunci El este regele lui Israel. Deci această Împărăție prezentă s-a întemeiat odată cu proclamarea vocii divine în Lege, iar recunoașterea autorității lui Dumnezeu se face prin supunerea voită față de exigențele acesteia. Evreul care recită *"ema Israel*, confesiunea de credință într-un singur Dumnezeu, proclamă domnia lui Dumnezeu peste Israel; păgânul care se converteste la iudaism Îl va recunoaște pe Dumnezeu drept rege al său. Dar, în veacul de acum, domnia lui Dumnezeu este limitată și ascunsă, deoarece Israel este în robia neamurilor care Îl resping pe Dumnezeu. Stăpânirea lui Dumnezeu și stăpânirea neamurilor asupra

²⁴ Expresia „Împărăția lui Dumnezeu” apare în Evanghelia a patra de două ori (In. 3, 3, 5), în epistolele pauline de cinci ori (Rom. 14, 17; 1 Cor. 4, 20; Ef. 5, 5; col. 4, 11; 2 Tes. 1, 5) și în Apocalipsă o dată (12, 10), pe când în Evangheliile sinoptice de cincizeci de ori. Deasemenea, în pasajele enumerate mai sus referirile la Împărăție nu au caracter kerigmatic.

²⁵ Această distincție apare explicit pentru prima dată în cartea profetului Daniil. Astfel, în 4, 34 se vorbește despre o Împărăție prezentă, iar în 2, 44 despre una viitoare.

lui Israel sunt într-o opoziție ireductibilă. Dar va veni vremea când această disonanță va dispărea, Israel va fi liber, Împărăția lui Dumnezeu se va arăta în toată slava ei și *toată lumea* Îl va recunoaște pe Dumnezeu ca rege. Atunci se va instaura Împărăția viitoare. Pe scurt, iudaismul Îl mărturisea pe Dumnezeu drept rege. În prezent domnia Lui este limitată doar la Israel, dar la sfârșitul veacului ea se va extinde peste toate neamurile²⁶.

Mântuitorul Iisus Hristos, atunci când vesteste Împărăția lui Dumnezeu, are în vedere mai ales aspectul ei eshatologic. Acest lucru rezultă din a doua cerere a Rugăciunii domnesti, „vie Împărăția Ta” (Lc. 11,2), inspirată, se pare, din Cadis²⁷. Aceeași concluzie se poate trage și din Lc. 9,27: „Sunt unii dintre cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu”. Același fel de a privi Împărăția rezultă și din metaforele asociate banchetului mesianic care este descris ca un ospăț pregătit în Împărăția lui Dumnezeu (Lc. 13,29). Pe aceeași linie se înscriu și afirmațiile despre apropierea Împărăției (Lc. 19,9,11). Se poate observa faptul că nicăieri Mântuitorul nu vorbește despre domnia lui Dumnezeu, în prezent, peste Israel. Βασιλει,α este înțeleasă peste tot în termeni eshatologici; ea aduce timpul mântuirii, înnoirea lumii și restabilirea comuniunii dintre Dumnezeu și om. Rădăcinile acestor învățături se găsesc în cartea profetului Daniil, unde în 2,44 se arată că „Dumnezeul cerului va ridica un regat vesnic” iar în 7,27 se spune că „regatul și stăpânirea și mărirea regilor se vor da poporului sfintilor Celui Preaînalt” (cf. Lc. 13,32: „Nu te teme, turmă mică, că Tatăl vostru binevoieste să vă dea Împărăția”).

În privința expresiei „Împărăția lui Dumnezeu” se mai poate face o precizare. În iudaism se foloseau multe perifraze pentru numele divin, detectabile și în exprimările Mântuitorului. Termenul „împărăție”

²⁶ Jeremias, **Theology**, p.99-100.

²⁷ Cadis-ul este rugăciunea de încheiere a liturghiei sinagogale cu care Mântuitorul era familiarizat din copilărie. Ea are un caracter eshatologic prin faptul că cere arătarea lui Dumnezeu ca Domn.

(*malkuta*) era un substitut pentru Dumnezeu ca Împărat. Deci, când Iisus anunța că „s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu” este posibil ca poporul să fi înțeles „Dumnezeu este aproape”, iar Lc.11,20 („iată a ajuns la voi Împărăția lui Dumnezeu”) poate fi înțeles „a ajuns la voi Dumnezeu”²⁸.

Pe lângă aceste puternice nuante eshatologice în care este prezentată Împărăția în propovăduirea lui Iisus, se mai poate observa o particularitate importantă; și anume faptul că venirea Împărăției înseamnă începutul îndreptării lumii. Lc.7,22 ilustrează bine această afirmație: „Orbi văd, schiopii umblă, leprosi se curătesc, surzii aud, mortii înviază și săracilor li se binevestește”. Aceste cuvinte nu trebuiesc înțelese doar ca o simplă enumerare a minunilor săvârșite de Mântuitorul. Pentru putea sesiza adevărata lor greutate trebuie să pornim de la observația că Lc.7,22 este o combinație de citate vechitamentare (Is. 35,5; 29,18; 61,1). Imaginile folosite (orbi care văd, surzi care aud, schiopi care umblă etc.) simbolizau în Orientul antic lumea curățită de rău, restabilită în starea paradisiacă. Aceste imagini devin și mai sugestive dacă sunt puse alături de așa-numita listă tanaitică: „Patru oameni se aseamănă cu mortii: schiopul, orbul, leprosul și orfanul”. În gândirea acelor vremuri situația celor patru categorii nu se putea numi viață, ci, mai degrabă, moarte. Cuvintele Mântuitorului anunță, atunci, învierea celor care erau socotiți morți, ridicarea celor care zăceau în adâncul disperării, vindecarea lumii de rănile ei cele mai dureroase. Se poate observa că leprosi și mortii din lista lui Luca nu apar în cele trei fragmente din Isaia. Prin menționarea acestora Mântuitorul ar vrea să arate că împlinirea făgăduintelor depășește așteptările, că bogăția darului este foarte mare. Ori, belsugul este un semn tipic al epocii mesianice.

²⁸ I. H. Marshall, *Jesus the Saviour- Studies in New Testament Theology*, SPCK, 1990, p.214-216.

Împărăția pentru săraci

Împărăția vestită de Iisus mai are o particularitate care tine de cei care urmau să o primească. Rugăciunea Domnească asociază Împărăția cu calitatea lui Dumnezeu de „Tată” („Împăratul este un Tată”²⁹). De aici se înțelege că Împărăția are menirea de a întemeia o „familie” pentru Tatăl. Întrebarea este: Cine este chemat să facă parte din această „familie”? Referindu-ne tot la Lc.7,22 observăm că în sirul semnelor care descriu epoca mântuirii, pe ultima pozitie (cea care poartă accentul) stă anuntul „săracilor li se binevesteste”. Că aici este centrul de greutate al cuvintelor Mântuitorului se poate înțelege și din versetul următor: „Fericit este acela care nu se va sminti întru Mine” (Lc.7,23). Desigur că nimeni nu se smintea în faptul că bolnavii își recăpătau sănătatea. Ceea ce îi deranja pe multi, după cum am mai arătat, erau relațiile lui Iisus cu „săracii”. Prin faptul că Mântuitorul îi declară „fericiti” pe cei care nu vedeau în aceste relații o ofensă, El subliniază importanța binevestirii către săraci. Același lucru se desprinde și din prima fericire lucanică, cu un puternic accent eshatologic: „Fericiti cei săraci, că a voastră este Împărăția lui Dumnezeu”.

Cine sunt „săracii”? Ce înseamnă „a binevesti săracilor”? Răspunsurile la aceste întrebări sunt importante pentru că ele dezvăluie înțelegerea pe care Mântuitorul o avea asupra vocației Sale. Nu trebuie să căutăm în text criteriile moderne de apreciere a sărăciei care iau în considerare date de natură strict economică. Se pare că în lumea Sfântului Luca sărăcia se definea pe coordonate diferite.

În Palestina antică poziția unei persoane în societatea civilă sau religioasă se evalua din două perspective. Pe de o parte era factorul ereditar care dădea măsura posesiunii asupra lumii exterioare. Nimeni nu putea să determine acest element care ținea de rațiuni oarecum autonome ca mostenirea de familie, sexul, sau alte calități de natură genetică. De cealaltă parte era performanța care permitea dobândirea

²⁹ *Ibidem*, p.234.

unei pozitii ca o consecință a realizărilor personale, cum ar fi educatia sau conformitatea cu anumite standarde morale. În sfera religioasă elementul ereditar cântarea mai greu. Pentru preotie, mai ales, acesta era determinant (cf. Lev.21,16-24). În primul rând, preot nu putea să fie decât cel născut într-o familie preotească. În al doilea rând, numeroase defecte genetice îngreădeau accesul la preotie: „Tot omul cu meteahnă pe trup să nu se apropie: nici orb, nici schiop, nici ciung, nici cel cu piciorul rupt sau mâna ruptă, nici ghebos, nici cu vreun mădular uscat, nici cel cu albeată pe ochi, nici chelul, nici chelosul, nici cel cu părțile bărbătești vătămăte” (Lev.21,18-20). În mod similar, calitatea de membru într-o comunitate religioasă laică, cum a fost cea de la Marea Moartă, desi pretindea o performanță serioasă, avea determinări ereditare foarte precise. În primul rând era necesară descendenta israelită. Apoi, după Regula Congregatiei, un membru putea fi exclus din adunarea generală ca urmare a unor defecte genetice sau dobândite (1Qsa 2,5-7): invaliditate a mâinilor sau picioarelor, orbire, surzenie, mutenie. Deci factorii ereditari, ca cei enumerati mai sus, care nu puteau fi schimbati, predeterminau (in)accesibilitatea unei persoane în diferitele comunități religioase³⁰.

Luca prezintă liste similare, dar cu un scop total diferit. Pe când textele preotesti si cele qumranite îi indică pe cei care din cauza deficientelor lor nu puteau fi admisi sau urma să fie excluși, textele lucanice îi prezintă tocmai pe cei care, având acele deficiente, urmau să fie primiti în Împărăția lui Dumnezeu. Din cele zece aparitii ale cuvântului *πτωχὸς* (sărac) în Evanghelia a treia, sapte sunt incluse în liste de această natură:

4,18:	<i>sāraci</i> ,	zdrobiti cu inima, robi, orbi,	apăsati
6,20-22:	<i>sāraci</i> ,	flămânzi,	cei ce plâng, prigoniti
7,22:	orbi,	schiopi,	leprosi, surzi, morti, <i>sāraci</i>
14,13:	<i>sāraci</i> ,	neputinciosi,	schiopi
14,21:	<i>sāraci</i> ,	neputinciosi,	orbi, schiopi
16,20-22:	<i>sārac</i> ,	plin de bube,	flămând

³⁰ Joel Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, p.79-80.

Această acumulare de adjective atrage atenția asupra faptului că aceia care, în mod obișnuit erau neglijati sau îndepărtați din comunitate, erau acum acceptați (vezi Lc. 14,12-14; 15-24; 16,19-31). În fiecare caz „sărac” stă în capul listei, cu excepția v.7,22 unde apare pe ultima poziție, cea care poartă accentul. Putem spune, astfel, că în calificativul „sărac” se cuprind celelalte adjective din liste, sau, că celelalte îl explică pe acesta. Se pare, atunci, că Luca este preocupat de o categorie de oameni caracterizați în mod global prin poziția lor de excluși, de marginalizați. Această concluzie este sprijinită indirect și de modul în care este utilizat vocabularul bogăției de către Luca. În Lc. 1,51-53 cei mândri și tari sunt puși în contrast cu cei smeriți, iar cei bogați cu cei săraci (adică, bogat = trufas și tare, iar sărac = smerit). În Lc. 12,16-21; 16,19-3 bogatii, în ciuda resurselor lor deosebite, nu sunt capabili să facă ceva pentru cei aflați în situații disperate. În Lc. 14,12 „vecinii bogati” sunt incluși în cercul intim al gazdei, alături de prieteni, frați și rude. Deci, pentru Luca, cuvântul „bogat”, ca și „sărac”, nu este un termen strict economic; el mai sugerează putere, privilegii, asimilare socială și religioasă.

În lumina celor stabilite mai sus, „a binevesti săracilor” înseamnă răsturnarea criteriilor de evaluare a accesului la mântuire. Spre deosebire de lumea iudaică a Evangheliei Sfântului Luca, intrarea în cercul ucenicilor lui Iisus nu este determinată de ereditate, de puterea financiară, de sex, de puritatea rituală, de rezidența la sat sau la oras etc. Mesajul lui Iisus anulează vechile criterii de admisibilitate. Oricine poate primi harul lui Dumnezeu; oricine poate fi ucenic al lui Iisus; oricine este binevenit.

Aceste lucruri sunt foarte bine ilustrate în două episoade: chemarea lui Levi (Lc. 5,27-32) și convertirea lui Zahau (Lc. 19,1-10). Cele două pericole au mai multe elemente comune: (i) ambele descriu întâlnirea dintre Iisus și un vames; (ii) ambele evidentiază starea joasă a vamesilor care sunt numiți „păcătoși” (5,30; 19,7); (iii) ambele exemplifică modul în care se poate intra în cercul ucenicilor lui Hristos: Levi, lăsând totul

pentru a-L urma pe Iisus si oferind un ospăt în cinstea Lui; Zaheu, restituind împătrit ceea ce luase pe nedrept si dând jumătate din averea sa săracilor; (iv) ambele se încheie printr-o afirmatie a lui Iisus care revelează natura misiunii Sale: „N-am venit să chem pe cei drepti, ci pe cei păcătosi, la pocăintă” (5,32); si „Fiul Omului a venit să caute si mântuiască pe cel pierdut”(19,10). În cele două istorisiri Mântuitorul are de-a face cu doi „păcătosi”. În contextul acelor vremi „păcătosul” era o persoană a cărei purtare devia de la normele unei comunități care se definea prin raportarea la o anumită conduită. Deci termenul „păcătos” face parte din vocabularul comunității; păcătosul este o persoană exclusă din comunitate³¹. Vestea bună pentru păcătosi constă în posibilitatea oferită lor de Iisus de a intra în comunitatea eshatologică a mântuirii.

În paralel cu acceptarea celor marginalizati în rândul ucenicilor Săi, Mântuitorul atrage atentia „dreptilor” (οι δίκαιοι) asupra distantei care îi separă de Dumnezeu. Ei, de fapt, sunt mai departe de Dumnezeu decât păcătosi pentru că au păreri bune despre ei însisi si se bizuie pe propria lor pietate (Lc. 18, 9-14); pentru că nu vor să răspundă invitatiei lui Dumnezeu (Lc. 14, 16-24); pentru că Îl resping pe Fiul lui Dumnezeu (Lc. 20,9-18); pentru că sunt ofensati de primirea păcătosilor în Împărătie (Lc. 15,25-32); pentru că nu înțeleg iubirea si iertarea lui Dumnezeu (Lc. 7,40-47). Din perspectiva lui Iisus nimic nu separă mai mult omul de Dumnezeu decât religiozitatea autosuficientă. Aprecierile Mântuitorului față de acesti „drepti” sunt foarte dure: „Vai vouă bogatilor... Vai vouă celor ce sunteti sătui acum... Vai vouă celor ce astăzi râdeti... Vai vouă când toti oamenii vă vor vorbi de bine” (Lc. 7,24-25); „Nici unul din bărbatii aceia care au fost chemati nu vor gusta din cina Mea” (Lc. 14,24); „(Stăpânul) va veni si va pierde pe lucrătorii aceia iar via o va da altora” (Lc. 20,16).

³¹ James D. G. Dunn, **Pharisees, Sinners and Jesus, în The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee**, ed. J. Neusner et. al., Philadelphia: Fortress, 1988, p.275-280.

Din cele arătate până aici despre antiteza dintre bogati și săraci (echivalentă cu cea dintre drepti și păcătoși) se desprinde o idee care străbate toată Evanghelia lui Luca și care este sintetizată în loghionul „Iată, sunt unii de pe urmă care vor fi întâi și sunt alții întâi care vor fi pe urmă” (Lc. 13.30). Este vorba despre mântuire văzută ca inversare a pozițiilor. Într-o varietate de exprimări, acest leit motiv apare mereu în Evanghelie. Vom trece în revistă trei exemple sugestive. În Lc. 7,36-50 suntem puși în fața unei răsturnări surprinzătoare a așteptărilor obisnuite. Simon, un fariseu preocupat de curăția rituală cerută la masă, L-a invitat pe Iisus la cină. O femeie păcătoasă, aflând că Iisus este un „prieten al păcătoșilor” (7,34), se strecoară înăuntru pentru a-și exprima atasamentul față de Acesta. Simon, gazda, ar fi trebuit să-L trateze pe Iisus cu actele tradiționale ale ospitalității, dar n-a făcut-o. Femeia, de la care nu se așteptau aceste lucruri, le-a săvârșit (7,44-46). În final ea, și nu el, primește iertarea, mântuirea, pacea (7,47-50). Al doilea exemplu este cel al bogatului nemilostiv și al săracului Lazăr (16,19-31), doi oameni de condiții sociale radical diferite, ale căror destine se împleteau în mod tainic. Bogatul moare și este îngropat. Lazăr moare și el, dar neavând parte de o ceremonie funebră este rusinat chiar și la moarte. În lumea de dincolo, cei doi, care în viață fuseseră separați de poarta bogatului, sunt acum separați de o prăpastie adâncă. Locurile, însă, sunt inversate: Lazăr se odihnește în sânul lui Avraam, iar bogatul se chinuiește în iad. Avraam îi explică bogatului: „Fiule, adu-ti aminte că ai primit cele bune ale tale în viața ta, și Lazăr, asemenea, pe cele rele; iar acum aici el se mângâie, iar tu te chinuiești” (16,25). Iar a treia ilustrare este dată de pilda vamesului și a fariseului (18, 9-14). Cei doi s-au suit la templu să se roage, dar de pe poziții total diferite. Unul se încrede în faptele lui, iar celălalt se simte apăsător de păcate. Iisus remarcă că doar vamesul s-a îndreptat, pentru că „oricine se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smereste pe sine se va înălța” (18,14)³². Se cere precizat

³² Cf. John O. York, **The Last Shall Be First: The Rethoric of Reversal in Luke**, JSNTSS 46, Sheffield: JSOT, 1991.

faptul că ideea răsturnării situațiilor prezentă în materialul lucanic nu înseamnă excluderea de la mântuire a vreunei categorii sociale sau religioase. Pe de o parte, pentru Sf. Luca, „astăzi” este ziua mântuirii universale oferită tuturor; inversarea locurilor va avea loc în viitorul eshatologic. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm faptul că „bogăția” și „dreptatea” osândite de Luca reprezintă autosuficienta, încrederea în sine, autonomia față de Dumnezeu, nepăsarea față de semenul aflat în suferință³³.

III. Patimile lui Iisus

Cercetătorii teologiei Sf. Luca au atras de mai multe ori atenția asupra unei particularități a soteriologiei sale. Este vorba despre modul în care evanghelistul privește moartea lui Iisus. În Evanghelia a doua se afirmă clar rolul soteriologic al morții lui Iisus: „Fiindcă Fiul Omului n-a venit să-I se slujească, ci ca să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți” (Mc.10,45). Aceleași cuvinte apar identic în Mat.20,28. În mod asemănător, efectul răscumpărător al Crucii lui Iisus Hristos este afirmat foarte clar în epistolele pauline; „Hristos a murit pentru noi (sau pentru păcatele noastre)” este o afirmație capitală în teologia Apostolului (cf. Rom.5,6,8; 14,9; 1Cor.8,11; 15,3; 2Cor.5,14-15; Gal.2,21; 1Tes.5,10). Faptul că Sf. Luca nu a preluat din Evanghelia lui Marcu, pe care a folosit-o, versetul de mai sus și că nu folosește pentru interpretarea morții lui Iisus expresiile pauline, pe care se presupune că le cunostea, i-a făcut pe unii teologi să afirme că din scrierile lucanice lipsește *theologia crucis*, adică, pentru Luca, patimile și moartea lui Iisus ar fi lipsite de semnificație teologică³⁴. Dezbaterile numeroase

³³I. H. Marshall, **Luke: Historian and Theologian**, Exeter, The Paternoster Press, 1970, p.140-144.

³⁴Printre cei ce susțin această idee se numără: H. Conzelmann, **The Theology of St. Luke**, New York, Harper& Row, Publishers, 1960, p.153, 201; H.J. Cadbury, **The Making of Luke-Acts**, New York: The MacMillan Company, 1927, p.280; C.H. Dodd, **The Apostolic Preaching and its Developments**, New York, Harper& Row, Publishers, 1964, p.25; V.Taylor, **The Passion Narrative of St.**

produse pe această temă, care au adus multe opinii diferite de cea tradițională care afirmă efectul răscumpărător al morții lui Iisus, fac necesar ca orice expunere asupra lui Iisus ca Mântuitor în Evanghelia după Luca să abordeze problema morții Sale.

În cele urmează ne vom situa pe poziția tradițională, încercând să punctăm argumentele care o susțin.

Putem să observăm de la început că în spatele acestor controverse stau așteptările (inconstiente poate) ale unor teologi de a găsi la Sf. Luca ideile Apostolului Pavel. Este, însă, eronată folosirea teologiei pauline ca pat al lui Procust pentru gândirea lucanică³⁵. Nu trebuie să i se refuze lui Luca dreptul la originalitate, la folosirea unor accente și expresii proprii. În operele lucanice nu apare expresia preferată de Sf. Pavel „crucea lui Hristos”, însă se vorbește despre Hristos „spânzurat pe lemn” (F.Ap.5,30; 10,39; 13,29)- expresie inspirată din Deut.21,22 și care sugerează aspectul substitutiv al morții Mântuitorului. Apoi, accentul mai mare pus de Sf. Luca pe starea de preamărire a Domnului ca temei al mântuirii nu este ceva neobisnuit în Biserica primară și nu lipsește moartea Acestuia de semnificație soteriologică. Atât moartea cât și Învierea și Înălțarea Domnului sunt fundamente ale mântuirii. Sf. Pavel vorbește, în această privință, mai mult despre moartea Domnului, dar nu lipsesc din scrierile sale nici referirile la Învierea și la Înălțarea Sa. Astfel în Rom. 4, 24 se arată că obiectul credinței este „Cel ce L-

Luke, ed. by Owen E. Evans, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p.137. După apariția sintezei lui Conzelmann, considerată astăzi inadecvată în multe puncte, au fost încercate numeroase explicații ale rolului morții lui Iisus în operele lucanice. În acestea se regăsesc mai multe idei comune: 1) toate observă accentul lucanic pe *necesitatea* morții lui Iisus; 2) toate remarcă faptul că Sf. Luca se concentrează mai mult asupra Domnului Înălțat și Preamărit; 3) toate sesizează amestecul de motive prezent în nartiunea lucanică: dreptate, inocență, trădare, eroare, martiriu etc. Deosebiriile dintre modelele propuse vin, în cea mai mare măsură, din ponderea diferită pe care fiecare autor o dă acestor motive.

³⁵ W.G. Kummel, **Current Theological Accusations against Luke**, Andover Newton Quarterly 16 (1975), 141f.

a înviat din morti pe Iisus, Domnul nostru”. În Rom. 10,9-13 se vorbește despre îndreptare și mântuire în lumina credinței că Iisus, înviat din morti de către Dumnezeu, este Domn. În 1 Tim. 3,16 se prezintă semnificația persoanei lui Iisus în termenii preînălțării și nu ai morții Sale. Exemplele pot continua³⁶.

Referindu-ne la Evangheliile sinoptice, se poate constata că toate, nu doar a treia, conțin puține explicații ale morții lui Iisus. În Marcu se fac referiri explicite la aspectul de răscumpărare al morții Mântuitorului doar în Mc.10,45; 14,22-25. În Matei, pe lângă Mat. 20,28 (par. Mc.10,45), mai este doar Mat. 26,28 unde se arată că sângele lui Hristos se varsă „pentru iertarea păcatelor”. Deci nu se poate spune că Sf. Luca iese în evidență prin tăcerea sa asupra acestei chestiuni³⁷. Omiterea de către Sf. Luca a versetului Mc.10,45, nu trebuie pusă pe seama faptului că nu s-ar potrivi în soteriologia sa, ci poate avea alte explicații, cum ar fi: 1) dorința autorului de a face o legătură directă între prezicerea patimilor și episodul următor al vindecării unui orb (cf. Lc.18, 31-34; 35-43); 2) dorința de a evita folosirea materialelor asemănătoare, chiar dacă acestea ar proveni din surse diferite; 3) predilecția Sfântului Luca pentru materialul nemarcan folosit în naratiunea călătoriei spre Ierusalim (Lc.9,51- 18,14)³⁸.

Faptul că pentru Sf. Luca moartea lui Iisus are putere răscumpărătoare se poate sustine pe următoarele considerente:

1) În lumea Evangheliilor era răspândită ideea că moartea, în general, are putere de răscumpărare. Chiar și moartea unui criminal avea această putere dacă era însoțită de pocăință. Pentru aceasta, înainte de executia sa, acesta cerea: „Fie ca moartea mea să fie răscumpărare

³⁶ Cf. Marshall, **Luke: Historian and Theologian**, p.174-175

³⁷ **Ibidem**, p.170-171

³⁸ W. J. Larkin Jr., **Luke's Use of the Old Testament as a Key to His Soteriology**, Journal of the Evangelical Theological Society 20 (1977), p.326. Pentru a-și sprijini explicația Larkin mai aduce exemple de intervenții editoriale ale lui Luca în materialul marcan.

(*kappara*) pentru toate păcatele mele”. Moartea oricărui israelit avea o putere de răscumpărare mai mare decât el rostea aceste cuvinte pe patul mortii. Moartea unui om drept avea o putere și mai mare; roadele suferinței sale nemeritate se răsfrângeau și asupra altora. Moartea pruncilor nevinovați răscumpăra păcatele părinților lor. Moartea marelui preot făcea ca ucigășii să poată părăsi cetățile de scăpare, pentru că aceasta răscumpăra păcatul lor. Cea mai mare putere de răscumpărare era atribuită morții eroilor credinței. Iudaismul considera că martiriul făcea ca mânia lui Dumnezeu asupra lui Israel să înceteze; martirul era un *αντιψυχον* (substitut), un *καθαρσιον* (mijloc de curățire), un *ιλαστηριον* (mijloc de răscumpărare) pentru Israel. „Să fie sângele meu spre curățirea lor! Ia viața mea în schimbul vieții lor!”, se ruga martirul Eleazar (4Mac.6,29)³⁹. Așa era privită moartea în vremea aceea. Este un lucru firesc ca, pe acest fundal, evanghelistii și Iisus Însuși să interpreteze moartea Sa în același registru al răscumpărării. De aceea, chiar dacă din Evanghelii ar lipsi orice interpretare a patimilor lui Iisus, acestea ar trebui socotite ca având putere de răscumpărare.

2) Sf. Luca accentuează mai mult decât ceilalți evangheliști necesitatea morții lui Iisus prin folosirea repetată a verbului impersonal *δει* (Lc.9,22; 17,25; 24,7). În Lc.13,33 se arată că Iisus trebuie să împărtășească soarta profetilor care au murit în Ierusalim. Pe de altă parte, patimile lui Iisus împlinesc Scripturile (Lc.9,31; 12,50; 22,37). Aceste exprimări arată că pentru Sf. Luca moartea lui Iisus este un element important în planul al lui Dumnezeu⁴⁰. Doctorul iubit subliniază mai mult decât ceilalți evangheliști sinoptici faptul că planul divin urmărește mântuirea oamenilor prin aceea că este singurul care folosește titlul de „Mântuitor” atât pentru Tatăl cât și pentru Fiul (Lc.1,47; 2,11). În condițiile

³⁹ Jeremias, *Theology*, p.288.

⁴⁰ Luca face mai multe referiri la existența unui asemenea plan: 7,30: „Fariseii și cărturarii au călcat voia (η βουλη,) lui Dumnezeu”; 22,22: „Fiul Omului merge precum a fost orânduit (κατα το ωρισμενον); 22,42: „Nu voia Mea, ci voia (το θελημα) Ta să se împlinească”. Vezi Fitzmyer, *op. cit.*, p.179-180.

în care moartea Mântuitorului este necesară pentru realizarea planului de mântuire, singura concluzie firească este că această moarte are o încărcătură soteriologică; ea nu poate fi doar rezultatul unei erori sau al unei conjuncturi de ordin politic.

3) Lucrurile sunt și mai clare în cuvintele Mântuitorului de interpretare a pâinii și a vinului la Cina cea de taină⁴¹ (Lc. 22, 19b-20)⁴². Aceste cuvinte înlocuiesc ceea ce, în mod obisnuit, spunea capul familiei (*paterfamilias*) la cina pascală: „Aceasta este pâinea durerii pe care părintii nostri au mâncat-o când au ieșit din Egipt. Iisus identifică pâinea cu Trupul Său, adică cu El Însuși. El adaugă că Trupul Său se dă „pentru voi” (v. 19). Despre paharul euharistic se arată în v. 20: „Acest pahar este Legea cea nouă întru Sângele Meu, care se varsă pentru voi”. Caracterul substitutiv (exprimat prin cuvintele „pentru voi”) și de jertfă (exprimat prin termenii sacrificiali „se dă” și „se varsă”) al morții lui Iisus este afirmat aici în mod explicit. Un studiu mai amănunțit al pericopei Lc.22,15-20 (și par.) în contextul ritualului pascal palestinian relevă faptul că Mântuitorul descrie moartea Sa în termenii pastelui exodului, care a avut caracter ispășitor. Sângele mieilor sacrificați în noaptea ieșirii lui Israel din Egipt a făcut ca evreii să fie cruțați de îngerul morții și ca legământul lui Dumnezeu cu Avraam să devină operativ. De aici se desprinde faptul că moartea lui Iisus este jertfa Pastelui eshatologic care inaugurează mântuirea finală și izbăvește poporul constituit pe temelia acestei jertfe de mânia lui Dumnezeu⁴³.

⁴¹ Prezentarea lucanică a Cinei este considerată „un paradis pentru specialiști și un cosmar pentru începători; aceasta ridică probleme pentru aproape toate secțiunile studiului Noului Testament și a dat naștere unei multimi de teorii contradictorii” (G. B. Caird, **Saint Luke**, Westminster Pelican Series, Philadelphia: The Westminster Press; 1963, p.237).

⁴² Până în anii '50 Lc.22,19b-20 a fost considerat un adaus mai târziu la textul original. În prezent, însă, autenticitatea acestor versete este aproape unanim acceptată. Pentru o prezentare a argumentelor în favoarea fiecărei opinii vezi G. Herrick, **The Atonement in Lucan Theology in Recent Discussion**, p.24-31

⁴³ Pentru detalii vezi J. Jeremias, **The Eucharistic Words of Jesus**, SCM Press Ltd., Bloomsbury Street, London, 1966, p.220-226.

4) Un alt argument în favoarea caracterului mântuitor al morții Mântuitorului se întemeiază pe Lc.22,37: („Căci vă spun că trebuie să se împlinească întru Mine Scriptura aceasta: ‘^ai cu cei fără de lege s-a socotit’, căci cele despre Mine au ajuns la sfârșit”). Prin acest citat din Is.53,12 Luca face o legătură explicită între Iisus și Robul Domnului descris de Isaia. Se pare că Luca dorește ca toată istoria patimilor să fie privită în lumina întregului capitol 53 al cărții lui Isaia. Argumentele ar fi următoarele: 1) Lc.22,27 stă într-o poziție emfatică la finalul cuvântării de despărțire și la începutul derulării acțiunii patimilor, ca o explicație a ceea ce urmează să se întâmple; 2) Sf. Luca mai folosește texte vechitestamentare în acest fel și în alte locuri ale Evangheliei (Lc.3,4-6/ Is.40,3-5; Lc.4,17-19/ Is.61,1-2; 58,6); 3) patimile lui Iisus se aseamănă cu patimile Robului, prin faptul că ambii sunt inocenți și sunt uciși pe nedrept. Sf. Luca evaluează această asemănare prin scurte observații (vezi 22,48, 52, 53; 23,41), prin felul cum aranjează detaliile naratiunii și prin diferitele accente pe care folosește. În concluzie, Sf. Luca folosește faptul obiectiv din Is. 53,12 („^ai cu cei fără de lege s-a socotit”) pentru a introduce întregul capitol 53 ca instrument de interpretare a patimilor și a morții lui Iisus. Aceasta înseamnă că ideea ispășirii substitutive stă, pentru Sf. Luca, chiar la temelia acestora⁴⁴.

⁴⁴ W. J. Larkin Jr., **Luke's Use of the Old Testament as a Key to His Soteriology**, p.332-335. Fără să adopte întru totul vederile lui Larkin, D. Bock (**Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology**, p.137-139), susține, și el, că Lc.22,37 permite identificarea dintre Iisus și Robul Domnului din Is.53.

Corneliu Pădurean

Unele concluzii privind evolutia nuptialității la românii ortodocși din orasul Arad în secolul al XIX-lea

Abstract

The paper has in view some aspects concerning the evolution of nuptiality at this confession in Arad City, the number of marriages, of mixed marriages, the seasonal distribution of marriages etc.

Nuptialitatea marchează, alături de natalitate și mortalitate, dinamica populației, mai ales sporul natural, întrucât marea majoritate a nasterilor se realizează în cadrul căsătoriilor legale.

Dacă nașterea și decesul au un caracter biologic dar și social, căsătoria este prin excelență un eveniment social¹. Ea este rezultatul actului de voință al celor doi subiecți a căror legătură este condiționată social de legislația și cutuma specifică acestui eveniment al vieții. Studiile efectuate au evidențiat condiționarea nuptialității de factorii economici, sociali, culturali, juridici, psihologici etc. Între rata brută a nuptialității și funcționarea economiei, există un raport de determinare². Avântul eco-

1. V. Trebici, **Demografia**, București, 1979, p. 180

2. **Ibidem**

conomic, dar ti perioadele de criză, influentează în mod direct numărul căsătoriilor care se încheie într-o unitate de timp. Un avânt al economiei înseamna și o creștere a ratei brute a nuptialității, acesta diminuându-se în schimb în perioadele de scădere a recoltelor și de recesiune economică în general³.

În secolul al XIX-lea puterea laică și cea ecleziastică au emis o serie de norme care reglementau încheierea și desfacerea căsătoriilor, confesiunile necatolice având posibilitatea să procedeze la rezolvarea problemelor matrimoniale în conformitate cu regulile și datinile fiecăreia⁴.

Problemele legate de nuptialitate în zona comitatului sau a județului Arad, în configurația sa actuală, au stat în mai mică măsură în atenția cercetătorilor demografici⁵. În cele ce urmează, ne-am propus să evidențiem câteva aspecte legate de fenomenul nuptialității la populația urbană, de confesiune ortodoxă română, din orasul Arad. Tabelul nr.1 ne înfățișează evoluția numărului căsătoriilor între anii 1801-1900, pe baza registrelor parohiale de stare civilă, aflate în păstrarea Direcției Județene Arad a Arhivelor Naționale. O primă observație se referă la variațiile anuale a numărului brut al căsătoriilor pe parcursul segmentului temporar vizat de tabel. Diferențele anuale sunt însă în limite normale. Este interesant să constatăm că, nici măcar epidemia de holeră nu a alterat interesul pentru întemeierea de noi familii, fiind încheiate în acel an un număr destul de mare de căsătorii legitime. Rata brută a nuptialității orasului fiind de 10,37%, iar cea a comitatului a atins valoarea de 14,38%. Efectele epidemiei de holeră asupra căsătoriilor se vor resimți,

3. Cornel Todea, **Contribuții la cunoașterea demografiei istorice a Transilvaniei**, în *Revista de Statistică*, nr. 6, 1973, p. 83

4. S. Bolovan, **Legislația cu caracter matrimonial la românii din Transilvania în a doua jumătate a sec. al XIX-lea**, în *Studii de istorie a Transilvaniei. Specific regional și deschidere europeană*, coord. S. Mitu, Fl. Gogâltan, Cluj-Napoca, 1994, p.172; Maria Voinea, **Familia și evoluția sa istorică**, București, 1980, p.9

5. Corneliu Pădurean, **Situația demografică a localității Cărand între 1863-1880**, în *Teologie și științe umaniste*, Arad, 1996, p.155-172

se pare, spre sfârșitul secolului al XIX-lea. Acum ajung la vârsta la care, marea majoritate a tinerilor se căsătoreau, cei născuți în anul holerei din 1873. Cel mai mic număr de căsătorii a fost consemnat în anul 1864, în număr de 14, iar cel mai mare a fost în anii 1832 și 1895 când au fost întemeiate 71 noi familii.

Tabelul nr.1. Evoluția căsătoriilor în orasul Arad între anii 1801-1900 după înregistrările din registrele parohiale

1801	1802	1803	1804	1805	1806	1807	1808	1809	1810
nr.	Nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	Nr.	nr.
24	61	30	56	27	43	37	36	31	24
1811	1812	1813	1814	1815	1816	1817	1818	1819	1820
nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	Nr.	nr.
46	34	32	17	26	29	32	52	44	33
1821	1822	1823	1824	1825	1826	1827	1828	1829	1830
nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	Nr.	nr.
57	39	52	52	48	55	32	43	56	51
1831	1832	1833	1834	1835	1836	1837	1838	1839	1840
nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	Nr.	nr.
53	71	58	42	47	62	27	60	36	47
1841	1842	1843	1844	1845	1846	1847	1848	1849	1850
nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	Nr.	nr.
43	33	56	58	47	51	29	27	47	45
1851	1852	1853	1854	1855	1856	1857	1858	1859	1860
nr.	Nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	Nr.	nr.
54	40	50	57	41	40	43	44	24	23
1861	1862	1863	1864	1865	1866	1867	1868	1869	1870
nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.
49	31	37	14	44	41	42	53	69	41
1871	1872	1873	1874	1875	1876	1877	1878	1879	1880
nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.
45	50	48	45	53	33	53	34	41	45
1881	1882	1883	1884	1885	1886	1887	1888	1889	1890
nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.
44	47	45	65	62	60	60	59	50	56
1891	1892	1893	1894	1895	1896	1897	1898	1899	1900
nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.	nr.
55	49	63	57	71	38	47	46	38	43

Cresterea interesului populatiei urbane a Aradului pentru întemeierea de familii legale, si în acest context si a populatiei române de confesiune ortodoxă, se suprapune evolutiei economice pozitive a orasului.

În acelasi timp, sporirea ratei brute a nuptialității este constatabilă si în cazul altor orase. Spre exemplu, în anul 1899, Oradea a înregistrat o rată brută a nuptialității de 8,19%, Satu Mare - 8,95%, Timisoara - 9,48%, Clujul - 11,49%, Târgu Mures - 9,95%, Zagreb - 13,18%⁶. Este un comportament demografic asemănător cu al altor comunități urbane, ceea ce înseamnă că interesul pentru institutia căsătoriei legalizate este mai mare în rândul orășenilor, decât al sătenilor. Cei stabiliți din mediul rural în orase vor încerca să se acomodeze si demografic vietii urbane .

Analiza registrelor parohiale de stare civilă ne permite, în măsura datelor pe care le avem la dispozitie, să urmărim si rata brută a nuptialității la unele confesiuni existente în orasul Arad. Pentru confesiunea ortodoxă română nu avem posibilitatea să calculăm acest indicator pentru anul 1869 si 1880, întrucât nu avem date despre numărul etnicilor sârbi din Arad, pentru a determina numărul ortodocsilor români.

În anul 1869 cea mai mare rată brută a nuptialității a fost de 43,25%, în cadrul confesiunii greco-catolice. Evanghelicii înregistrau 28,26%, iar confesiunea izraelită 13,2%. În anul 1880 cea mai mare valoare era înregistrată tot de către greco-catolici, cu 23,63%, în timp ce reformatii aveau cel mai mic indice, de doar 5,88%. În 1890, evanghelicii au avut însă cu cele 18,83%, cea mai mare rată brută a nuptialității. În cazul românilor ortodocsi, rata brută a nuptialității a fost de 7,42%. În cazul tuturor confesiunilor cuprinse în tabel, se constată prezenta unei tendinte de scădere a acestui indicator. În consecință, la romano-catolici a fost de 7,84%, la greco-catolici de 9,7% si 5,92% la izraeliti. În anul 1900, rata brută a nuptialității la ortodocsii români a fost de 4,57%.

6. Magyar Statisztikai Évkönyv. Új folyam, VII, 1899, Budapest, 1900, p. 24

În ceea ce privește locul de naștere și domiciliul mirilor, marea majoritate a acestora erau din orașul Arad, dar erau și situații în care mirele sau mireasa își aveau domiciliul în altă parte decât centrul comitatului. Astfel, între anii 1891-1900, 221 de miri de confesiune ortodoxă, s-au căsătorit la Arad, venind din alte localități ale comitatului Arad, ori din Ungaria. Aceștia după căsătorie au rămas în oraș. În aceeași situație s-au aflat și 147 de mirese, acestea rămânând prin căsătorie la Arad. Tot în aceeași perioadă, într-un număr de 69 de căsătorii, cel puțin unul dintre parteneri nu își aveau domiciliul în Arad. După căsătorie, noua familie își stabilea domiciliul din afara orașului. Astfel, la data de 22 septembrie 1891, Dr. Alexandru Hossu-Longin, greco-catolic din Deva, în vârstă de 35 ani, s-a cununat cu Petco Aurelia de 18 ani, tot din Deva, de confesiune ortodoxă. Cununia a fost oficiată de Episcopul Ioan Metianu⁷.

Starea civilă la cununie

În privința stării civile la cununie, remarcăm că nu toți cei care se căsătoreau, se aflau la prima căsătorie. Astfel, în anul 1885 în cele 62 de cununii încheiate, în 10 cazuri ambii miri au fost văduvi, în 3 situații, doar mireasa a fost văduvă, la o pereche mirele era divorțat, la altă pereche doar mirele era văduv, și în fine, a fost oficiată și o cununie între un divorțat și o văduvă. În restul cununiilor, ambii parteneri au fost la prima cununie.

Să urmărim în continuare starea civilă a perechilor, la cei care s-au cununat în biserica ortodoxă română din Arad între 1891-1900.

7. D.J.A.N. Arad, **Fond Registre matricole de stare civilă**, Reg. Nr. 5, p.49, poziția nr.32

Tabelul nr. 2. Starea civilă la cununie între 1891-1900

	jun/ jună	jun/ văduvă	văduv/ jună	văduv/ văduvă	jun/ divortat	divortat/ jună	divortat/ divortat	divortat/ văduvă
1891	44	3	3	4	-	1	-	-
1892	33	5	3	6	2	-	-	2
1893	56	1	3	3	-	-	-	-
1894	39	1	6	10.	1	2	-	1
1895	58	2	3	4	2	-	-	4-
1896	35	1	2	-	-	1	-	-
1897	38	-	4	2	1	1	-	1
1898	31	-	8	4	2	-	-	-
1899	35	1	1	1	-	-	-	-
1900	37	1	2	2	-	1	-	1

Observăm că marea majoritate a cununiilor se realizau între parteneri care se aflau la prima cununie, urmați de categoria celor care au rămas văduvi. Numărul combinațiilor în care sunt implicați divortatii scade, fenomenul divortialității nefiind încă atât de răspândit în secolul al XIX-lea.

Căsătoriile mixte

Dacă barierele sociale sunt mult mai greu de trecut atunci când este vorba de încheierea unor alianțe matrimoniale, situația este mai permisibilă, se pare, atunci când este vorba de diferențele confesionale sau etnice. Populația orasului Arad, în secolul XIX, se caracteriza prin

diversitate etnica si confesională. Întrucât grupurile etnice si confesionale convietuiau între ele, este firesc ca una din cele mai importante forme de manifestare a multiculturalismului din mediul citadin să fie căsătoriile mixte. Căsătorii între soti de confesiune diferită si implicit, de multe ori, si între nationalități diferite, au fost efectuate pe întreg parcursul secolului XIX.

Căsătoriile mixte s-au înscris, cum este normal, în culoarul urmat de căsătorii în general.^a i ele au cunoscut variatii anuale.

În privinta mediului urban constatăm că numărul căsătoriilor mixte raportate la populatia orasului Arad este mai mare. În anul 1876 căsătoriile mixte au însemnat 20,83% din căsătoriile încheiate la Arad si 33,14% din totalul căsătoriilor mixte notificate în comitat. În anul 1885 cele 117 mariaje mixte raportate la totalul căsătoriilor din Arad, s-au situat la valoarea de 26,59% si la 41,93% din cele mixte consemnate la nivelul întregului comitat. În raport cu mediul rural, se pare că populatia urbană era dispusă să treacă mai usor peste barierele de ordin national sau confesional. În anul 1880, spre exemplu, 78 de miri ortodocsi si-au găsit mirese în alte biserici decât cea ortodoxă. La această cifră trebuie să adăugăm si cele 39 de mirese ortodoxe care si-au legat viata de bărbați de altă confesiune, deci în total 117 credinciosi ortodocsi au încheiat căsătorii mixte. Urmărind acelasi rationament, inventariem în cazul credinciosilor romano-catolici, un număr de 176 de persoane care au încheiat căsătorii mixte. În privinta celor doua confesiuni, o parte a căsătoriilor mixte includ si aspectul national. Astfel 78 de români de ambele sexe (am inclus aici si greco-catolici), s-au căsătorit cu maghiari si eventual germani. În anul 1885 în schimb, 84 de miri ortodocsi au încheiat căsătorii interconfesionale. Miresele ortodoxe au preferat în 56 de situatii soti de altă confesiune. În comparatie cu ele, cele de confesiune romano-catolică au încheiat de 109 ori căsătorii mixte.

În anii 1880 si în 1885, ortodocsii au încheiat cele mai multe căsătorii cu persoane din rândul confesiunii romano-catolice: 22 de cazuri în 1880 si 31 de cazuri în anul 1885. De asemenea se constată că numărul

mireselor romano-catolice (15 ti respectiv 26) casătorite cu ortodocsi în cei doi ani, depășeste pe cel al mireselor ortodoxe (7 si respectiv 5) măritate cu bărbați de credința romano-catolică. După fetele romano-catolice, cele mai curtate de către ortodocsi au fost cele reformate. Un număr scăzut de căsătorii au fost încheiate și între credincioși aparținând cultului evanghelic.

Așa cum rezultă din investigațiile realizate de noi prin cercetarea registrelor de cununii ale parohiilor din orașul Arad, existau și confesiuni „închise” în sensul că au încheiat în mai mică măsură căsătorii mixte. Este vorba de confesiunea ortodoxă sârbă și cea izraelită.

Din cele prezentate până acum, putem stabili unele concluzii. Astfel, am constatat că cele mai numeroase căsătorii interconfesionale s-au realizat între ortodocsi și romano-catolici pe de-o parte, și romano-catolici și membrii bisericilor născute din reformă, pe de altă parte. Cercetări viitoare vor trebui să abordeze problematica căsătoriilor mixte și din alte unghiuri de vedere, cum ar fi, pentru a da doar un singur exemplu, identificarea motivelor care au stat la baza acestui comportament demografic.

Distributia sezonieră a căsătoriilor

Analiza distribuției sezoniere a căsătoriilor permite stabilirea unor concluzii referitoare la viața cotidiană, la măsura în care erau respectate de către oameni și biserică, canoanele care restricționau celebrarea căsătoriilor în perioadele de post. Pentru aceasta a fost întocmit Tabelul nr.3 care ilustrează distribuția pe luni a căsătoriilor în comitatul și orașul Arad.

Tabelul nr. 3. Distribuția sezonieră a căsătoriilor

Anul 1876

Loc.	Ian.	Feb.	Mar.	Apr.	Mai.	Iun.	Iul.	Aug.	Sep.	Oct.	Nov.	Dec.	Tot
Comitat	558	698	283	118	462	81	122	54	91	212	369	26	281
	19,8	24,7	0,9	4,18	16,3	2,87	4,3	1,91	3,22	7,32	13,0	0,9	10
Arad	26	52	6	15	31	21	24	15	15	33	40	10	28
	9,02	18,0	2,08	5,2	10,7	7,29	8,3	5,2	5,2	11,4	13,8	3,74	10

Anul 1880

Loc.	Ian.	Feb.	Mar.	Apr.	Mai.	Iun.	Iul.	Aug.	Sep.	Oct.	Nov.	Dec.	Total
Comitat	377	527	36	102	242	139	66	64	102	234	524	34	2447
	15,4	27,5	1,47	4,16	9,88	5,7	2,7	2,61	4,16	9,56	21,1	1,38	100
Arad	36	45	3	22	47	31	18	32	21	39	51	7	352
	10,22	12,78	0,85	6,25	13,35	8,8	5,11	9,09	5,96	11,07	14,48	1,98	100

Anul 1885

Loc.	Ian.	Feb.	Mar.	Apr.	Mai.	Iun.	Iul.	Aug.	Sep.	Oct.	Nov.	Dec.	Total
Comitat	779	220	40	233	436	85	99	82	176	358	684	25	3187
	24,4	6,9	1,2	7,3	13,7	2,6	3,1	2,5	4,58	11,2	21,4	0,7	100
Arad	54	84	14	28	54	19	31	23	41	34	51	7	440
	12,2	19,1	3,1	6,3	12,2	4,3	7,0	5,2	9,31	7,72	11,8	1,6	100

Distribuția sezonieră a căsătoriilor în orasul Arad se înscrie și ea, în general, în algoritmul comitatului. Luna februarie cu cele 18,05% este cea mai „animată” din această perspectivă, urmată de luna noiembrie cu 13,88%. Lunile martie și decembrie sunt și în cazul orasului Arad foarte „sărace” la capitolul căsătorii, dar totuși peste procentajele comitatului. În schimb, în lunile de vară sunt efectuate, tot procentual, mai multe căsătorii ca și în cadrul comitatului. Aceasta înseamnă că lumea urbană era, cum este și firesc, în mai mică măsură legată de calendarul muncilor agricole.

Comportamentul nuptial sezonier al ortodocșilor români și a diferitelor confesiuni existente în orasul Arad, poate fi urmărit dacă parcurgem Tabelul nr. 4

Observăm că în cei doi ani alesi pentru exemplificare, există o variație lunară destul de mare. Spre exemplu, în cazul ortodocșilor au fost efectuate 12 căsătorii în luna ianuarie 1871 și doar patru în aceeași lună a anului 1876. Totuși, putem stabili câteva elemente care pot să definească comportamentul nuptial sezonier al confesiunilor.

În cazul ortodocșilor și greco-catolicilor nu se țineau nunți în lunile martie, iunie și decembrie. Deși din tabel rezultă că la greco-catolici nu se țineau nici în lunile ianuarie și august, această situație este doar rezultatul variațiilor anuale ale căsătoriilor, deoarece în alți ani sunt înregistrate căsătorii și în aceste luni. În cazul confesiunilor romano-catolică, reformată și evanghelică observăm din analiza celor doi ani, că se oficiau căsătorii în toate lunile anului în pofida restricțiilor, numărul acestora fiind însă diminuat în lunile martie și decembrie. În cazul reformatilor și evanghelicilor observăm o oarecare scădere și în lunile de vară. În privința confesiunii israelite, căsătoriile au fost încheiate de-a lungul întregului an, nefiind luni în care să se poată identifica vreo cenzurare a acestora.

Tabelul nr.4. Distribuția sezonieră a căsătoriilor pe confesiuni în orașul Arad

Confesiunea	Ian.	Feb.	Mar.	Apr.	Mai.	Iun.	Iul.	Aug.	Sep.	Oct.	Nov.	Dec.	Total
ortodocși	12	2	-	3	6	-	8	1	2	7	4	-	45
rom.cat.	21	24	1	6	30	14	15	14	11	13	22	2	173
greco-cat	-	4	-	-	1	-	1	-	1	1	3	-	11
ref.	10	5	1	1	8	3	2	2	8	4	1	5	50
ev.	2	6	-	-	3	3	3	1	-	-	2	-	20
izr.	4	7	5	3	1	1	2	6	2	6	2	4	43
Total	49	48	7	13	49	21	31	24	24	31	34	11	342
%	14,32	14,03	2,04	3,8	14,32	6,14	9,06	7,01	7,01	9,06	9,94	3,21	100

Anul 1876

Confesiunea	Ian.	Feb.	Mar.	Apr.	Mai.	Iun.	Iul.	Aug.	Sep.	Oct.	Nov.	Dec.	Total
ortodocși	4	3	-	2	5	-	2	1	2	6	8	-	33
rom.cat.	7	30		13	15	16	15	9	7	14	17	2	136
greco-cat	-	-	-	3	-	-	2	-	1	-	1	-	7
ref.	2	8	2	4	2	3	6	2	2	4	1	2	38
ev.	-	4	1	2	1	4	1	4	1	-	1	2	13
izr.	1	1	3	1	3	3	1	4	5	2	3	1	28
Total	14	46	7	15	26	22	27	16	18	26	31	7	255
%	5,49	18,03	2,74	5,88	10,19	8,62	10,58	6,27	7,05	10,19	12,15	2,74	100

Surse: Registre parohiale de stare civilă. Matricola cununaților

Concluziile care au rezultat din Tabelul nr. 4, desi nu sunt exhaustive, pot să contureze o imagine generală asupra atitudinii diferitelor confesiuni în cazul problemei aflate în discuție. De asemenea, ele pot să expliciteze unele din tendințele înregistrate în aceeași problemă la nivelul întregului comitat. Apreciem că și acest aspect al comportamentului nuptial al populației comitatului Arad în secolul XIX, necesită pe viitor studii mai ample, pe micro zone cu relief diferit sau structuri etnice și confesionale specifice.

Constantin Rus

Aspectele teologice, canonice si istorice ale conciliarității: câteva propuneri pentru discutie

Abstract

In the light of the coming Great and Holy Council of the Eastern Orthodox Churches, a knowledge of the theology and history of the Church's councils and an awareness of the contemporary problems of conciliarity are indispensable for the responsible Orthodox Christian. The purpose of this study is to provide such background information and to present several propositions for discussion concerning the forthcoming council. The councils of today and the future should follow the patterns established in the great tradition of councils of the Church, in order for these councils to continue to express the conciliarity of the Church. In the early Church, conciliarity was a permanent ecclesiological element: it cannot be otherwise in our time.

In conclusion, we may say that whatever the problems of contemporary conciliarity of the Church might be, there is hope that the Holy Spirit of God will lead the Church to resolve these problems. I heartily agree with Father Meyendorff when he says: "If we believe that the Holy Church of God is a living reality today, we also believe that the Spirit can overcome human limitations and unpreparedness as well as all forms of secular division, and can speak to us through a true and authentic Council".

În lumina viitorului Sfânt si Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe Răsăritene, o cunoastere a teologiei si istoriei sinoadelor Bisericii si o cunostință a problemelor contemporane ale conciliarității sau sinodalității sunt indispensabile pentru crestinul ortodox. Scopul acestui studiu este de a asigura o astfel de informatie si de a prezenta unele propuneri pentru discutie referitoare la viitorul sinod.

Conciliaritatea sau sinodalitatea

Principiul conciliarității sau al sinodalității (*συνοδικότης*, în greacă, *sobornost* în slavonă) este inerent naturii Bisericii. Astfel, numai într-un context eclesiologic putem înțelege functia si misiunea sinoadelor.

Biserica este *εκκλησια* (adunare) si *λαος του Θεου* (poporul lui Dumnezeu), o comuniune si comunitate de persoane alese de Dumnezeu pentru a fi poporul Lui, o prezentă si manifestare a Împărăției Sale în această lume. După ceea ce se numeste eclesiologie „Trinitară”, Biserica este icoana Sfintei Treimi si este taina vietii trinitare, prezenta vietii Sfintei Treimi în lume. Ca o reflectie a Treimii, Biserica este o unitate si comunitate de persoane în care unitatea si diversitatea sunt păstrate asa cum sunt în cele trei persoane ale lui Dumnezeu Cel în Treime. Sfânta Treime este un „sinod”, o unitate a celor trei persoane care trăiesc în comuniune una cu celelalte. Deci conciliaritatea este inerentă în Biserică deoarece Biserica este si ea un sinod, o icoană si o reflectare a „sinodului” Sfintei Treimi¹.

Izvoarele principale pentru investigarea teologiei sinoadelor sunt acele izvoare care se ocupă cu eclesiologia, doctrina Bisericii, precum si legislatiile canonice referitoare la sinoade pe care sinoadele însele le-au ratificat. Dacă vom încerca să definim sinoadele pe baza acestor izvoare, vom descoperi că nu există nici o definitie teologică adecvată dată de către sinoade, nici nu există o definitie acceptată în mod comun.

¹ Al. Schmemmann, **Towards a Theology of Councils**, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 6 (4, 1962), p. 170, 172, 173.

Totusi, putem oferi o definitie de lucru si anume: un sinod este o reflectare si manifestare a naturii sinodale sau a conciliarității Bisericii.

Există multe expresii istorice si empirice despre această „natură conciliară” a Bisericii; cu toate acestea, nici una dintre aceste expresii nu poate să fie identificată cu această conciliaritate. Teologia ortodoxă contemporană distinge, totusi, trei modele sau tipuri de sinoade: Sinodul ecumenic sau imperial; sinodul provincial, regional sau mitropolitan, care este o adunare a episcopilor tuturor Bisericilor dintr-o provincie oarecare; si sinodul unei Biserici autonome sau autocefale, care se bazează pe hotărârile Sinoadelor ecumenice referitoare la sinoadele provinciilor civile². Unii canonisti adaugă la acest număr si Sinodul Patriarhal sau *Synodos Endemousa*, un organ bisericesc permanent de conducere al unei Bisericii autocefale patriarhale³.

Cât priveste natura sinoadelor –si în mod special Sinoadele ecumenice – aceste sinoade sunt *evenimente ale Bisericii*⁴ care exprimă catolicitatea Bisericii. Nu este întâmplător faptul că versiunea slavă a Crezului vorbește despre Biserică folosind atributul sau însusirea de „sobornicească” (*sobornaia*) în loc de “catolică”, deoarece Biserica „catolică” este Biserica sinoadelor. Nu simplu insitutia canonică, ci mai mult un eveniment ocazional si harismatic, un sinod este convocat când trebuie să se ocupe cu problemele pe care ele le ridică. Toate sinoadele sunt adunări si consultări ocazionale ale episcopilor, care personifică Bisericile respective. Prin urmare, scopul lor este acela de a realiza si manifesta unitatea si consensul în toate problemele care se referă la credință si disciplină⁵.

² Vezi: N. Afanassieff, **Le Concile dans la theologie orthodoxe russe**, în **Irenikon**, 35 (1962), p. 317, 322; Al. Schmemmann, **op. cit.**, p. 171, 175-176, 178.

³ Al. Schmemmann, **op. cit.**, p. 171.

⁴ John Meyendorff, **What is an Ecumenical Council?**, în **St. Vladimir's Seminary Quarterly**, 17 (4, 1973), p. 260.

⁵ G. Florovsky, **The Authority of the ancient Councils and the tradition of the Fathers**, în **Bible, Church and Tradition**, Belmont, Mass., 1972, p. 94-96. Vezi si Al. Schmemmann, **op. cit.**, p.170, 172-173.

Cadrul istoric

Dezvoltarea istorică a sinoadelor începe de la sinoadele Bisericii primare până la „adunarea bisericească” de la Moscova sau Soborul de la Moscova din 1917-1918. De un interes special pentru asemenea studiu istoric este alcătuirea sinoadelor, care constau în mod exclusiv din episcopii Bisericii primare, iar mai târziu, la Sinodul de la Moscova, s-a extins admitându-se participarea și a altor clerici și laici.

Dezvoltarea sinoadelor se compară în mod restrâns cu creșterea comunităților creștine, deoarece sinoadele rezultă din natura adevărată a credinței și a Bisericii creștine. În calitate de comunitate mesianică care a primit pe Duhul Sfânt, Biserica este acea comunitate eshatologică care înțelege și proclamă evenimentul Hristos sub călăuzirea Duhului Sfânt. Încă de la început această comunitate eshatologică este identificată cu Biserica din Ierusalim, comunitatea celor 12 Apostoli. În cadrul acestei comunități creștine primare, este practică conciliaritatea sau sinodalitatea și toate hotărârile importante sunt legale. Renumitul Sinod Apostolic din Faptele Apostolilor 15, 6, 29) este un exemplu și o manifestare a acestei sinodalități.

Când cuvântul Evangheliei s-a răspândit în afara Ierusalimului, fiecare comunitate creștină nouă devine o replică a Bisericii din Ierusalim și fiecare este *aceasi* Biserică catolică sau universală, cu aceeași structură sinodală de bază. Diferența este aceea că puterea de conducere din cadrul comunității nu mai aparține celor 12 Apostoli, ci „apostolilor și presbiterilor”. Deci odată cu creșterea noilor Biserici creștine, manifestările sinodalității Bisericii s-au multiplicat. Sinodul celor 12 Apostoli devine sinodul Bisericii, păstrând consensul în problemele de credință și disciplină. Pe lângă aceasta, fiecare comunitate locală, centrată în jurul episcopilor și presbiterilor ei, lucrează de asemenea și ca un trup sinodal. Acela care prezidează Sfânta Euharistie (*proistamēnos*) este identificat în mod treptat cu conducătorul comunității, care ține locul lui Hristos în sânul comunității. Către sfârșitul secolului al II-lea, acest conducător este episcopul.

Asa cum Sfântul Apostol Petru este piatra pe care s-a zidit comunitatea protocrestină din Ierusalim, tot asa fiecare episcop devine piatra comunității sale. Pentru Sfântul Ciprian, Sfântul Grigorie de Nissa si Dionisie Areopagitul, toti episcopii sunt urmasii Sfântului Apostol Petru deoarece fiecare dintre ei păstrează întregul episcopat. Înțelegerea dintre episcopi este un semn al credinței Sfântului Apostol Petru⁶.

Când nevoile Bisericii au cerut, episcopii s-au adunat împreună în sinoade pentru a exprima problemele comune si a lua hotărâri sinodale. Acest sistem își are originea la început în Asia Mică, unde episcopii s-au adunat pentru a hotărî împotriva „noii profetii” a montanismului. În timpul secolului al III-lea, institutia sinoadelor se răspândește si în Nordul Africii. Sinodul devine „cel mai bun sistem pentru mărturisirea, articularea si proclamarea gândirii comune a Bisericii, acordul si unanimitatea Bisericilor locale”⁷.

Sinodul I ecumenic de la Niceea din anul 325 marchează un pas important în dezvoltarea sinoadelor. Este primul dintre „Sinoadele ecumenice” despre care vom vorbi mai târziu. Sinodul I ecumenic de la Niceea instituie sinoadele provinciale regulate care trebuie să se întrunească de două ori pe an, conform canonului 5, care stipulează următoarele: „... Deci pentru ca lucrul acesta să fie cercetat după cuviință, s-a socotit că este bine să aibă loc sinoade în fiecare an, de două ori pe an, în fiecare eparhie, pentru ca obstea tuturor episcopilor eparhiei adunati la un loc să cerceteze întrebările cele de acest fel si astfel cei care în mod vădit s-au ridicat împotriva episcopului, după dreptate să fie excomunicati, până când obstei episcopilor i s-ar părea potrivit să aducă împotriva acestora o hotărâre mai umană. Iar sinoadele să se țină unul înaintea Patruzecimii, pentru ca înlăturând orice puținătate de suflet, darul să se aducă curat lui Dumnezeu; iar al doilea cam în vremea toamnei”⁸.

⁶ John Meyendorff, **op. cit.**, p. 260-261.

⁷ G. Florovsky, **op. cit.**, p. 94.

⁸ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, **Canoanele Bisericii Ortodoxe, note si comentarii**, Sibiu, 1990, p. 52; Dr. Nicodim Milas, **Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii**, vol. I, part. 2, Arad, 1931, p. 28-29.

Atfel de sinoade provinciale sau mitropolitane păstrează și răspândesc „adunarea eclesială” a Bisericii locale. Acest lucru se face prin adăugarea episcopilor celorlalte Biserici locale din aceeași provincie, în special în situații importante cum ar fi alegerea noilor episcopi⁹. Când sinodalitatea “episcopală” s-a instituționalizat prin Sinodul I ecumenic de la Niceea, s-au introdus și schimbări cu privire la sinoadele Bisericilor locale. Acum sinodul provincial sau mitropolitan înlocuiește sinodul local sau regional alcătuit din fiecare episcop împreună cu presbiterii și mireniul lui. Mai mult, sinodul provincial introduce procedurile legale împrumutate din dreptul roman, de exemplu majoritatea voturilor. Totuși, în ce privește problemele de credință prevalează încă consensul harismatic.

După Sinodul I ecumenic, celelalte sinoade ecumenice care au rămas au adăugat foarte puțin la legislația Sinodului I ecumenic. Canonul 6 al Sinodului II ecumenic de la Constantinopol din anul 381 vorbește despre un „μεῖζον συνοδος” (Sinod mare). Totuși acest „Sinod mare” nu este altceva decât ceea ce mai târziu se va numi „Sinodul Patriarhal” din secolul al V-lea. „Marele Sinod” se referă pur și simplu la sinodul unei dioceze civile, adică sinodul tuturor mitropolitilor din cadrul unei anume dioceze civile¹⁰. Mai târziu, organizarea bisericească în patriarhate și Biserici autocefale a extins limitele hotărârilor canonice și legislația Sinoadelor ecumenice¹¹.

În perioada evului mediu bizantin s-au ținut multe sinoade „episcopale” locale importante în Răsărit fără participarea Bisericii Apusene. În mod special importante pentru Biserica Răsăriteană sunt acelea din secolul al XIV-lea care se ocupă cu teologia Sfântului Grigorie Palama. În timpul acestei perioade apare un fenomen nou în tradiția sinodală a Bisericii – așa-numitele „sinoade de unire”. Aceste sinoade

⁹ N. Afanassieff, **op. cit.**, p. 321.

¹⁰ John Meyendorff, **op. cit.**, p. 264.

¹¹ N. Afanassieff, **op. cit.**, p. 322.

în nici un fel nu se pot numi „ecumenice”, în sensul Sinoadelor ecumenice ale creștinătății unite. În mod clar, un adevărat Sinod ecumenic nu poate să fie un „conciliu de unire” deoarece nu poate să existe un adevărat sinod ecumenic fără unitatea euharistică ca bază a acestuia¹².

O dezvoltare mai recentă în istoria sinoadelor este Soborul de la Moscova (1917-1918). În acord cu marea tradiție a Bisericii Ortodoxe Răsăritene sistemele dogmatice scolastice din Rusia înainte de acest sinod afirmă învățătura potrivit căreia sinoadele sunt numai adunările episcopilor. Cu toate acestea, ca o reacție la „perioada sinodală” a secolelor XVIII și XIX din Rusia, s-a dezvoltat o literatură teologică abundentă după anul 1905 care apără participarea mirenilor la viitorul mare sinod al Bisericii Ruse. Prin urmare, când s-a ținut acest sinod sub circumstanțele tragice ale revoluției bolșevice, sinodul a acceptat participarea laicilor, dându-le laicilor calitatea de consultanți. Astfel, pe baza teoriei lui Homiacov despre *sobornost*, Soborul de la Moscova a introdus un nou principiu care este străin eclesiologiei ortodoxe. Acesta este principiul „reprezentării”, un principiu juridic stăin naturii Bisericii și cu siguranță Bisericii primare¹³. După acest sinod, Biserica Rusă s-a reîntors la norma canonică de a avea sinoade numai din episcopi¹⁴.

Însemnătatea Sinoadelor Ecumenice

Dintre numeroasele sinoade din trecut, Sinoadele ecumenice detin un loc prioritar. O înțelegere precisă a definiției și înțelesului unui Sinod ecumenic este foarte importantă. În special, trebuie făcută a distincție clară între Sinodul ecumenic din trecut și întrebuințarea modernă a termenului de „sinod ecumenic”.

În contextul Imperiului roman și bizantin, un Sinod ecumenic este un sinod imperial. Încă din timpul domniei lui Constantin cel Mare sau, mai mult, din timpul domniei împăratului Teodosie I, Biserica creștină

¹² John Meyendorff, **op. cit.**, p. 267-268.

¹³ N. Afanassieff, **op. cit.**, p. 325.

¹⁴ **Ibidem**, p. 323; Cf. Al. Schmemmann, **op. cit.**, p. 171.

este cuprinsă în același spațiu al Imperiului Roman sau Bizantin, imperiu creștin. Un sinod general al acestui imperiu se numește sinod „ecumenic”, universal sau imperial (*Reichskonzile*)¹⁵. Sinoadele ecumenice, ca de altfel toate sinoadele tradiționale, sunt numai sinoade ale episcopilor deoarece numai episcopii au „putere” peste ceilalți episcopi.

Ecumenicitatea sinodului derivă de la împărat, care convoacă sinodul. De fapt, împăratul invită la sinoade pe oricine dorește, fără nici un protest din partea episcopilor lui. Ori și când apare vreun conflict între împărat și episcop, împăratul detine controlul. Un exemplu concludent în acest sens are loc în anul 553 când Justinian deschide lucrările Sinodului V ecumenic în ciuda refuzului papei Vigilius de a participa la acest sinod¹⁶. Într-adevăr, nici unul dintre Sinoade nu include pe toți episcopii Bisericii imperiale, ceea ce înseamnă că nici unul nu e strict ecumenic din punctul de vedere al alcătuirii. De exemplu, numai câțiva episcopi apuseni au fost invitați de împăratul Teodosie să participe la Sinodul III ecumenic de la Efes din anul 431, împreună cu mitropolitii Imperiului de Răsărit și câțiva dintre episcopii lor sufragani.

Mai mult, faptul dovedit istoric că împăratul a convocat și a stabilit agenda sinoadelor arată că episcopii însși au recunoscut dreptul împăratului de a legifera peste sinoade. Deci, sinoadele nu au legiferat singure, deoarece în mod evident ele nu și-au asumat acest drept de a face acest lucru.

Dacă Sinoadele ecumenice sunt restrânse la acelea imperiale în care împăratul a convocat pe episcopii imperiului, atunci numai șapte sinoade sunt îndreptățite la această numire. Ultimul este Sinodul al II-lea de la Niceea din anul 787. Există unele discuții referitoare la un posibil al optulea Sinod ecumenic. Enumerarea tradițională latină propune ca atare Sinodul din 869-870 ținut la Constantinopol, care l-a depus pe patriarhul Fotie. Pe de altă parte, unii teologi răsăriteni propun ca al

¹⁵ G. Florovsky, **op. cit.**, p. 95.

¹⁶ John Meyendorff, **op. cit.**, p. 267; N. Afanassieff, **op. cit.**, p.319.

optulea Sinod ecumenic sinodul din 879-880 care a repus pe Fotie ca patriarh. Deoarece nici până astăzi nu s-a ajuns la o înțelegere în această privință este mai bine să se păstreze numărul Sinoadelor ecumenice la șapte, ca sinoade prioritare în Biserică, despre care atât creștinii răsăriteni cât și cei apuseni sunt de acord. Dintre aceste șapte sinoade, primele patru au o prioritate mai mare din cauza importanței adevărilor de credință pe care le-au stabilit¹⁷.

Scopul Sinoadelor ecumenice este unitatea, nu numai ca o expresie a unei realități îndeplinite, ci și ca o realitate în devenire. Când privește Sinoadele, această unitate este una religioasă: unitatea Bisericii, bazată pe identitatea Tradiției și pe unanimitatea credinței¹⁸. Totuși, această unitate de natură harismatică nu-i surăde imperiului roman. Pe când Sinoadele caută mărturia adevărului și loialitate față de tradiția apostolică și patristică, împărații doresc unitate și rânduială în cadrul imperiului. Totuși, statul nu reușește niciodată să impună *pax Romana* peste Biserică¹⁹.

Cu separarea dintre Răsărit și Apus, un nou înțeles se dă cuvântului „ecumenic”. Acest înțeles este unul secular și politic, care este identic cu un sinod unionist din Apus întrunit cu scopul de a restaura vechiul „oecumene”.

A conchide remarcile noastre despre înțelesul Sinoadelor ecumenice, putem să spunem că aceste sinoade imperiale sunt convocate de împărat și sunt numai sinoade ale episcopilor. Aceste sinoade imperiale nu mai pot să se repete deoarece nu mai există un imperiu creștin. Cu toate acestea, consensul episcopal pe care ele l-au realizat este întotdeauna valid în viața Bisericii. Prin urmare, facem totul pentru a realiza că Sinoadele ecumenice, prin importanța lor relativă și cu timpul normativă, nu sunt numai izvorul *magisteriului* în Biserică. Ele nu sunt singurul criteriu al lucrării Duhului Sfânt în Biserică. Sinoadele locale, care și

¹⁷ G. Florovsky, **op. cit.**, p. 95, citând pe Yves Congar.

¹⁸ **Ibidem**, p. 94-95.

¹⁹ John Meyendorff, **op. cit.**, p. 265.

acestea mărturisesc adevărul, sunt de asemenea foarte importante în viața Bisericii Ortodoxe Răsăritene²⁰.

Autoritatea acordată de Sinoade

Sinoadele, și în special Sinoadele ecumenice, reprezintă autoritatea supremă în Biserică. În timp ce „puterea” aparține episcopilor și este de natură canonică, autoritatea aparține sinoadelor și este de natură morală și spirituală. Pe când împăratul reprezintă „puterea supremă” în Biserică Sinoadele reprezintă „autoritatea supremă” în problemele bisericesti.

Autoritatea sinoadelor nu este de natură canonică ci de natură harismatică. Nu există garanții formale cu privire la problemele doctrinare. Un sinod nu este deasupra Bisericii. Părintele Yves Congar se exprimă astfel în această problemă: „Primele patru Sinoade ecumenice au câștigat o prioritate normativă în viața Bisericii deoarece ele au fost o expresie clară și adecvată a obligației vesnice de credință, așa cum a fost ea încredințată Bisericii. Din nou, atâta timp cât privește autoritatea sinodului, stresul nu este asupra canonicității ci asupra adevărului”²¹.

Distincția pe care Hans Kung o face între sinod și Biserică este și ea folositoare pentru înțelegerea autorității investite în sinoade. Pentru Hans Kung Biserică este un sinod convocat de Dumnezeu, pe când sinodul este o reprezentare a Bisericii, convocat de oameni. V. Bolstov exprimă un punct de vedere asemănător despre Biserică ca *ekklesia*, o adunare care nu este niciodată întreruptă. Astfel, ultima autoritate este investită în Biserică, o instituție divină. Deoarece un sinod este convocat *de jure humano*, hotărârile lui nu sunt în mod automat infailibile cu excepția când sinodul demonstrează să fie o manifestare autentică a Bisericii însăși.

Infailibilitatea sinoadelor este o infailibilitate care ajunge la ele de la Biserică, *ex consensu ecclesia*. Numai din motive polemice unii teologi ortodocși opun *ex sese* infailibilitatea sinoadelor aceleia a papei de la

²⁰ *Ibidem*, p. 266, 269.

²¹ G. Florovsky, *op. cit.*, p. 96, 97, 103.

Roma după Conciliul I Vatican. Pe de altă parte, istoria sinoadelor demonstrează că uneori sinoadele convocate canonic, având pe deplin atributul canonicității, au arătat că sunt infailibile, chiar *conciliabula* și *latrocina*. De fapt chiar în cazul sinoadelor organizate în mod regulat și acceptate ca Sinoade ecumenice, „*consensus episcoporum*” a fost mult timp un mit²².

Nici convocarea imperială, nici confirmarea imperială ori papală a sinoadelor nu sunt automat garantiile infailibilității. De obicei, împărații au convocat multe „pseudosinoade”. Autoritatea sinoadelor depinde de faptul de a fi adevărată voce nu numai a consensului episcopal, ci și al celui eclezial, deoarece consensul episcopal se presupune că exprimă pe cel eclezial. Dacă acest lucru nu se întâmplă, sinodul este respins și socotit ca un sinod fals.

Hotărârile Sinoadelor ecumenice sunt obligatorii, în măsura în care ele se bazează pe adevăr. Sinoadele ecumenice (sau chiar cele locale) au exprimat întotdeauna învățăturile transmise de Biserică. Aceste învățături sunt afirmații autoritative ale adevărului absolut care este în Biserică, și care, fiind ca atare, este obligatoriu tuturor. Aceasta este adevărat deoarece aceste sinoade au fost acceptate de consensul Bisericii ca manifestări autentice ale Bisericii înseși.

În cele din urmă, autoritatea finală a unui sinod depinde de prezența Duhului Sfânt. Duhul este liber să vorbească în diferite feluri și nici nu poate să fie închis, nici chiar de către un sinod. Mai mult, Duhul Sfânt își găsește modurile sale de a depăși toate limitele umane și în sfârșit să vorbească și printr-un sinod. Astfel Sfântul Apostol Pavel se referă la lucrările Duhului Sfânt de la Sinodul Apostolic prin următoarele cuvinte: „Păruți-vă de Duhului Sfânt și nouă” (Fapte 15, 28)²³.

²² N. Afanassieff, *op. cit.*, p.329-331.

²³ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 266, 267, 272-273.

Receptarea Sinoadelor

La întrebarea “cine confirmă un sinod – papa sau împăratul?”, răspunsul este acela că receptarea Bisericii confirmă adevărul unui sinod. Autoritatea sinoadelor se bazează pe receptarea lor de către Biserică. Această receptare este mărturia Bisericii. În acest fel, Biserica este martora adevărului hotărârilor luate de către un sinod. Paul Evdochimov merge mai departe spunând că consensul despre un adevăr dat este atins nu în timpul, ci după definițiile unui sinod referitoare la acest adevăr²⁴.

În mod special este interesant de notat prezenta receptării în perioada de dinaintea Sinodului I ecumenic de la Niceea. Cu toate că Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325 a introdus conceptele juridice care trebuiau să înlocuiască ideea receptării, totuși receptarea a survenit chiar după Niceea ca singura formă de confirmare a hotărârilor unui sinod.

În perioada Bisericilor autocefale, ideea receptării încă a prevalat. În felul acesta, izvorul autorității sinoadelor Bisericilor autocefale este tocmai receptarea hotărârilor lor de către celelalte – chiar toate celelalte – Biserici locale. Excepție este Sinodul de la Moscova în care nici o receptare nu se cere deoarece principiul receptării este înlocuit cu principiul „reprezentării”: pentru că toate categoriile (episcopi, clerici și laici) sunt reprezentate la sinod, sinodul însuși este expresia tuturor acestor categorii. Totuși acest tip de sinod este o anomalie în viața sinodală a Bisericii.

Istoria „receptării” sau a „respingerii” sinoadelor este cunoscută de istorie, dar ea rămâne un impediment pentru acei teologi care caută un criteriu extern al infailibilității²⁵. Nici un sinod nu este acceptat înainte și multe sinoade nu sunt recunoscute în ciuda regularității lor formale. Cazul Sinodului tâlhăresc din anul 449 este unul dintre cele mai clare exemple.

Un sinod este recunoscut ca „ecumenic”, adică ca având o autoritate obligatorie și infailibilă, imediat sau după o prelungire, nu din cauza

²⁴ N. Afanassieff, **op. cit.**, p. 318, 334, 335, 337.

²⁵ John Meyendorff, **op. cit.**, p. 266.

competenței sale canonice, ci din cauza caracterului său harismatic. Sub călăuzirea Duhului Sfânt, toate Sinoadele ecumenice au mărturisit adevărul în conformitate cu Sfânta Scriptură așa cum este ea transmisă de Sfânta Tradiție²⁶.

Eclesiologia în urma receptării

Eclesiologia după „receptare” este identificată ca „eclesiologie euharistică” de către Nicolae Afanassieff. După eclesiologia euharistică, fiecare Biserică locală este independentă și autonomă și fiecare Biserică este egală față de celelalte pentru că este aceeași Biserică. Prin urmare, fiecare Biserică mărturisește despre adevărata viață a Bisericii – din care sinodul local este o parte – în fiecare din celelalte Biserici locale. Părintele Afanassieff statutează că receptarea nu are loc în „eclesiologia universală” care începe să înlocuiască „euharistia” cu Sinodul Iecumenic de la Niceea. În eclesiologia universală, în care sinodul reprezintă Biserica universală, nu există loc pentru receptare, deoarece sinodul nu poate să fie subiectul Bisericilor locale, care nu sunt decât o parte a Bisericii universale²⁷.

Atât eclesiologiile euharistice cât și cele universale au elemente valide. Receptarea care vine de la eclesiologia euharistică este un principiu eclesiologic universal. Mai mult, dacă „reprezentarea” eclesiologiei universale este înlocuită cu „participarea”, această participare a tuturor membrilor Bisericii în hotărârile ei sinodale este un element eclesiologic valid.

Eclesiologia care combină tot ceea ce-i mai bun și mai valid atât din eclesiologia euharistică cât și din cea universală este acea eclesiologie, despre care am vorbit mai sus, numită „Trinitară” (sau „Triadică”) care vede Biserica ca un sinod în chipul Sfintei Treimi. După această eclesiologie, persoanele din Biserică și Bisericile locale din cadrul „Bisericii universale” participă la luarea hotărârilor în mod sinodal sau

²⁶ G. Florovsky, **op. cit.**, p. 96.

²⁷ N. Afanassieff, **op. cit.**, p. 318, 321, 325, 335, 337.

conciliar. Receptarea hotărârilor sinoadelor se bazează pe cunoaștere și consens, exprimate nu numai după hotărârile luate de către episcopi, ci și înainte și după dezbaterile unui sinod deschis, după cum fiecare sinod trebuie să fie.

După eclesiologia trinitară, sinoadele sunt și ar trebui să fie sinoade ale episcopilor. Conciliaritatea sau sinodalitatea Bisericii este o „conciliaritate ierarhică”, folosind expresia Părintelui Schmemmann. Biserica este sinodală deoarece ea este ierarhică, și invers, deoarece conciliaritatea este cuprinsă în cadrul principiului ierarhic. Emfatic vorbind, ierarhia nu înseamnă monarhie. Mai mult, ierarhia înseamnă ordine între persoane care împărtășesc pe deplin tot ceea ce ele posedă. Sfânta Treime este acest model de ierarhie. De fapt, putem extinde închipuirea noastră și să ne referim la Sfânta Treime ca la un „sinod ierarhic”. Prin urmare, Biserica în calitate de chip al Sfintei Treimi este de asemenea un sinod ierarhic. Biserica este o unitate a celor mulți, o unitate de persoane unite împreună în ierarhie. Episcopii sunt la capul acestei ierarhii, personificând Bisericile locale cu care ei sunt în comuniune. Deci, înțelegerea dintre acești episcopi în sinoade arată înțelegerea dintre Bisericile respective²⁸.

Conciliaritate ierarhică sau clericalism

Un concept care este legat de ierarhie este supunerea. Din păcate, această supunere adesea este înțeleasă greșit ca fiind subordonare. Dar în mod clar supunerea nu este subordonare. Fiul din Treime este supus Tatălui, fără să fie subordonat Lui. Sfânta Taină a Hirotonie, prin care se distinge clerul de laici în Biserică, este mai mult un fel de supunere decât de subordonare: supunerea celui hirotonit, care răspunde chemării sale; supunerea față de cel hirotonit și față de comunitate care acceptă pe cel chemat să slujească în Biserică în conformitate cu chemarea sa.

²⁸ Despre problema receptării sinoadelor ecumenice, vezi Pr. prof. dr. Liviu Stan, **Despre “receptia” de către Biserică a hotărârilor sinoadelor ecumenice**, în **Studii Teologice**, an. XVII(1965), nr. 2-3, p. 441-450.

Nu există nici un loc pentru „clericalism” în eclesiologia Trinitară așa cum se aplică aceasta la conciliaritatea ierarhică: ierarhia este numită să slujească celor mai bune interese ale credincioșilor săi, să exprime și să slujească nevoilor lor, ca adevărații lor reprezentanți²⁹.

Conciliaritatea ierarhică a Bisericii se exprimă la toate nivelele vieții Bisericii: parohie, episcopie, mitropolie, Biserica autocefală și Biserica universală. În Biserica primară, Biserica locală este parohia în frunte cu un episcop, după cum învăță Tradiția Apostolică a lui Ipolit. Presbiteriul ia parte la forma de conducere a Bisericii împreună cu episcopii, servind ca sinod episcopal. Dar când creștinismul s-a răspândit din centrele urbane în teritoriile rurale, structura Bisericii locale s-a schimbat. Când acest fenomen a avut loc, episcopul rămâne în centrul urban iar comunitățile locale rurale sunt conduse de către preoții lor. Drept consecință, presbiterul nu mai este consultantul episcopului. Mai mult, episcopul, privat de sinodul său, devine „monarh”, cu preoții subordonați lui. În mod asemănător, preoții devin „monarhi” în parohiile lor. Acest „clericalism” produce ca reacție o răscoală din partea laicilor. De fapt, această dezvoltare încă persistă în situațiile contemporane.

Pentru a corecta acest clericalism nu trebuie să ne întoarcem la o „parohie episcopală”. Este suficient ca preoții să facă parte încă o dată din „sinodul episcopului, nu ca subordonați lui, ci în calitate de coslujitori sub direcția și conducerea sa. De asemenea este important de a da naștere la aspectele conciliarității „puterii” preotului: consiliul parohial ar fi pentru preot echivalentul consiliului presbiteral pentru episcop. Puterea de a lua o hotărâre poate să aparțină preotului, deși preotul va fi ajutat în toate pentru a exprima „mințea Bisericii” în luarea de hotărâri³⁰.

Provocările conciliarității contemporane

Sinoadele au existat și vor continua să funcționeze întotdeauna la nivelele parohiale și episcopale, precum și la nivelul mitropolitan și în

²⁹ Al. Schmemmann, *op. cit.*, p. 173-177.

³⁰ *Ibidem*, p. 175-178.

cadrul Bisericilor autocefale. La nivelul episcopal, există două probleme de luat în seamă privind conciliaritatea: prima este relația parohie-episcopie; a doua este legătura dintre Bisericile din episcopie. Pentru ca o parohie să iese din propria izolare și să experimenteze catolicitatea Bisericii, ea are nevoie de purtătorul acestei catolicități, adică de episcop. În același timp, episcopia condusă de un episcop are nevoie să fie în relații conciliare cu toate parohiile sale. Presbiteriul este sinodul episcopului. Deci hotărârile trebuie luate în mod conciliar sau sinodal pentru ca ele să fie hotărâri ale Bisericii³¹.

În mod asemănător, la nivelul supra episcopal – mitropolia, Biserica autocefală și Biserica universală – conciliaritatea este exprimată și înfăptuită în sinodul episcopilor. Tendințele moderne, ca acelea exprimate de soborul din Moscova, de a include preoți și laici în sinod, discreditează principiul eclesiologic ierarhic și adevărata conciliaritate. Sinodul nu este o „balanță a puterii”. Interesele clerului coincid cu cele mai bune interese ale laicilor. Biserica ca un sinod este exprimată cu adevărat și în mod deplin în sinodul episcopilor, dacă acest sinod este un sinod deschis iar hotărârile sale sunt luate nu ca niste fapte deja împlinite de către ierarhie, ci sunt luate prin participarea tuturor, ca hotărâri ale Bisericii³².

După părerea profesorului Alexander Schmemmann trei probleme practice importante provoacă gândirea ortodoxă contemporană despre conciliaritate: prima este aceea că în planul viitorului „Sinod panortodox”, gândirea ortodoxă contemporană ar trebui:

„...să se elibereze de ideea că un sinod – „ecumenic” sau nu – posedă în mod legal o infailibilitate în mod automat, deoarece această idee are un efect prohibitiv... Această interdicție polarizatoare trebuie învinsă. Activitatea conciliară cere curaj și presupune un „risc al credinței”. Adevăratele sinoade au fost întotdeauna evenimente spirituale, când Duhul lui Dumnezeu a putut transcende mărginirile umane ale membrilor, astfel că sinodul a devenit vocea lui Dumnezeu însuși... Adevărul în

³¹ *Ibidem*, p. 180.

³² *Ibidem*, p. 183-184.

Biserică nu depinde de nici o instituție infailibilă, dar este întotdeauna o experiență accesibilă în *comuniunea* Bisericii – această comuniune fiind înțeleasă, desigur, atât loială tradiției cât și deschisă noțiunii de *consensus fidelium* astăzi”³³.

A doua problemă este legată de dialogurile dintre ortodocși și necalcedonieni. „Cercetarea istorică recentă și dialogul teologic par să arate că acea înțelegere despre *esenta* hristologiei – care au apărut din cauza schismei originale – poate să fie atinsă foarte ușor”³⁴. O *formula concordiae* asemănătoare celei din anul 433, care va fi în spiritul Sinodului V ecumenic din anul 553, ar putea rezolva problema și vindeca schisma. Totuși această abordare ridică două probleme care rămân nerezolvate: (1) problema continuității și adeziunii la Tradiție, și (2) legătura dintre „expresia verbală a doctrinei și conținutul ei adevărat: care dintre aceste două este cu adevărat reglementată de autoritatea sinoadelor?”³⁵

A treia problemă are de a face cu problema ecumenică astăzi. În situația unei prezente diviziuni între creștini este totuși posibil ca să se țină un Sinod ecumenic? Deoarece aceste sinoade sunt evenimente excepționale în viața Bisericii nu e necesar ca ele să se repete. Pentru că Sinoadele ecumenice au fost sinoade imperiale și ca atare vechiul „oecumene” a fost fărâmitat, profesorul Afanassieff se întreabă despre posibilitatea de realizare a unui Sinod ecumenic modern. El oferă două răspunsuri posibile la această întrebare. Primul este că un viitor Sinod ecumenic nu-i posibil din cauza diviziunii dintre vechea creștinătate imperială. Al doilea răspuns este că un nou Sinod ecumenic este posibil deoarece Biserica Ortodoxă este continuatoarea acestei creștinătăți în Răsărit.

Mai mult, întrebarea dacă este posibil să se convoace un Sinod ecumenic astăzi este oarecum înșelătoare. Pe de o parte, lumea creștină nu a fost niciodată cu adevărat unită: vechile Sinoade ecumenice au fost de fapt separatoare, iar unele dintre acestea (de exemplu Sinodul IV

³³ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 270.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 271-272.

ecumenic de la Calcedon) rămân separatoare până astăzi. Pe de altă parte, unirea pe care o căutăm printre creștinii separați nu este numai o unire, ci o *unire în Hristos*. Unirea pe care o căutăm este unirea pe care o dorește Dumnezeu. Oricine ar ocoli această eclesiologie nu ar realiza această unitate – unitate care este în ultimul rând „un dar al lui Dumnezeu, care poate să fie primit și (odată pierdut) redescoperit”³⁶.

Viitorul Sinod Panortodox

Pregătirile pentru viitorul Sinod sunt încă în desfășurare și într-adevăr este posibil ca un Sinod panortodox în zilele noastre să ia locul Sinodului ecumenic. Atâta timp cât ne referim la sinoadele generale moderne, întrebările precedente rămase fără răspuns ale teologilor, ca de exemplu Nicolae Afanassieff, au primit un răspuns odată cu pregătirea „Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe Răsăritene”. Întrebările includ: „Cine convoacă sinodul? Cine este invitat? Cine face agenda?”³⁷.

Sinodul va fi convocat de către Patriarhia de Constantinopol cu consensul celorlalte Biserici surori din Răsărit. Sinodul va fi un sinod al episcopilor în conformitate cu tradiția sinoadelor. Agenda sinodului reprezintă consensul atins de Bisericile surori în Conferințele presinodale panortodoxe.

Deși Părintele Meyendorff crede că membrii viitorului Sfânt și Mare Sinod nu par să fie definiți în mod clar³⁸, totuși este foarte limpede, conform acestor Conferințe presinodale panortodoxe, că numai episcopii canonici din jurisdicțiile ortodoxe recunoscute (patriarhate, Bisericile autocefale și autonome) vor fi invitați la Sinod.

Participarea laicilor la sinoade este o problemă modernă. Concepută ca o reacție împotriva principiului „monarhic” în Biserică, ea introduce un principiu „democratic”, care pare să fie un principiu „ortodox” versus celui „Romano-catolic”. Totuși ambele principii sunt

³⁶ **Ibidem**, p. 272.

³⁷ N. Afanassieff, **op. cit.**, p. 319.

³⁸ John Meyendorff, **op. cit.**, p. 271.

gresite deoarece ambele introduc principii eclesiologice care sunt străine tradiției creștinateții nedespărțite.

Părintele Meyendorff ridică problema principiului „reprezentării” care a fost introdus la Soborul de la Moscova. Deși el acceptă aplicarea acestui principiu la nivel local, totuși el se întreabă despre validitatea acestuia la nivelul provincial și ecumenic. Răspunsul său este că, deoarece participarea laicilor devine săracă la nivelul local, este posibil ca acest principiu să fie aplicat la nivelul provincial și ecumenic pentru a înlocui absentă „conciliarității locale”³⁹. Dacă Părintele Meyendorff subordonează sau nu principiul juridic al „reprezentării” lui „sobornost” este neclar. Evident, singurul lucru pe care el îl sugerează este participarea laicilor la problemele Bisericii într-un mod conciliar sau sinodal. Totuși adevărata conciliaritate a Bisericii este și rămâne „conciliaritatea ierarhică”, care exclude principiul reprezentării.

Sinoadele din zilele noastre și din viitor ar trebui să urmeze modelele stabilite de tradiția sinoadelor Bisericii pentru ca aceste sinoade să continue a exprima conciliaritatea Bisericii. În Biserica primară, conciliaritatea a fost un element eclesiologic parmanent: ea nu poate fi altfel în zilele noastre.

În concluzie, putem spune că oricare ar fi problemele conciliarității contemporane ale Bisericii există nădejdea că Duhul Sfânt va călăuzi Biserica spre a rezolva aceste probleme. Din tot sufletul sunt de acord cu Părintele Meyendorff când el zice: „Dacă vom crede că Sfânta Biserică a lui Dumnezeu este o realitate vie astăzi, vom crede de asemenea că Duhul Sfânt poate învinge mărginirile și improvizațiile omenești, precum și toate formele separării seculare și poate să ne vorbească printr-un sinod adevărat și autentic”⁴⁰.

³⁹ *Ibidem*, p. 270-271.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 273.

Ioan C. Tesu

Teme ale spiritualității ortodoxe în tâlcuirea părintelui profesor Dumitru Stăniloae: păcatul și patima (I)

Abstract

In his study, the author presents the way in which Dumitru Staniloae analyses the sin and the passion, in the manual called „The Orthodox Spirituality. The Ascetic and the Mystic” (Bucuresti, 1992). There are described the characteristics of the passions, the freedom of choice as a premise of the passions, the causes of the sins and passions. The author emphasizes the fact that the special value of Father Staniloae’s manual is given by the permanent reference to the duhovnical writings of the Holy Fathers and by the adaptation of these duhovnical teachings to the realities of the human life and soul.

Omul a fost creat de Dumnezeu, din iubire și cu vocația de a se odihni vesnic în această iubire nesfârșită, din care a izvorât. Dumnezeu l-a creat, de aceea, după chipul Său, înzestrându-l cu tot ceea ce i-ar trebui să desăvârșească acest chip divin cu care este pecetluită ființa sa, în asemănarea deplină cu El.

Chiar și „purtând rănila păcatului”, omul are puterea de a-și vindeca sufletul cu leacurile virtuților și astfel să-și redescopere și să-și împlinească vocația sa duhovnicească - desăvârșirea.

La desăvârșita asemănare cu Dumnezeu, omul ajunge prin osteneală statornică și de o viață. Iar această luptă are, la început, o fază ascetică. Ea constă în lepădarea de păcate și de patimi, ca forme ale robiei spirituale (asceza negativă) și în dobândirea și lucrarea, până la desăvârșire, a virtutilor, ca trepte ale apropierii de starea de sfințenie (asceza pozitivă).

Prima treaptă a acestui itinerariu duhovnicesc o constituie, asadar, lupta împotriva păcatului și a patimilor, bolile care încearcă să ne ruineze viața și să ne împlătească în lucrurile lumii acesteia, îndepărtându-ne de pe drumul și de pe calea aceasta aspră a virtutilor crestine, ce conduc spre Împărăția cerurilor.¹ Precum vom avea prilejul să vedem, biruinta asupra acestora înseamnă, în final, biruinta asupra părții, laturii sau trăsăturii pătimitoare din ființa noastră, supunerea înclinatiei noastre spre păcat. În limbaj duhovnicesc, aceasta caracterizează starea de nepățimire, *apatheia*, prin care sufletul încercat și exersat în lupta împotriva păcatului, reusește să taie și să risipească orice ispită vicleană.

Cei care ne descriu în mari detalii și nuante toate aceste realități ale vieții spirituale, sunt Sfinții Părinți ai Bisericii Răsăritene, adevărații practicanți și trăitori ai lor. În spațiul Ortodoxiei românești, „zicerile” acestea minunate ale Părinților asceti au fost expuse într-un manual sistematic de către Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, conținutul acestuia constituind materia cursului de mistică, tinut studenților de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, între anii 1946-1947.

Manualul Părintelui Profesor Stăniloae, intitulat mai târziu **Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica**, încununează eforturile de acest gen ale profesorilor de teologie din perioada interbelică, între care notabile sunt cele ale lui Nichifor Crainic¹, Ioan Gh. Savin² și Nicolae Mladin³.

¹ Nichifor Crainic, **Sfințenia - Împlinirea umanului (Curs de teologie mistică) (1935-1936)**. Editie îngrijită de Ierod. Teodosie Paraschiv, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993.

² Ioan Gh. Savin, **Mistica și ascetica ortodoxă**. Cu un cuvânt înainte de Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Crisanei și Maramuresului, Sibiu, 1996.

³ Nicolae Mladin, **Prelegeri de mistică ortodoxă**. Cuvânt înainte, note biografice și editie întocmite de Preot Iconom Stavrofor Nicolae Streza, Editura Veritas, Târgu-Mureș, 1996.

Valoarea deosebită a cursului Părintelui Stăniloae o constituie recursul permanent la scrierile duhovnicești ale Sfinților Părinți, prin care autorul a depășit stilul și metoda scolastică; acomodarea acestor învățături duhovnicești realităților vieții și sufletului omenească; precum și înfățișării tuturor acestor experiențe duhovnicești într-un limbaj de un farmec literar și teologic deosebit, în limba dulce a „vechilor Cazanii”. Întoarcerea la Sfinții Părinți, cunoașterea și exploatarea adâncă a scrierilor și cuvintelor inspirate ale acestora, rigurozitatea științifică, îmbinată cu persuasiunea religioasă, fac din scrierea Părintelui Stăniloae un manual normativ pentru cunoașterea reală a spiritualității ortodoxe.

Vom încerca să prezentăm, în cele ce urmează, modul în care analizează Părintele Profesor un capitol esențial de psihologie: păcatul și patima.

Viata pătimasă - o amăgitoare trăire „prin epidermă”

Dintre caracteristicile patimilor asupra cărora Părintele Stăniloae insistă în mod deosebit, în manualul său de spiritualitate, precum și în bogatele comentarii și note duhovnicești, cele mai importante sunt: setea de infinit și nehotărnicirea, pofta nesfârșită și irationalitatea, falsă libertate și dulceață a ei. Iar dintre efectele cele mai adânci: faptul că ele reprezintă un nod de contradicții, răni ale sufletului, gropi și zid în calea înălțării vieții noastre spre Dumnezeu, trădare a vocației și demnității umane, surse ale dezbinării și sfâșierii, ale destrămării și dezordinii la nivelul eului și al relațiilor cu semenii și cu Dumnezeu, necunoaștere, întuneric și haos, „cacofonia” vieții umane.

Patimile reprezintă, „cel mai coborât nivel la care poate cădea ființa omenească”⁴, trăirea conform trupului, elementul material din constituția omenească și acesta în starea care îl apropie cel mai mult de animalitate, de biologic.

⁴ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetică și Mistică**, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 55.

Ele reprezintă o exacerbare a lucrării și exploatării simturilor, o căutare iratională a plăcerilor simțuale, senzitive, trupesti, ce apun imediat, lăsând în urma lor un acut sentiment de zădărnici și deziluzie, un gust amar al păcatului, un zbucium și un chin îngrozitor.

Patimile, arată Păritele Profesor Dumitru Stăniloae, „sunt o întoarcere a întregului om spre exterior, spre vietuirea după simțuri, o prefacere a întregului om în «trup», în simțire trupestă”⁵. Ele reprezintă, din această cauză, „trăirea prin partea cea mai de suprafață a ființei noastre, prin «epidermă», sau, cum s-ar zice, o ieșire a ființei noastre din regiunea adevărilor ontologice, din legătura cu izvoarele existenței, o petrecere pe buza prăpastiei nimicului, de la care nu ne vine, când ne trezim din focul patimii, decât senzația de gol, de fals, de desertăciune a existenței noastre, de nimicnicie dominantă în viața obisnuită...”⁶.

În comparație cu virtuțile, care prezintă adevărata vocation a omului, împlinirea cea mai înaltă a ființei umane, patimile constituie o preocupare exasperantă cu nimicul. „Prin patimi umflăm nimicul, ne înflăcăram de el, ne consumăm pentru el, ne miscăm în zona lui, sfârșind în absența oricărei surse pozitive de existență. Prin patimi ne întindem gâtlejul tot mai uscat după o apă care nu e decât iluzie de un moment sau care după o scurtă înșelăciune ne apare ca o picătură care ne însetează și mai mult. Pe măsură ce experimentăm, prin îndelungate năpustiri pătimase, imposibilitatea de a ne satisface prin ele, sau prin nimicul aflat de ele, acest nimic ne devine mai vădit și sentimentul de zădărnici ne copleșește tot mai mult, aruncându-ne cu vremea într-o nepăsare, într-o trândăvie spirituală ucigătoare”⁷. Acest mod de vietuire păcătoasă constituie o autoînșelare, o autoiluzionare și o mare autoamăgire.

⁵ **Ibidem**, p. 81.

⁶ **Ibidem**, pp. 81-82.

⁷ **Ibidem**, p. 82.

Pofta de infinit si falsa dulceață a patimilor, dorul si mirajul lor

Mai întâi de toate, în patimi se manifestă aceeași sete infinită ce există și în virtuți, însă aceasta este îndreptată într-o direcție contrară lui Dumnezeu și firii omenești. „Toate patimile, arată Părintele Profesor, își hrănesc setea de infinit din închipuirea că ar fi consistent ceea ce nu este. Ele se miscă deci în fond spre tot mai mult nimic, spre subțierea tot mai mare a existenței, care-si păstrează mereu aparența de mai multă existență”⁸.

În patimă, se identifică o sete de infinit, însă un infinit fals, întors pe dos, contrafăcut. Doar Dumnezeu și omul sunt infiniti. Dumnezeu, prin ființa Sa, este o taină nesfârșită, după cum și omul, creat după chipul și spre asemănarea deplină cu Creatorul său, împrumută din acest caracter tainic al Dumnezeirii.

Omul, ca ființă spirituală, „are o tendință spre infinit, care se manifestă și în patimi; dar în patimi această tendință este întoarsă de la autenticul infinit, care este de ordin spiritual, spre lume, care dă numai iluzia infinitului. Omul, fără să fie el însuși infinit, nu numai că este capabil, dar este și înșelat de infinit și tocmai de aceea este capabil și înșelat de Dumnezeu, adevăratul și singurul infinit (*homo capax divini*)”⁹.

Infinit prin ființă este numai Dumnezeu. Omul are doar capacitatea de a se împărtăși din acest Infinit, de a participa, prin lucrarea virtuților, la acest Infinit. Lăsându-se însă amăgit de setea firii sale după infinit, a încercat să se realizeze, să se autoîmplinească, în afara Lui, considerându-se pe sine centrul infinitului și, în acest mod, îndepărtându-se și înstrăinându-se de Cel cu adevărat infinit. Patima manifestă, asadar, o tendință centrifugală, pe care o asociază însă uneia egocentrice. Iată

⁸ Nota 941 a Părintelui Stăniloae, la Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcus**, în **Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși**. Volumul IX. Traducere, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 421.

⁹ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **op. cit.**, p. 56.

cum explică Părintele Stăniloae această rupere și îndepărtare de Dumnezeu Cel infinit: „... ființa umană, în loc să se multumească de a rămâne și de a progresa în comunicarea cu adevăratul infinit, a voit să devină ea însăși infinitul, căutând să absoarbă în sine sau să-și subordoneze tot ce se preta la această relație de subordine față de sine, adică obiecte moarte, lucruri finite. În loc să-și stâmpere setea de infinit căutând infinitul ca ceva deosebit de sine, prin gravitatea sa spre un centru căruia să i se subordoneze – a căutat să adune toate în jurul său, ca în jurul unui centru. Dar nefiind în sine un centru real, natura aceasta a sa s-a răzbunat, făcându-l în realitate să alerge tot el după lucruri, ba chiar robindu-l lor. Căci patima, ca fugă neostoită după lume, în loc să fie o expresie a suveranității centrale a ființei noastre, este mai degrabă o forță care ne poartă fără voia ei, este semnul unei căderi a ființei noastre într-o accentuată stare de pasivitate. Firea noastră, vrând-nevrând, tot trebuie să-și manifeste tendința după un centru în afară de ea. Prin patimi, centrul acesta a fost mutat de la Dumnezeu, la lume. Astfel, patimile sunt produsul unei porniri întortocheate ale firii sau a unei firi care și-a pierdut tendința simplă și rectilinie; în ea se întâlnesc două tendințe sau o tendință care nu poate merge până la capăt, ci se întoarce împotriva ei”¹⁰.

Patima **nu are nici o limită, nici o barieră**. Hotarul ei este “să nu aibă hotar, ca și fericirea vesnică. Patima are și ea o sete de infinitate și chiar un progres în direcția nimicului, la al cărui capăt nu se poate ajunge niciodată, odată ce existentă e creată de Dumnezeu. Aceasta poate fi în parte o explicație a vesniciei iadului. E o stare de existență aparentă, dar în realitate tot mai inconsistentă. La hotarul ei nu se poate ajunge niciodată, pentru că făptura e ținută în existență de Dumnezeu și ea trebuie să se miste la nesfârșit fie în Dumnezeu, Cel real infinit, ca să cuprindă tot mai mult din El, fie împotriva Lui, mișcare care e și ea nesfârșită, pentru că El, fiind infinit, niciodată făptura nu ajunge să nege tot ce este El”¹¹.

¹⁰ **Ibidem**, p. 57.

¹¹ Nota 938 a Părintelui Stăniloae, la Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 421.

Această sete și dorință de infinit și infinitate a patimii nu reușește să se împlinească sau să se satisfacă niciodată, datorită, în primul rând, poftelor și obiectelor finite pe care caută acestea să le împlinească și cu care încearcă să se satisfacă. De aceea, omul păcătos și pătimas se află „într-o continuă preocupare cu nimicul”¹², căci lucrurile ce constituie obiectul sau substanta lor sfârșesc în nimic.

Patima provoacă, în acest mod, o obiectivizare a subiectelor, transformând totul într-un obiect finit și închizându-se în satisfacerea poftelor sale prin mijlocirea lui. Obiectele însă sunt finite prin firea lor, atât ca durată, cât și ca intensitate, sfârșindu-se sau trecând în neexistență, prin consumație. Din această cauză, setea aceasta a patimii este infinită, dar neîmplinită, este nesfârșită, dar nerealizată.

La baza acestei dorințe de infinit stă **pofta neastâmpărată** a patimii. În mod firesc, un lucru împlinit aduce trupului sau sufletului o stare de multumire, de bucurie, de împlinire, proporțională cu amploarea și intensitatea eforturilor și a nevoilor solicitate. Virtutile se împlinesc cu mare renunțare și osteneală și de aceea și bucuriile pe care le procură sufletului sunt înalte și curate, sunt sfinte.

În cazul patimilor, se întâmplă exact contrariul. Cu cât alimentăm mai mult setea lor, cu cât le ajutăm mai ușor să-și consume materia, cu atât se simt mai neîmplinite, mai nesatisfăcute. În cazul lor se observă un raport de inversă proporționalitate între eforturile cerute pentru satisfacerea lor și efectele de slabă durată și intensitate produse; o disproporție flagrantă între cantitatea de energie solicitată și investită și rezultatele obținute. În loc să producă împlinire și multumire, ele dau sentimentul insatisfacției generale, a nemulțumirii acute, așteptând tot mai mult și tot mai adânc împlinirea.

Cu spiritul său duhovnicesc pătrunzător, Părintele Stăniloae descrie astfel această poftă mereu alimentată, dar niciodată satisfăcută a patimii: „Pofta după cele pământești nu se satură niciodată. Când te saturi de

¹² Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **op. cit.**, p. 56.

ceva si treci la altceva, după o vreme te simti gol de ceea ce te-ai săturat mai înainte si te întorci iarăsi spre aceea, săturat de lucrul spre care te-ai îndreptat după săturarea de cel dintâi. E o lărgire care se goleste îndată ce nu-i mai dai ceea ce doreste ea. Te-ai săturat de desfrâu, tinzi spre băutură. Între timp ti s-a golit lărgimea poftei umplută de desfrâu si te întorci iarăsi la el. Sunt niste pofte alternative, pe care le saturi pe rând si te atrag pe rând; sau niste goluri în fiinta ta poftitoare, care se satură pe rând si se golesc pe rând. Dar în nici una nu poti înainta la nesfârșit, ca în cunostință si virtute, care îți aduc mereu ceva nou, care nu-ti oferă acelasi lucruri, tinându-te pe loc. Varietatea păcatelor suferă totusi o mare monotonie, pe când identitatea cunostintei si a virtutii este de o noutate continuă. De aceea, departe de a înainta la infinit prin satisfacerea poftelor, te întorci mereu în loc, sau în aceleasi locuri, rămânând într-o monotonie de superficială varietate si de repetare a câtorva «leit-motive», care nu reprezintă nici un progres real, sau adevărată schimbare. E o nesăturare infinită în monotonie. E o infinitate de platitudini, o infinitate cenusie a acelorasi câteva sunete repetate mereu în mod alternativ”¹³.

Păcatul ne atrage printr-o „**falsă dulceată**”. “Păcatul, spune Părintele Stăniloae, convinge pe om să-l facă pentru că este în el o falsă dulceată, iar în om, o înclinare spre a-l săvârși”¹⁴. El începe cu un paleativ de plăcere si dulceată, dar sfârșeste într-o cruntă dezamăgire, deziluzie si durere.

¹³ Nota 18 b a Părintelui Stăniloae, la Sfântul Grigorie de Nyssa, **Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute**, în volumul **Scrieri. Partea întâia**. Traducere de Preot Prof. D. Stăniloae si preot Ioan Buga. Note: Preot Prof. D. Stăniloae. Indice: Preot Ioan Buga, Ed. IBMBOR, Bucuresti, 1982, p. 50.

¹⁴ Nota 193 a Părintelui Stăniloae, la Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci si nouă de cuvinte**, în **Filocalia...**, volumul XII. Traducere din grecește, introducere si note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, Bucuresti, 1991, p. 112.

Falsa libertate a patimilor

Patimile sunt legate fiintial de libertate, pe care o solicită, dar sunt dovada robiei spirituale. Libertatea prost înțeleasă, este, astfel, cauza lor ultimă. Ele reprezintă proba sau examenul moral pe care omul trebuie să-l depășească, în vederea descoperirii adevăratelor beneficii și nuanțe ale libertății, cu care el a fost înzestrat prin creație. Un examen esențial, pe care omul l-a ratat și îl ocolește continuu.

Pătimasul are falsa impresie că prin împlinirea tuturor poftelor și patimilor sale dă dovadă de libertate și suveranitate față de el însuși și față de toate celelalte, când în fond, probează contrariul. Patimile reprezintă utilizarea cea mai oribilă a libertății umane, orientată spre rău, o întoarcere și o deturnare a puterii de deliberare de la adevărata sa orientare – virtutea, într-o direcție contrară ei însăși.

Patimile dau numai falsa impresie de libertate, de liberă alegere și determinare, când ele, prin automatismul dobândit și manifestat și prin violența cu care caută să se satisfacă, sunt efecte ale unei crunte robii spirituale. „Libertatea ce o dă patima, arată Părintele Stăniloae, e aparentă; ea se dovedește în scurtă vreme cumplită robie. Betia, desfrânarea, lenea, se prezintă la început ca manifestări de libertate. Dar curând, crescând puterea lor, ele se dovedesc monstri care ne înlăntuiesc și ne duc la slujirea lor fără să ne putem opune”¹⁵.

Cel ce păcătuiește are impresia că, cu cât face mai des și în progres acest lucru, dă dovadă și își pune în lucrare libertatea sa, că fiecare nouă formă și nuanță pe care le dă păcatelor și patimilor sale sunt, în același timp, expresii ale libertății și puterii sale de alegere liberă. Crede că, săvârșind tot mai multe și mai grele păcate, dă libertății sale tot mai numeroase și mai înalte forme. Însă realitatea este tocmai contrară. Dacă la început, prima dată, păcatul este dovadă a libertății alegerii, în

¹⁵ Nota 110 a Părintelui Stăniloae, la Calist și Ignatie Xanthopol, **Metoda și regula foarte amănunțită pentru cei ce-si aleg să vietuiască în liniste și singurătate**, în **Filocalia...**, volumul VIII. Traducere, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 72.

necunoastere totală de cauză, repetarea păcatului, obisnuinta cu el, cronicizarea lui, împătımirea de el, este expresia robiei. Dacă la baza primei căderi stă deliberarea și proasta alegere, patima devine un automatism, un reflex condiționat de o proastă raportare a eu-lui față de Dumnezeu și de lume. Totul este reductibil la pofta personală și trebuie să conducă sau să se finalizeze în plăcere proprie.

Sub aparența acestei depline libertăți, omul luptă împotriva lui însuși, se rănește pe sine însuși, își distruge viața. Păcatul este „un făt al libertății, dar a produs o îngreunare a libertății, o gravitație inertă a omului spre păcat, o îngrosare păcătoasă a întregii lui vieți spirituale”¹⁶. Patima reprezintă, astfel, „folosirea libertății contrar firii. Ca și păcatul sau patima, spre care omul este atras și de care se lasă atras, e contrară firii lui”¹⁷.

În ciuda atracției și a mirajului pe care le exercită, păcatul și patima reprezintă „un nod de contraziceri”¹⁸, o sursă a dezbinării și a dezechilibrelor sufletești. Astfel, se descoperă cauzele ultime ale patimii: necunoașterea lui Dumnezeu, uitarea sau tăgăduirea Lui sau, în limbajul ascetic, „cei trei uriași ai patimilor”.

Izvorând din necunoaștere, ele provoacă mari dezechilibre și disfuncționalități asupra sufletului. „Patima, arată Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, este un nod de contraziceri. Pe de o parte, ea este expresia unui egoism, vrând să facă toate lucrurile să graviteze în jurul său; pe de alta, ea denotă o transformare a lumii exclusiv într-un centru de preocupări. Pe de o parte, patima este un produs al voinței de suveranitate egocentrică; pe de alta, este o forță care-l coboară pe om la starea unui obiect purtat încoace și încolo fără voia lui. Pe de o parte, ea caută infinitul; pe de alta, se alege cu nimicul”¹⁹.

¹⁶ Dumitru Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, editia a II-a, Editura Omniscope, Craiova, 1993, p. 249.

¹⁷ Nota 194 a Părintelui Stăniloae, la Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 112.

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea Ortodoxă...**, p. 57.

¹⁹ **Ibidem.**

Ele “duc firea la dezordine, la slăbirea și descompunerea trupului, din cauza slăbirii spiritului care-l ținea în ordine. Iar simțirea slăbirii îl duce pe om tot mai departe, în pornirea de a-si reface puterea dintr-o sursă incapabilă să-l întărească. Într-adevăr, ceea ce duce tot înainte pe om la rostogolirea pe panta patimilor este o teamă ascunsă de moarte”²⁰.

Pe lângă dezordinea provocată asupra eu-lui, patimile au adânci efecte sociale, comunitare. Ele produc o dezordine și în relațiile dintre subiectele pățimase și semenii lor. „Patima nu-si manifestă efectul de slăbire, de pustiire și de dezordine numai în pățimas, ci și în ceilalți. Ea îi lovește pe aceia și aceia reacționează de cele mai multe ori în același fel. Desfrânatul uzează de alte persoane ca de obiecte ale plăcerilor lui; dar prin acestea le face și pe acelea desfrânate, care caută la rândul lor să uzeze de alte persoane, ca de obiecte”²¹ Patimile fărâmitează comunitatea umană²², distrugând relațiile firește de armonie ce trebuie să existe între oameni și în însăși firea omenească. Ele sunt „fermentul dezordinii lăuntrice și interpersonale”²³.

Patimile sfâșie firea umană, pe care o îndreaptă împotriva ei însăși. Astfel ele sunt cele mai grave și adânci răni ale sufletului. „Despărtirea de Dumnezeu – ce-o aduc sufletului, nu-l lasă pe acesta într-o simplă neutralitate, ci-l îmbolnăvesc prin rănilile ce i le pricinuiesc. Omul supus patimilor nu rănește numai pe alții, ci se rănește și pe sine. El e sub starea normală, cea conformă firii. Se află în diferite neputințe dureroase”²⁴.

Patimile sunt **ziduri** între noi și Dumnezeu, „un zid despărtitor întunecos, în fata mintii, de nu mai vede pe Dumnezeu și lărgimea tuturor în El”²⁵, ci se opreste la îngustimea și opacitatea lucrurilor.

²⁰ **Ibidem**, pp. 68-69.

²¹ **Ibidem**, p. 60.

²² **Ibidem**.

²³ **Ibidem**, p. 61.

²⁴ Nota 484 a Părintelui Stăniloae, la Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 239.

²⁵ Nota 317 a Părintelui Stăniloae, la Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 156.

Ele sunt „**gropi ale duhului**”, “o îngropare a duhului în trup, a omului simțitor și larg deschis comuniunii în iubire, în închisoarea egoistă, o acoperire a transparenței lui și o împietrire a sensibilității lui sufletești, mai bine zis duhovnicești, care este o sensibilitate a iubirii pentru Dumnezeu și pentru semenii. E o împietrire a inimii”²⁶.

Ele strecoară în suflet întunericul spiritual, operă a „Printului întunericului”, îi dau sentimentul zădărniceții iremediabile, a golului, eșecului și a vidului existential, produc și întretin haosul între oameni²⁷.

Semn al ruperii omului din comuniunea cu Dumnezeu și producând grave dezechilibre la nivelul eu-ului, patimile „sunt pricinile nedreptății, pentru că ele sunt tot atâtea expresii ale egoismului acaparator”²⁸.

Ele îl înrobesc atât de mult pe om, încât în dau o formă denaturată nu numai în interior, ci și în înfățișarea exterioară. Ele „sunt o îngrosare a acoperământului material pus peste minte. Mai bine-zis, materia e făcută să fie coplesită de spirit și să devină, prin acesta, transparentă. Patimile însă împiedică această străbateră a ei de spirit”²⁹.

La nivel neuro-fiziologic, “păcatul face să se murdărească chiar sângele trupului nostru prin sucurile naturale exagerate ce le exală. El e curățit prin lacrimile de căntă care ies din firea trupului nostru, dar dintr-o stare curată a lui sau orientată spre curățire. Sunt altele sucurile puse în mișcare de simțirea plăcerii și altele cele puse în mișcare de simțirea durerii. Durerea este purificatoare, spre doborâre de voluptate, pentru că durerea e opusă plăcerii”³⁰.

²⁶ Nota 549 a Părintelui Stăniloae, la Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoite**, în **Filocalia...**, volumul X. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 438.

²⁷ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea Ortodoxă...**, p. 60.

²⁸ Nota 370 a Părintelui Stăniloae, la Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință**, în **Filocalia...**, volumul VI. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1977, p. 230.

²⁹ Nota 82 a Părintelui Stăniloae, la Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 90.

³⁰ Nota 387 a Părintelui Stăniloae, la Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 239.

Ele desfigurează pe omul aservit lor, nu numai lăuntric, ci și în exterior. Căci „fiecare patimă, arată Părintele Stăniloae, dă un anumit chip sufletului și ca urmare și înfățișării noastre exterioare. De aceea, chiar și demonii iau, măcar că sunt duhuri, anumite forme după patima pe care o cultivă mai mult. ^ai această formă ne-o imprimă și nouă după patima pe care caută să ne-o inspire mai mult. Patimile de mândrie ne dau o formă care seamănă cu cele ale păsărilor semete din văzduh, căci ele se imprimă mai mult părții noastre cugetătoare, făcându-ne semeti la înfățișare și cu capul înălțat; patimile care aprind mânia ne dau înfățișări de fiare; cele care atâta poftă, ne dau înfățișări de dobitoace”³¹.

Gnomi sau libertatea de alegere – premiză a patimilor

Păcatul și patima tin ființial de **vointa** omului sau a ipostasului. ^a i din acest punct de vedere, considerațiile Părintelui Profesor sunt extrem de adânci și de bogate.

Teologia ortodoxă subliniază ideea potrivit căreia vointa este un bun sau un dar natural, cu care ființa sau firea omenească a fost înzestrată încă de la crearea sa. Ea reprezintă „caracterul dinamic constient al ființei umane”³². Prin vointa sa liberă, omul își definește adevărata sa demnitate și valoare, de persoană, în universul libertății și al harului.

Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, în om există o **vointă naturală** și o **vointă deliberativă** sau **gnomică**. Vointa naturală este bună și năzuiește spre bine, spre a se supune și a sluji lui Dumnezeu și a lucra virtutile. Cu ajutorul acesteia, omul discerna adevărul, lansându-se în linie dreaptă spre împlinirea lui³³. Ea aparține doar omului, este

³¹ Nota 162 a Părintelui Stăniloae, la Sfântul Grigorie Sinaitul, **Capete foarte folositoare în acrostih**, în **Filocalia...**, volumul VII. Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1977, p. 112.

³² Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă. B. Omul și Dumnezeu**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 248.

³³ Idem, **Iisus Hristos sau restaurarea omului...**, p. 175.

specifică persoanei, căci doar ea poate discerne și alege între două sau mai multe alternative.

Omul are o **libertate structurală** (*eleveria*), dăruită lui prin creație, dar aceasta cuprinde în sine și **libertatea de alegere** (*proairesis*). Posibilitatea lucrării păcatului tine de aceasă din urmă formă a libertății de alegere, care poate înclina și spre cele rele. Vointa deliberativă, de alegere sau gnomică, liberul arbitru sau libertatea de alegere, ori în limbajul Sfântului Maxim **gnomi** – are caracterul de păcat.

Astfel, în om există o voință superioară, care lucrează binele și una inferioară, care caută să ne robească păcatului, prin proasta sa alegere. Ea este iratională, sensibilă, a simțurilor, și prin intermediul ei se manifestă poftele și pasiunile trupești. Cele două forme de voință corespund celor două laturi ale sufletului: rațională și iratională.

Ascetica ortodoxă distinge trei momente ale actului voluntar: **deliberarea, decizia și executarea.**

Deliberarea este faza de ezitare, de căutare și formulare a circumstanțelor sau motivelor ce au puterea să influențeze mișcarea vointei într-o direcție sau alta. În această etapă, mintea concepe una sau mai multe alternative, dintre care va alege în funcție de motivele sau mobilurile cele mai puternice; reflectia asupra sanselor sau posibilităților de a duce la împlinire varianta aleasă.

Faza sau etapa hotărârii este etapa în care mintea se stabilește asupra unui motiv, eliminând toate celelalte alternative; iar faza împlinirii este faza săvârșirii actului voluntar, în mod liber și deliberat.

În funcție de aceste etape, vointa intervine, în cea dintâi, creator și selectiv, adunând alternativele cu variatele lor motivații și selectându-o pe cea pe care o vede a fi mai oportună; în cea de a doua fază, prin decizie; iar în faza executiei, prin judecarea faptelor, după efectele lor.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a elaborat o terminologie specifică, în legătură cu aceste grade de implicare a vointei. El vorbește, astfel, despre o **voință nedeterminată** (*telisis*), constând în năzuința de a se realiza pe sine, dar fără a-și preciza obiectul ei. Prin fixarea asupra unui scop

precis, cert sau incert, realizabil sau irealizabil, ea devine o **voință determinată** (*boulisis*). După acest moment urmează **deliberarea** sau **chibzuinta** și, ca efect, alegerea scopului posibil (*bouli* sau *boulevisis*). Deliberarea oferă materialul din care voința alege sau asupra căruia optează și se decide (*proairesis*).

În legătură cu această alegere, Sfântul Maxim introduce **voința deliberativă - gnomi**. În lucrarea de alegere sau selectare a alternativelor, a motivelor și motivațiilor, voința nu lucrează automat, mecanic, ci deliberativ, discrețional, după un complex mecanism, ce îmbină motivele rationale cu cele sentimentale și după o logică adeseori paradoxală. Selecția acestora o face dispoziția sau gnomi, care este subiectivă, slăbită de păcat și de stăruința în el.

Această voință gnostică, subliniază Părintele Profesor D. Stăniloae, este „voința deliberativă sau capacitatea de înclinare și decizie bilaterală”³⁴. Ea este un efect al căderii și al slăbiciunii pe care păcatul le-a instalat în firea omenească. Ea nu există în starea primordială în om, atunci când voința lui era cu adevărat liberă, în sensul că distinge binele și îl lucra fără ezitare. Ea este supusă mai degrabă „logicii sentimentelor”; spre deosebire de **fronisis** – opinia sau cugetarea prudentă, condusă de rațiune.

Asadar, în baza libertății ei fiintiale (*exousia*), voința poate alege între *gnomi* și *fronisis*. Adevărata libertate a voinței se manifestă printr-o discernere clară și efectivă a motivelor bune. Libertatea autentică a voinței constă în faptul că ea urmează întru toate voința divină, alegând, încă din faza de deliberarea, binele și îl lucrează.

Adevărata dovadă a voinței libere, puterea autentică de deliberare și discernere o constituie întărirea acesteia în bine, ceea ce înseamnă că *proairesis* se transformă în *elevteria*, ceea ce echivalează cu alegerea și urmarea fără ezitare a voinței dumnezeiești. Iar la aceasta nu se poate ajunge decât prin curățirea de patimi și de păcate și prin lucrarea statomică a virtuților.

³⁴ **Natură și har în teologia bizantină**, p. 397.

Cauzele păcatelor si patimilor

Părintele Profesor Dumitru Stăniloae face numeroase si adânci observatii referitoare la cauzele ce stau la originea patimilor omenesti.

Referindu-se la păcatul strămosesc si la interpretarea efectelor lui, asa cum ni le prezintă Sfântul Maxim Mărturisitorul, Părintele Stăniloae ne precizează si „cauzele primordiale si de totdeauna ale patimilor”³⁵.

Cauza primă o constituie mândria, un rău si o patimă în sine. Căderea primordială, pe care omul o repetă cu fiecare păcat personal, a avut la bază această dorință de autonomie a primilor oameni, setea lor de a se dezvolta la infinit, în afara Infinitului divin, tendinta egoistă, egocentrică si egolatră, în care i-a atras diavolul. Mândria devine, astfel, o cauză implicită a păcatelor, fiind prezentă în mod intrinsec în fiecare cădere omenească.

Alături de această cauză primă, se pot distinge două *cauze ultime* ale păcatelor si patimilor: *ispita drăcească* si *lucrarea necontrolată de ratiune a simtirii sau sensibilității*.

Dintre acestea două, „*motorul*” permanent al patimii îl constituie “influenta duhului satanic”, care, prin ispită si amăgire, seamănă în mintea omului confuzia si întunericul. Sub influenta si la atractia acestui duh rău, mintea omului s-a întunecat, iar omul a uitat, sub imperiul acestor influente rele, care este adevărata lui cauză si adevăratul lui scop în lume, întorcându-si dorinta dinspre Dumnezeu, spre lume. La această slăbire a puterii sale rationale, de distingere, s-a adăugat atractia pe care o exercitau „formele frumoase si promisiunile dulci ale lumii simturilor sale”³⁶.

Într-o notă la *Filocalia*, Părintele Stăniloae arată că între demoni si patimi, literatura ascetică face o strânsă legătură. Căci, dacă Dumnezeu ne vrea liberi, căci vrea să-L iubim, iar iubirea nu e fără libertate, demonii ne robesc prin patimi, dându-ne impresia că suntem liberi, dar de fapt nu suntem, căci nu iesim de sub stăpânirea lor, ca forme ale egoismului, contrare lui Dumnezeu. Atât ele, cât si demonii ne încântă cu pârerea că

³⁵ Idem, *Spiritualitatea Ortodoxă...*, p. 66.

³⁶ *Ibidem*, p. 66.

facem voia noastră, ca să ne despartă de Dumnezeu. Demonii vor prin aceasta să fim ca ei”³⁷. Prin aceasta, Părintele Stăniloae, subliniază învățătura tradițională a asceticii ortodoxe, potrivit căreia fiecare patimă se lucrează printr-un duh „specializat” al răutății.

Alături de influența amăgitoare a duhului viclean, cea de-a doua cauză a patimilor o constituie *sensibilitatea* omului, care prin păcatul inițial a suferit o alterare de la scopul ei, manifestată printr-o exacerbare a lucrării ei, în defavoarea laturii rationale. Căderea a dus la o slăbire a puterii minții și o supunere a ei față de simțire, în preocuparea exclusivă de „scoatere în relief a tuturor aspectelor voluptuoase ale lumii văzute”³⁸. Mîntea și-a uitat, prin păcat, rostul ei propriu, acela „de a cunoaște pe Cel înrudit cu ea, Care este și El spirit personal în stare să umple dorul ei infinit de cunoaștere cu infinitatea Lui și a intrat într-o slujbă străină, inferioară ei, care nu-i poate satisface setea de infinit”³⁹.

Pe fondul acestei slăbiri a puterii de discernere a omului, s-a întărit puterea și atracția exercitată de simțire, care este legată de cele ale lumii și caută să ademenească și mîntea cu făgăduintele dulci, sensibile ale lumii⁴⁰.

Simțirea, arată Părintele Profesor, are un îndoit continut și înțeles: gnoseologic și afectiv. Ea este organ de sesizare și de percepție a lucrurilor lumii, dar această percepție, atunci când nu este controlată de mîntea, alunecă ușor în căutarea plăcerii.

Descoperim, astfel, o altă cauză adâncă a păcatelor și patimilor: fuga de durere, direct în bratele plăcerii – *filavtia* -, pe care Părintele Profesor o definește a fi „iubirea egoistă de sine, ca un absolut autonom și independent”⁴¹. Ea este expresie a aceleiași dorințe de autonomie a omului, în vederea obținerii plăcerii proprii. Încercând să rupă lantul sau

³⁷ Nota 563 a Părintelui Stăniloae, la Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 275.

³⁸ Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea Ortodoxă...**, p. 67.

³⁹ **Ibidem.**

⁴⁰ **Ibidem.**

⁴¹ **Ibidem**, p. 59.

cercul vicios plăcere-durere, omul încearcă să fugă de tot ceea ce i-ar putea provoca durere, fie ea oricât de mică, și să se arunce cu toată puterea și cu bratele larg deschise spre plăcere, pe care o consideră adevărata justificare și ultimul sens al vieții. El ajunge rob al plăcerii trupești, urând orice formă de durere, de nevoită sau asceză. Însă, precum are prilejul să o constate, plăcerea și bucuria pentru trup, înseamnă durere și tristete pentru suflet, după cum bucuria și fericirea sufletească nu se dobândește decât prin îndelungi și grele străduinte ascetice.

Filavtia se dovedește a fi, din această cauză, o autoînselare, o mare amăgire, căci, sub forma iubirii de noi însine, iubim de fapt nimicul, ceea ce este mai rău și mai păcătos în noi. Crezând că ne pretuim pe noi și că ne îngrijim de noi însine, ne urâm sufletul, trăim în sârăcia trupului, cu sentimentul celei mai înalte bogății, trăim pe marginea prăpastiei, golul spiritual, vidul existential, cu ideea plinățății.

Referindu-se la grija patimii de plăcere și împătımirea de ea, Părintele Stăniloae descrie astfel această preocupare exclusivistă cu plăcerea: „Patima își trăiește apogeul în gustarea plăcerii și în revolta față de durere (întristarea, mânia). Omul pătimas își alternează existența între voluptățile plăcerii și chinurile durerii. De multe ori acestea nu sunt net separate întreolaltă. Clipele ocupate de plăcere și de durere propriu-zis sunt poate rare, dar atât plăcerea, cât și durerea îl tin în tensiune încă cu mult înainte de a se trăi ele de fapt. O mare parte din viața sa, omul se află în asteptarea și în căutarea de plăceri și în frica de dureri prezente și viitoare. Acesta e un rod al patimilor, e manifestarea neconținută a prezentei patimilor din noi. Așteptările și temerile acestea ne produc griji. Dar chiar și în răstimpurile când nu mai avem conștiința actuală că așteptăm o plăcere sau că ne temem de o durere viitoare, lucrăm pentru asigurarea unor plăceri și pentru evitarea unor dureri viitoare neprecizate. Motorul care ne împinge în această lucrare este grija”⁴².

⁴² **Ibidem**, p. 88.

Iar din acest punct de vedere, patimile se vădesc a fi „o alternare, dacă nu o împreunare de împătımire și platitudine, de efervescentă și plictiseală, de tensiune și uscăciune; ele sunt moartea care chinuie, moartea vie, nu moartea care dă odihna neființei. Viata de platitudine și de banală superficialitate a omului, în care a sucombat spiritul, pare în viata aceasta a nu se mai sfârși, iar în viata viitoare nu se mai sfârșeste, de fapt, oferind omului un fel de infinitate pe care a dorit-o, dar o infinitate de platitudini”⁴³.

De aceea și lupta împotriva patimilor începe cu lovitura dată filavției, iar aceasta este un exercițiu de smerenie și lepădare a voii proprii, de pocăință și îndreptare.

Sintetizând învățătura ascetică a Răsăritului ortodox, Părintele Stăniloae arată că patimile au drept cauze ultime și fundamentale trei factori, într-o împletitură strânsă:

Mintea, slăbită în lucrarea ei autonomă și proprie;

Lucrarea de percepție simtuală, care a devenit precumpănitoare, care a ieșit din subordinea minții și a atras mintea în robia ei;

Alergarea exclusivă și iratională a celui pățimas după plăcere – până la cea procurată de laudele semenilor – și concomitent cu ea, o fugă speriată de durere⁴⁴.

Precum se poate observa, ultima cauză a patimilor o constituie *uitarea de Dumnezeu*, care poate îmbrăca forma necunoașterii, a neștiinței sau a ignorării, a călcării premeditate a voii Sale mântuitoare pentru om. Slăbirea puterii ratiionale, exacerbarea lucrării poftitoare a simțurilor, fuga de durere, în direcția plăcerii, toate acestea sunt efecte ale uitării și înstrăinării de Dumnezeu. La aceasta, adăugându-se ispita violentă a duhurilor rele, dă păcatelor și patimilor o putere de atracție și de ispită și mai presante.

⁴³ **Ibidem**, p. 69.

⁴⁴ **Ibidem**, pp. 67-68.

Pavel Vesa

Protopopiatele arădene. Istoric si evolutie (1701-1918)

Abstract

The following study refers to the history and the evolution of the church administrative unities in diocese Arad between 1701 and 1918. From the 14 church administrative unities that existed in the analyzed geographical and chronological area, only 3 of them (Arad, Lipova and Ineu) have a continuous existence until nowadays. The church administrative unities in Pecica, Nădlac, Vinga and Zarand had a short existence, and then they were abolished from several reasons. The church administrative unity Hălmaşiu was the most widely one and had the largest number of parishes. Today, in the Arad area there are only 4 church administrative unities, Arad, Ineu, Lipova and Sebis, with the headquarters in the parishes mentioned above.

Societatea ecleziastică, din punct de vedere administrativ, este organizată în parohii, protopopiate si episcopii. Limitele acestora sunt bine determinate si fiecare îsi are conducătorul ei special, paroh, protopop si episcop, investiti cu toate drepturile treptei ierarhice pentru enoria sa, dar fără nici un drept în afara limitelor teritoriale enoriei sale. Dacă episcopia apare drept cadru institutional superior, fiind locul unde se iau deciziile cele mai generale în legătură cu

problemele spirituale si administrative, iar protopopiatul¹ constituie legătura între episcopie, cler si enoriasi.

¹ Literatura istorică si canonică referitoare la institutia protopopiatului în Biserica românească din Transilvania este destul de restrânsă (Petru Maior **Protopapadichia**; Andrei ^aaguna, **Compendiu de drept canonic al unei sântei sobornicesti si apostolesti Biserici**; Nicodim Milas, **Dreptul bisericesc oriental**, Bucuresti, 1915; I. Mateiu, **Contributiuni la istoria dreptului bisericesc**, vol. I, Bucuresti, 1922; M. Păcurariu, **Istoria bisericii românești din Transilvania, Banat Crisana si Maramures până la 1918**, pp. 82-117; Ioan Chindris, **Protopopiat si Sinod diecezan în conceptia ^acolii ardelen. Originea problemei**, în “A. I. I. Cluj-Napoca”, XXXII (1993), pp. 359-363; Ana Dumitran, **Institutia protopopiatului în Biserica românească din Transilvania în secolul al XVII-lea**, în „Apulum”, an. XXXII, 1995, pp. 315-325). Datorită problemelor ridicate de carenta documentară, istoricii au preferat să le consacre atentie numai în cadrul unor studii mai largi iar nu să se ocupe în mod special de ele în lucrări monografice. În general, cei care s-au ocupat de ierarhia românească până la Unirea cu Biserica Romei, au preluat mai mult sau mai puțin concluziile acestora, fără să-si propună aprofundarea problemei. Singura scriere medievală care acordă atentie protopopiatului, este **Pravila răsăriteană**. Cu timpul, după traditia orientală, protopopiatul a decăzut din atributiile autonome fixate în canoane, ajungând un simplu instrument în mâna puterii (cf. I. Chindris, **op. cit.**, p. 361). Dacă unii istorici consideră că institutia protopopiatului nu a existat în Ardeal decât după victoria Reformei când a fost introdusă si în Biserica românească (Al. Grama), altii dovedesc faptul că protopopii din Transilvania sunt urmasii vechilor horepiscopi păstrând atributiile acestora. În Biserica Ortodoxă Română, problema horepiscopilor n-a făcut obiectul unor ample si minutioase cercetări. Câteva păreri emise sporadic au fost publicate în urma unor controverse si aluzii tendentioase la adresa ierarhiei românești, fără ca vreunul dintre autori să se fi ocupat în mod deosebit si strict stiintific de această problemă. În 1962, C. Ion (**Institutia horepiscopilor în Biserica veche**, în „Studii Teologice”, Seria a II-a, an. XIV, 1962, nr. 5-6, pp. 300-327), bazat pe canoane, scrierile unor teologi apuseni (Iosiphi Binghami, Charles Joseph Hefele) si români (Petru Maior, Andrei ^aaguna, Dimitrie Boroiianu), se ocupă de institutia horespiscopatului. Horepiscopii erau episcopi de țară si erau dependenti de episcopii diecezani. Ei nu puteau întreprinde nimic mai de seamă fără aprobarea prealabilă a episcopilor de dioceze, chiar dacă de fapt aveau dreptul să săvârșească asemenea faptă. Concluzia la care ajung majoritatea istoricilor este cât se poate de limpede, „protopopii sunt urmasii cei mai legitimi ai horepiscopilor”.

Protopopiatul este o institutie ecleziastică administrativă a unei părți teritoriale din cuprinsul unei eparhii, formată dintr-un anumit număr de parohii. Până la înființarea episcopiei Aradului, asupra părților arădene și zărădene și-au exercitat jurisdicția ierarhii transilvăneni, mai apoi episcopii care rezidau, în funcție de împrejurări, la Ineu, Lipova sau mănăstirea Hodos. Înființată la începutul secolului al XVIII-lea, deși nu avem informații documentare sigure despre organizarea ei în perioada ei de început, presupunem că era constituită din mai multe protopopiate, unele atestate documentar chiar din secolul al XVII-lea, așa cum este cel care a gravitat în jurul importantului centru politic, administrativ și ecleziastic de la Ineu, sau cel al Beliului.

Modul de organizare, numărul și întinderea protopopiatelor ortodoxe, constituie un important aspect al istoriei Bisericii românești în general. Dacă în perioada de dinaintea celei studiate de noi, protopopiatele nu aveau un centru consacrat, protopopiatul respectiv se numea după localitatea/parohia în care funcționa preotul ce deținea demnitatea de protopop. În secolul al XVIII-lea, protopopiatele se aflau în centre deja consacrate, în capitala comitatului (Arad), districtului (Ineu, Hălmagiu) sau în parohia mai reprezentativă pentru acel ținut (Aria, Zarand, Nădlac, Pecica).

Pentru demersul nostru interesează doar protopopiatele din districtele Arad, Zărand, Bihor (partea sudică, adică protopopiatul Beliu) și partea Banatului muresan, respectiv protopopiatul Lipova, în perioada cuprinsă între 1701-1918, fără a ne limita strict la această perioadă istorică, pentru că așa cum scrie Jacques Le Goff „trecutul nu se lasă fixat în chingile impuse de periodizare”.

Protopopiatul Arad. Cele mai vechi informații documentare despre protopopiatul ortodox român al Aradului le avem din prima jumătate a secolului al XVIII-lea. În 1749, pe lista deputaților Congresului național de la Carlovit, ca reprezentant al Episcopiei ortodoxe române arădene, este menționat protopopul Ioan Albici al Aradului.² Mențiunea atât de târzie a protopopiatului nu înseamnă că nu putea fi mai vechi, înființat cu

putin după anul 1728 când parohia arădeană aparținea de protopopiatul de la Pecica.³ Protopopiatul poate fi înființat în același an având în vedere că în orasul de pe malul drept al Muresului, încă de la începutul secolului al XVIII-lea, episcopul Isaia Diacovici (1706- 1708) își stabilește reședința, dar mai ales că episcopul Vichentie Ioanovici (1726-1731), odată cu urcarea sa în scaunul eparhial, trece la organizarea pe temelii solide a episcopiei arădene.

Configurația geografică a protopopiatului în secolul al XVIII-lea ne este cunoscută din conscripția episcopului Sinesie Jivanovici (1751-1768) din iunie 1767. Sunt menționate opt parohii (Arad, Micălaca, Mândruloc, Cicir, Sâmbăteni, Păulis, Radna și ^aoimos)⁴. În 1774 sunt menționate un număr de 32 de parohii cu 4 667 case⁵.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, în 1793, sunt menționate un număr de 18 localități importante, cu mai multe parohii și filii. La cele vechi adăugându-se încă opt (Nădlac, Cenad, Batania, Pecica, Semlac, ^aaitin, Turnu, Arad-Gai, Sentes și Vasarhely). În tot protopopiatul existau 2 998 case și 16 842 suflete⁶. După numai jumătate de veac, în 1844, existau 19 parohii (Arad-Catedrală, Arad-„Sf. Petru și Pavel”, Gai, Pecica, Semlac, Micălaca, Mândruloc, Cicir, Sâmbăteni, Păulis, Randa, ^aoimos, Turnu, Bătania, ^aaitin, Nădlac, Cenad, Sentes și Vasarhei)⁷.

Informații mai bogate ne furnizează conscripția diecezei arădene de la 30 septembrie 1858⁸, în care, protopopiatul Arad este menționat

² I. D. Suci, Radu Constantinescu, **Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului**, vol. I, Timisoara, 1980, doc. 104, p. 191.

³ **Ibidem**, vol. I, doc. 88, p. 170.

⁴ **Ibidem.**, vol. I, doc. 131, pp. 292-293.

⁵ **Ibidem**, vol. I, doc. 248, p. 530.

⁶ Arhiva Episcopiei ortodoxe române Arad (în continuare: A. E. O. R. Arad), **Pachet Conscriptia din 1793**.

⁷ Arhiva Parohiei ortodoxe române Micălaca Veche (în continuare: A. P. O. R. Micălaca Veche), **Protocolul circularilor**, reg. 5 (1832-1852), f. 65.

⁸ A. E. O. R. Arad, **grupa I, dosar 171/1858**.

cu 40 de parohii cu 44 863 suflete ortodoxe. Configuratia confesională prezentându-se astfel:

ROMĂNI	%	SĂRBI	%	GRECI	%	ȚIGANI	%	TOTAL
36 844	82,12	6 598	14,70	175	0,39	1 246	2,77	44 863

Dacă pentru perioada de până la mijlocul secolului al XIX-lea informatiile sunt nu abundă, pentru mijlocul secolului al XIX-lea, o statistică din 1866⁹, redactată în scopul publicării în **ematismul** mitropolitan ardelean, relevă date interesante despre întinderea protopopiatului, parohii si filii, dimensiunea demografică, preoti si biserici, scoli confesionale si fundatiuni. Protopopiatul se întindea peste 36 de localități din comitatele Arad (14), Cenad (9), Ciongrad (13). Un număr de 11 localități aveau statutul de oras (Arad, Pecica, Semlac, Păulis, Radna, Tornea, Bătania, Nădlac, Cenad, Vasarhehy si Sentes), celelalte erau mentionate ca sate. Un număr de 18 localități avea statutul de parohie, cu una două (Arad, Arad-Gai, Micălaca, Sâmbăteni, Păulis, ^aoimos, Cenad) sau trei (Pecica, Semlac, ^aaitin, Nădlac) parohii, în total 33 parohii, iar 19 localități aveau statutul de filie, fiind arondate parohiei din localitatea cea mai apropiată.. Parohia cu cele mai multe filii era Sentes (6), urmată de Vasarhely (5) si Turnu (3). Arad, Mândruloc, Radna si Cenadul, aveau numai câte o singură filie, celelalte parohii nu aveau. Din conscriptie reiese că în cuprinsul protopopiatului existau 6 640 case, 38 425 suflete ortodocsi, din care majoritatea covârșitoare o formau românii, 89,23 %, sârbi 7,41 %, tigani 3,07 % si greci numai 0,33 %.

Această configurație a protopopiatului rămâne până în anul 1883, când, în sedinta Sinodului eparhial din 1/13 mai se propune ca de la 1 decembrie să se treacă la o nouă rearondare a protopopiatelor,

⁹ Arhivele Nationale, Directia Judeteană Arad (în continuare: A. N. D. J. Arad), **Fond Protopopiat ortodox român Arad**. dosar 6 (1866), f. 198-200.

Aradului revenindu-i doar 15 parohii¹⁰. Situația se va schimba doar după 1918¹¹.

Protopopiatul Beliu. Despre protopopiatul Beliului avem informații de la sfârșitul secolului al XVII-lea, când funcționa ca protopop Ioan din Groseni așa după cum reiese din raportul lui Meletie Covaci din 3 mai 1750 către episcopul latin Pavel Forgach (1748-1759) al Oradiei¹². Nu cunoaștem câte sate aparțineau de acest protopopiat, putem însă presupune că erau aproximativ cele 18 menționate în anul 1767, în timpul episcopului Sinesie Jivanovici¹³. Satele din zona Beliului au întotdeauna au format o comunitate distinctă, atât din punct de vedere politico-administrativ cât și ecleziastic, aparținând fie de Consistoriul eparhial arădean fie de Consistoriul sau Episcopia de mai târziu de la Oradea. În primul deceniu al secolului al XIX-lea, numărul parohiilor crește la 23 în care se aflau tot atâtea locașuri de cult la un număr de 10 898 de

¹⁰ Arad, Batania, Cicir, Cenadul Ungureșc, Pecica, Mândruloc, Semlac, ^aeitn, Gai, Micălaca, Nădlac, Sâmbăteni, Sentes, Turnu și H. M. Vasarhely, cf. **Protocol despre ședințele sinodului eparhial din dieceza română greco-orientală a Aradului pe anul 1883**, Arad, 1883, p. 82.

¹¹ În 1942 parohia Arad-Centru avea un număr de 10 342 suflete, iar celelalte aveau următoarea configurație: Arad-Bujac - 1 258 suflete; Arad-Gai - 835; Arad-Grădiste - 1 789; Arad-I. G. Duca - 664; Arad-^aega - 1 490; Arad-Ceala - 127; Arad-Micălaca Veche - 3 084; Arad-Micălaca Nouă - 820; Panatul Nou - 34; Sâtleani - 26 și Sânicolaul Mic - 1 333, cf. **Actele și ședințele Adunării eparhiale din Eparhia ortodoxă română a Aradului, sesiunea ordinară din anul 1942**, Arad, 1942, p. XIX. În 1946 protopopiatul avea în componența sa un număr de 23 parohii, din care un număr de zece erau numai pe teritoriul orașului Arad (Arad-Centru, Arad-Bujac, Arad-Gai, Arad-Grădiste, Arad I. G. Duca, Arad-^aega, Arad-Calea 6 Vânători, Arad-Micălaca Nouă, Arad-Micălaca Veche și Arad-Aradul Nou). Celelalte parohii erau: Andrei ^aaguna, Curtici, Dorobanți, Iratos, Macea, Cicir, Sânmartin, Sânpaul, ^aofronea, Zimand, Utvinis, Engelsbrun, Glogovăț, Mândruloc, Panatul Nou, Sâtleani, Sânicolaul Mic și ^aagu.

¹² Vezi ^atefan Lupșa, **Istoria Eparhiei Aradului**, vol. I, Arad, 1958, f. 374 u.

¹³ Olcea, Călăcea, Ucuris, ^aiad, Măraș, Secas, Botfei, Hășmas, Groseni, Nermis, Cărând, Săcuieni, Archis, Comănești, Tăgădău, Beliu, Chislaca și Craiva, cf. I. D. Suciș, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 131, pp. 302-303.

suflete¹⁴. În 1812 protopopiatul se întindea peste 57 de parohii în care se aflau 4 171 de case, 25 608 suflete cu un număr de 47 preoti¹⁵. La mijlocul secolului al XIX-lea, protopopiatul mai avea doar 27 de localități cu un număr de 13 856 suflete ortodoxe¹⁶. Situația se menține până după 1918¹⁷.

Protopopiatul Buteni. Cele mai vechi informații despre protopopiatul Buteni le aflăm în conscripția din 1755 a episcopului Sinesie Jivanovici. În conscripția din 1767 cuprindea un număr de 21 de parohii¹⁸ și se întindea de la ^ailindia până la Gurahont și pe valea Hontisorului în sus până la Mădrigesti¹⁹. Dintr-un raport al protopopului Gavril Bucatos adresat episcopului Petru Petrovici al Aradului, la 16 martie 1785, protopopiatul avea un număr de 28 de biserici în care slujeau 36 de preoti²⁰.

La mai bine de două decenii și jumătate, în conscripția din 1812, sunt menționate 40 de parohii cu 3 978 case, 22 043 suflete, 36 preoti,

¹⁴ A. E. O. R. Arad, **doc. 143/1809**.

¹⁵ I. D. Suci, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 248, p. 530.

¹⁶ Cărand, Archis, Botfei, Comănești, Agrisul Mic, Hăsmas, Selistea, Beliu, Tăgădău, Chislaca, Benesti, Bochia, Lunca Teuzului, Groseni, Ucuris, Olcea, Craiva, Călăcea, Coroi, Secaci, Susag, Rogoz, ^aiad, Nermis, Ciuntesti, Mărășul Mic și Mărășul Mare, cf. V. Popeangă, **^acoala românească din părțile Aradului la mijlocul secolului al XIX-lea. 1821-1867**, Arad, 1979, p. 97.

¹⁷ Între 1940 și 1950, protopopiatul funcționează cu un număr de 12 parohii și mai multe filii (Archis, Beliu, Bochia (cu filiile Benesti și Botfei), Chislaca, Ciuntesti (cu filiile Stoienești și Rogoz), Coro (cu filiile Susag și Tălmăciu), Craiva (cu filia Secaci), Groseni (cu filia Bărzești), Hăsmas (cu filiile Urvis și Clit), Mocirla (azi Lunca Teuzului), Săc, ^aiad (cu filia Mărăș), și Tăgădău (cu filiile Comănești și Agrisul Mic). În anul 1950 are loc o rearondare a protopopiatelor, cel al Beliului fiind desființat, majoritatea parohiilor fiind trecute sub jurisdicția protopopiatului de la Ineu, cf. „Buletinul eparhial”, Arad, anul III, nr. 1-3, 1951, pp. 11-12

¹⁸ Buteni, Almas (dispărută), Plesa (dispărută), Cil, Bontesti, Secas, Gurahont, Hodis, ^ailindia, Luguzău, Bârșă, Aldesti, Mănerău, Bocsig, Condrățu (dispărută), Cîlul de Jos, Chisindia, Văsoaia, Minisul de Sus, Cuied.

¹⁹ I. D. Suci, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 131, pp. 299-300.

²⁰ Eduard I. Găvănescu, **Mărturiile românești din Eparhia Aradului în veacul XVIII**, Arad, 1940, doc. XXVI, p. 48.

2 capelani si 6 diaconi²¹. În prima jumătate a secolului al XIX-lea are loc o nouă rearondare a protopopiatelor, astfel că în 1844, avea 28 de localități, cu 22 parohii (78,58 %) si 6 filii (21,42 %), cu 4 198 case si aproximativ 21 070 suflete ortodocsi²².

În 1858, în întreg protopopiatul erau 28 de „comunități si filiale” în care functionau 33 de preoti la un număr de 21 548 suflete²³. În urma arondării protopopiatelor din 1883, Buteniului revenindu-i un număr de 42 sate²⁴.

Spre mijlocul secolului al XX-lea, protopopiatul avea în componenta sa un număr de 34 localități cu 31 de parohii²⁵. Parohiile Hodis si Cuied, datorită greutăților de comunicare cu sediul protopopiatului Ineu de

²¹ I. D. Suciu, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 248, p. 530.

²² Aldesti (filie Voivodeni), Bârsa, Buteni, Mănerău, ^ailindia (filia Dezseo Haza), Luguzău (filia Camna) Iercoseni, Hodis, Cuied Văsoaia, Chisindia, Joia Mare (filiile Cocioba si Revetis), Almas, Cil, Bontesti, Gurahont, Hontisor, Iacobini (filiile Brazii/Satu Rău si Buceava-^aoimos), Mădrigesti, Secas, Mustesti, si Rădesti, cf. A. E. O. R. Arad, **Consignatio Omnium Parochiarum cum adnotatione status cuiusvis Parochia et Ecclesiarum in Protoperbyteratu Buttinensi existentium anno '844**, nenumerotat.

²³ **Mărturii privind lupta românilor din părțile Aradului pentru păstrarea fiintei nationale prin educatie si cultură (1784-1918). Documente referitoare la episcopia ortodoxă a Aradului** (Prefată P. S. Episcop dr. Timotei Seviciu, Studiu introductiv, note si comentarii de prof. dr. Vasile Popeangă), Arad, 1986, doc. 90, p. 136.

²⁴ Aldesti, Almas, Bârsa, Berindia, Buhani, Buteni, Camna, Chertis, Cocioba, Chisindia, Cil, Cuied, Dezna, Dieci, Donceni, Govosdia Hodis, Ignesti, Iercoseni, Joia Mare, Laz, Luguzău, Minead, Moneasa, Mustesti, Nadăs, Nădălbesti, Neagra, Păiuseni, Prăjesti, Rănusa, Rădesti, Revetis, Rosia, Sebis, Sălăjeni, Slatina, Susani, ^ailindia, Taut Voivodeni, Văsoaia, cf. „Bis. si ^ac.”, an. VII, nr. 24 din 12/24 iunie 1883, p. 205.

²⁵ Berindia, Buteni, Donceni, Joia Mare, Livada, Prăjesti, Revetis (cu filia Cocioba), Rosia, Sebis, Sălăjeni, Bârsa, Camna, Chisindia, Cuied, Iercoseni, Păiuseni, Buhani, Dezna (cu filiile Răstirata si Zugău), Ignesti, Laz, Minead, Moneasa, Neagra, Nădălbesti, Prunisor, Rănusa, Susani, Hodis, Luguzău si Văsoaia. Cf. **Actele si desbaterile Adunării eparhiale...1941**, Arad, 1941, pp. XII-XIII, 22, 23

care aparțineau, fiind la o distanță de 36-39 km, Adunarea eparhială încă în 1941, le transferă la cel al Butenilor, de sediul căreia se aflau la o distanță mai mică, numai 8-10 km, fiind mult usurată posibilitatea de comunicare²⁶. În anul 1950, protopopiatul Butenilor este desfiintat, parohiile fiind înglobate protopopiatului Gurahont.

Protopopiatul Chisineu-Cris. Cele mai vechi informații le avem din anul 1754 când este deja menționat în documente²⁷. În 1767 avea un număr de 14 parohii²⁸, ca după aproape un secol, numărul lor să crească la 27²⁹. În 1883, după o altă rearondare a protopopiatelor, acest protopopiat rămâne numai cu 18 parohii³⁰.

²⁶ **Ibidem.**

²⁷ I. D. Suci, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 128, p. 291.

²⁸ Chisineu-Cris, Sinteia Mare, ^aepreus, Cermei, Pădureni, Misca, Berechiu, ^aomosches, Cherelus, Gurba, Apateu, Cinteia, Vânători, cf. **Ibidem**, vol. I, doc. 131, pp. 298-299.

²⁹ Curtici, Macea, Chitighaz, Bichis, Giula, Pila, Otlaca, ^aucula, Socodor, ^aimand, Comlăus, Olari, Cinteia, Zarand, Sinteia Mică, Nădab, Cherechiu, Chisineu-Cris, Sinteia Mare, Sepreus, Cermei, ^aomosches, Berechiu, Apateu, Talpos, Vânători și ^aiclău. Cf. A. N. D. J. Arad, **Fond Episcopia ortodoxă română Arad, Seria acte școlare**, grupa IV, dosar 15/1854, f. 29.

³⁰ Bichis, Cinteia, Chitighaz, Pădureni, Giula-Maghiară, Giula-Germană Macea, Nădab, Pila, ^aimand, Cioba, Chisineu-Cris, Curtici, Vărsand, Misca, Otlaca, ^aiclău și Socodor, Cf. „Bis. și ^ac.”, an. VII, nr. 24 din 12/24 iunie 1883, p. 204-205. În 1946 avea 19 parohii (Adea, Chisineu-Cris, Cinteia, Misca, Nădab, Pădureni, Sinteia Mare, Sinteia Mică, ^aimand, tipari, Vânători, Crisana, Grăniceri, Iermata Neagră, Pila, Socodor, ^aiclău, Vărsand și Zerind). În deceniul șapte al secolului trecut, protopopiatul este desfiintat, parohiile fiind arondate protopopiatului Arad. Prin decizia nr. 60 a Adunării eparhiale din anul 1940 se ia hotărârea înființării unor noi protopopiate, pe lângă cele existente. Între cele nou înființate se număra și cel cu sediul în Cermei. Datorită împrejurărilor excepționale, neputându-se asigura din partea statului indemnizația pentru toți protopopii, arondarea protopopiatelor se amână pentru anul următor (cf. **Actele și debaterile Adunării eparhiale...1941**, pp. X-XI). Numai în anul 1942, Adunarea eparhială decide activarea protopopiatelor nou înființate, celui al Cermeiului revenindu-i un număr de 11 parohii (Apateu, Avram Iancu, Berechiu, Cermei, Luntreni, Motiori, Satu Nou, ^aepreus, ^aomosches, Talpos și Vânători) cu un număr de 17 653 suflete români

Protopopiatul Hălmaġiu. Un protopopiat vechi a fost cel care a gravitat în jurul resedintei **tării Hălmaġiului**³¹, poartă naturală a Munților Apuseni, format de defileul Gura-Văii - Vârfurile - Hălmaġiu - Ociu. Asezarea geografică a localității Hălmaġiu, întinderea mare și poziția dominantă în mijlocul depresiunii cu același nume, a situat-o încă dintru început între localitățile importante ale țării Zarandului, cu timpul devenind un punct istoric de referință, având drept caracteristică o evoluție comună, sesizabilă pe tot parcursul secolelor XIV și XV, prelungindu-se până la data cedării Ungariei sub dominația otomană.

Indiferent de data întemeierii asezării deschise a Hălmaġiului, aceasta a existat cert în poziția actuală încă în secolul al XIV-lea când, apare drept centru unui voievodat românesc condus de Bybarch,³² în această perioadă datându-se și biserica veche cu hramul „*Adormirea Maicii Domnului*”, Hălmaġiul aflându-se între puținele sate din jur a căror existență este atestată documentar în anul 1359.³³

Conturarea politică a țării Zarandului în secolele XIV și XV, în cadrul căreia zona hălmaġeană își avea poziția sa bine definită, a favorizat strângerea legăturilor în toate domeniile între românii hălmaġeni cu cei

ortodocși. Parohiile Satu Nou și Vânători au fost detasate de la protopopiatul Chisineu Cris, celelalte de la cel al Ineului. cf. **Actele și debaterile Adunării eparhiale...1942**, pp. XIV, XVIII. La desfintarea protopopiatului, în anul 1950, un număr de opt parohii (Apateu I+II cu filia Motiori, Avram Iancu, Berechiu, Cermei, ^aomosches și ^aepreus I+II) trec la protopopiatul Ineului, una (Vânători cu filia Satu Nou) la cel al Aradului, și o parohie la protopopiatul de la Tinca (Talpos)

³¹ Potrivit înțeleșului tradițional, tinutul Hălmaġiului este teritoriul actual al comunelor Hălmaġiu, Hălmaġel, Vârfurile și Plescuta, după ce localitățile Ociu și Ocisor au fost alipite la județul Hunedoara, deci, teritoriul care între 1876-1925 a alcătuit fosta plasă Hălmaġiu, cf. Traian Mager, **tinutul Hălmaġiului. Monografie. Cadru istoric**, Partea I-a, Arad, 1938, p. 5.

³² Gheorghe târcus, **Bybarch, voievodul românilor de la Hălmaġiu**, în “Ziridava”, XXI (1998), pp.159-164.

³³ Victor Eskenasy, **Hălmaġiu, un sat medieval din țara Crisului Alb (secolele XIV-XV).Contribuții istorice**, în “Ziridava”, V (1975), p.24.

din zona hunedoreană, cu cei din Câmpia Aradului, cu bihoreni prin trecătoarea de la Lazuri, iar cu cei de pe valea Muresului, prin trecătoarea de la Mădrigesti-Căpruta. Factorul politic de apropiere dintre români favorizând întărirea credinței ortodoxe chiar și după ce teritoriile locuite de ei au fost ocupate pe rând de unguri apoi de otomani.

Deși atestat documentar încă din anul 1728³⁴, informații despre întinderea protopopiatului avem numai de la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea. Conscriptia din 1767 a episcopului Sinesie Jivanovici menționează un număr de 31 de parohii dintre care numai 17 fac parte din județul Arad³⁵, celelalte 14, astăzi sunt parte componentă a județului Hunedoara, respectiv a protopopiatului Brad³⁶.

După aproape un secol, în conscripția întocmită de protopopul Nicolae Adamovici în 1832, protopopiatul avea un număr de 52 de localități cu 13 513 suflete³⁷. Aceeași situație se menține și după două decenii, adică unitatea care constituia și domeniul cameral al Hălmașului, așa după cum reiese și din singhelia protopopului Petru Moldovan al Hălmașului primită la 18 ianuarie 1850 de la episcopul Gherasim Rat al Aradului (1835-1850)³⁸.

³⁴ I. D. Suci, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 88, p.170.

³⁵ Hălmașiu, Bănești, tohești, Brusturi, Sârbi, Luncsoara, Hălmașel, Târnăvița, Poenari, Vârfurile, Vidra, Măgulicea, Avram Iancu, Poiana, Tălagiu, Dumbrava și Aciuta.

³⁶ Ocisor, Dobrot, Râșculita, Baldovin, Valea Mare, Leut, Tomesti, Basarabasa, Ociu, Prăvăleni, Vata de Sus, Vata de Jos, Cuies, ăteia și Strâmba.

³⁷ A. E. O. R. Arad, **Tabela norodului acelor de legea grecească din protopresbiteratul Hălmașului către Eparhia Aradului trăgătoriu cu sfârșitul anului 1832**, doc. 64/1833.

³⁸ Avram Iancu, Aciuta, Poiana, Baldovini, Valea Mare, Bănești, Cristești, Bodești, Mermesti, Brusturi, Vata de Jos, Vata de Sus, Vidra, Dumbrava, Gura-Văii, Rostoci, Ionești, tărâuure, Tiulești, Leut, Lazuri, Grosi, Luncsoara, Vozdoci, Obârșia, Dumbrăvița, Târnăvița, Leasa, Tomesti, Sârbi, Ciungani, ăteia, strâmba, Ociu, Ocisor, Poenari, tohești, Plescuta, Prăvăleni, Hălmașiu, Lestioara, Căzănești, Brotuna, Basarabasa, Râșculita, Tălagiu, Budești, Târnava, Tisa, Hălmașel, Vârfurile și Măgulicea, cf. Tr. Mager, **op. cit.**, Partea I, p. 110, nota 1.

Mai târziu i se adaugă încă 16 parohii din zona Gurahontului³⁹, ajungând în 1883 ca protopopiatul Hălmăgiului să cuprindă un număr de 66 parohii, devenind cel mai întins din cadrul eparhiei arădene⁴⁰. Situația se mentine până în anul 1926 când este înființat un protopopiat cu sediul în Gurahont, atribuindu-i-se toate parohiile de la Vârfuri în jos pe valea Crisului Alb, până la limita protopopiatului Buteni, situat la sudul râului și cel al Ineului de la nord de râu⁴¹.

³⁹ Valea Mare, Iosas, Zimbru (cu filiile Brusturescu și Dulcele), Crocna, Holtmizes, Iosăsel (cu filia Baltele), toate din forul protopopiat al Ineului; Bontesti, Hontisor, Satu Rău, Buceava, ^aoimos, Gurahont, Mădrigesti, Secas și Zeldis din protopopiatul Butenilor.

⁴⁰ Avram Iancu, Bănești, Basarabasa, Brotuna, Bodesti, Vîrfurile, Cristesti, Dumbrava, Gura-Văii, Hălmăgel, Hălmăgiu, Lazuri, Leauti, Luncsoara, Mermesti, Ocisor, Plescuta, Poiana, Risculita, Sârbi, Strâmba, Târnavă, tărnuț, tohesti, Tiulesti, Vasa de Jos, Vozdoci, Aciuta, Baldovini, Bodesti, Brusturi, Căzănești, Ciungani, Dobrotiu, Grosi, Ionesti, Leasa, Lescioara, Măgulicea, Ociu, Obârșia, Prăvăleni, Poienari, Rostoci, ^ateia, Tălagiu, Târnavă, Tisa, Tomesti, valea mare, Iosas, Zimbru (cu Dulcele și Brusturescu), Bontesti, Hontisor, Satu Rău, ^aoimos-Buceava, Gurahont, Mădrigesti, Secas și Zeldis., Biserica și ^acoala”, an. VII, nr.24 din 12/24 iunie 1883, p. 205.

⁴¹ **Ibidem**, an. LII, nr. 2-3 din 15 ianuarie 1928, p. 8. La sfârșitul anului 1926, Consiliul eparhial arădean hotărăște înființarea unui protopopiat cu sediul în Gurahont. Protopopiatul avea în componența sa un număr de 35 de parohii (Almas, Cil, Dieci, Fenis, Pescari, Iosas, Iosăsel (cu filia Baltele), Mustesti, Rădesti, Valea Mare, Zimbru cu filiile Brusturescu și Dulcele, Avram Iancu, Aciuta, Budesti, Bontesti, Dumbrava, Gurahont, Gura Văii, Măgulicea, Plescuta, Poiana, Rostoci, Tălagiu, Vîrfurile, Vidra, Hontisor, Mădrigesti, Satu Rău, Secas, Buceava-^aoimos și Zeldis). În anul 1950 are loc o nouă rearondare a protopopiatelor, unele vechi fiind desființate. În situația nou creată, protopopiatul Gurahont se întindea peste un număr de 64 parohii (Aciuta cu filia Plescuta, Aldesti, Almas I+II cu filia Cil, Avram Iancu cu filia Poiana, Bănești cu filia Bodesti, Bârșă, Bontesti, Brusturi, Budesti cu filiile Mermesti, Lescioara, Buhani, Dezna, Buteni I+II, Cărand cu filia Nermis, Chisindia I+II, Crocna, Cuied, Dieci, Gurahont, Gura Văii cu filiile Dumbrava și Rostoci, Hălmăgiu, Hălmăgel, Hodis cu filia Satu Mic, Hontisor cu filia Bltele, Iercoseni cu filiile Camna și Luguzău, Ignesti cu filia Minead, Iosas cu filia Iosăsel, Joia Mare cu filia Cocioba, Laz, Lazuri cu filia Grosi, Luncsoara cu filia

Din anul 1926 și până în 1950, când este desființat, protopopiatul Hălmagiului a funcționat cu un număr de 40 de parohii, dintre care numai 22⁴² mai fac astăzi parte din județul Arad, respectiv protopopiatul Sebis, celelalte 18⁴³ sunt încadrate protopopiatului Brad din județul Hunedoara.

Protopopiatul Ineului. Cel mai vechi protopopiat amintit în documente sau istoriografie, este cel al Ineului de pe valea Crisului Alb, unde, în secolul al XII-lea fiinta o mănăstire închinată Duhului Sfânt⁴⁴, patronată până în anul 1199 de membrii familiei Beche Gregor, când, din cauza unor abuzuri își pierde drepturile asupra ei⁴⁵. Asezământul

Vozdoci, Mădrijești cu filia Soimus-Buceava, Măgulicea, Moneasa, Mustești, Neagra, Ociu cu filia Ocisor, Paulian cu filia Berindia, Păuseni, Pescari cu filia Fenis, Poenari cu filiile tohesti și Târnavita, Prăjești cu filia Donceni, Punisor, Rădești, Rănusa cu filia Restirata, Răpsig, Revetis, Rosia, Sârbi cu filia Cristești, Secas, Selegeni, Susani cu filia Nădălbesti, Slatina de Cris, Sebis, Tălagiu, Tisa cu filia Leasa, tărmore cu filia Ionesti, Văsoaia, Vârfurile, Vidra, Voievodeni, Zeldis cu filia Satu Rău) și Zimbru cu filiile Brusturescu, Dulcele și Valea Mare, cf. ”Buletinul eparhial”, anul III, nr. 1-3, 1951, pp. 9-11. În primăvara anului 1959, sediul protopopiatului este mutat în Sebis unde funcționează până în anul 1968 când este desființat iar parohiile fiind înglobate protopopiatului Ineu, singurul rămas în țara Zărandului până în 1988 când este reactivat protopopiatul de la Sebis. Noul protopopiat funcționează cu un număr de 51 de parohii, 31 filii și 85 de biserici.

⁴² Cristești, Hălmăgel, Hălmagi, Luncsoara, Poienari, Poiana, Sârbi, tohesti, Târnavita, Vozdoci, Bănești, Bodesti, Brusturi, Grosi, Ionesti, Lazuri, Leasa, Mermesti, tărmore, Tisa și Măgulicea.

⁴³ Lestioara, Ociu, Ocisor, Baldovin, Basarabasa, Brotuna, Căzănesti, Ciungani, Dobros, Leaut, Obârsia, Prăvăleni, Râsculita, Strâmba, ^ateia, Târnavita, Tiulești, Tomesti, Valea Mare, Vasa de Jos, Vata de Sus.

⁴⁴ Amănunte în **Documente privind istoria României. C. Transilvania, veacurile XI-XIII**, vol. I, București, 1961, pp. 17-18; ^at. Lupsa, **op. cit.**, vol. I, f. 39-40; Silviu Dragomir, **Studii din istoria mai veche a românilor de pe teritoriul diecezei arădene**, în “Transilvania”, an XLVIII, nr. 1-6 din 1 iulie v. 1917, p.13; Vasile Mangra, **Mitropolitul Sava II Brancovici (1656-1680)**, Arad, 1906, p. 36; Petru Iambor, **Contributii documentare privind unele asezări românești din vestul țării la începutul feudalismului**, în “Acta Musei Napocensis”, XVII, 1980, pp. 163-164.

⁴⁵ În baza relatărilor provenite de la bătrâni, cărturarul iluminist Nagy Laszlo Perestsenyi identifică locul mănăstirii în „*Râțul călugărilor*”, unde în secolul al XIX-lea mai puteau fi văzute urmele turnului bisericii.

monahal, initial putea fi de rit răsăritean și numai după anul 1199, printr-o donație regală, să fie transformată într-o mănăstire latină⁴⁶. Alături, în secolele XI-XIII, este construită cetatea, centrul unui mare domeniu ce în decursul timpului se perindă în posesia mai multor familii nobiliare. În 1619 se afla în stăpânirea principelui Gabriel Bethlen, iar în 1650, domeniul era compus din 63 de sate, 15 mosii parțiale și 16 puste. După înfrângerea principelui Gheorghe Rackozi al II-lea de către turci, în 1659 semiluna și-a extins dominația din nou asupra Zărandului, pe valea Crisului Alb în sus, intrând în componenta regatului ungar, granița estică fiind stabilită la Vârfurile.

Ineu nu era numai reședința comitatului Zarand unde rezida comitele suprem, în secolele XVI și XVII fiind și sediul unde au rezidat temporar unii episcopi ortodocși, majoritatea proveniți din familia despotilor sârbi Brancovici stabiliți aici încă din secolul al XV-lea. În anul 1570 întâlnim primul episcop a cărui nume îl cunoaștem, urmat de Sava I Brancovici, ce mai târziu se mută la Lipova. Urmasul său a fost Lazăr-Longhin Brancovici (1629-1643) care datorită propagandei calvine este nevoit să se retragă din scaunul episcopal stabilindându-se la mănăstirea Comana din țara Românească. Este ultimul episcop de la Ineu menționat de izvoarele istoriografice.

Primele informații despre protopopiatul Ineu le aflăm în **Cronică sârbă** a lui Gheorghe Brancovici, în care se menționează că după plecarea lui Lazăr Longhin Brancovici în țara Românească, „Ienopolea capătă atunci numai un preot de frunte, care se cheamă protopop [...] în locul căpeteniei episcopesti fu așezată cea protopopească și cu oficiu de protopop fiecare protopop din Ienopole dispunea peste tot cuprinsul eparhiei.”⁴⁷ Primul protopop cunoscut în acea perioadă este Grigorie Brancovici avându-l ca urmas pe Simion Brancovici, viitorul mitropolit Sava II Brancovici al Transilvaniei (1656-1680).⁴⁸ Protopopiatul se

⁴⁶ P. Iambor, **op.cit.**, pp. 163-164; *t. Lupsa, **op.cit.**, vol. I, f. 39-40.

⁴⁷ S. Dragomir, **Fragmente din cronica sârbească a lui George Brancovici**, în „Anuarul Institutului de Istorie Națională Cluj”, II, 1923, București, 1924, p. 53.

⁴⁸ V. Mangra, **op.cit.**, pp. 48-49.

afila sub jurisdicția mitropoliei de la Bălgrad („protopopia care este plecată supt dânsa a tărăi Ardealului”)⁴⁹.

Jurisdicția protopopiatului Ineu din această perioadă nu o cunoaștem dar nici nu putem presupune că se suprapunea districtului, el având o întindere apreciabilă, avem în vedere faptul că în 1746, unele sate din cadrul districtului făceau parte din protopopiatele vecine ale Zarandului și Butenilor. Primele informații despre parohiile ce făceau parte din protopopiatul Ineului, sunt destul de târzii. În conscripția din iunie 1767 a episcopului Sinesie Jivanovici al Aradului (1751-1768), protopopiatul Ineului cuprindea un număr de 24 de parohii⁵⁰. După aproape trei decenii, conscripția din 20 mai 1793 menționează deja un număr de 31 de parohii⁵¹, iar în 1812, în componenta protopopiatului intra un număr de 44 de parohii⁵². Anul 1883 aduce o nouă arondare, protopopiatului Ineu revenindu-i un număr de 17 parohii⁵³. Această alcătuire o va avea până în anul 1949, când, după o nouă arondare, protopopiatului Ineu îi revin 17 localități cu 25 de parohii, unele având câte două sau trei parohii⁵⁴. Cele mai multe parohii erau în orasul Ineu (4), în Seleus, Bocsig, Cherelus și Țicula, câte două parohii. Singura filie o avea Țilindia (Satu Mic). După numai un an, în 1950 are loc din nou o arondare,

⁴⁹ S. Dragomir, **op.cit.**, pp. 23-24.

⁵⁰ Ineu, Prunisor, Sebis, Ignești, Neagra, Slatina cu filia Rânsa, Dezna, Buhani, Prăjești cu filia Donceni, Laz cu filia Craicova, Ciorești, Crocna de Jos, Crocna de Sus, Meziad, Fenis, Holt, Iosas, Valea Mare, Iosâsel cu filia Baltele, Zimbru cu filia Brusturescu, Dieci, Revetis, Cuied și Susani, cf. I. D. Suciș, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 131, pp. 297-298.

⁵¹ A. E. O. R. Arad, **Pachet Conscriptia din 1793**.

⁵² I. D. Suciș, R. Constantinescu, **op.cit.**, vol.I, doc. 248, p.530.

⁵³ Ineu, Răpsig, Bocsig, Mănerău, Apateu, Berechiu, Cermei, Țepreus, Țocșes, Sinteș Mare, Talpos, Vădas și Zărând, cf. „Biserica și Țoala”, Arad, an.VII, nr. 24 din 12/24 iunie 1883, p. 205.

⁵⁴ Bocsig (I+II), Cherelus (I+II), Gurba, Ineu (I+II+III+Traian), Iermata, Mănerău, Mocrea, Moroda, Minisel, Minisul de Sus, Nadăș, Răpsig, Seleus (I+II), Țicula (I+II), Țilindia (cu Satu Mic), Taut, Zarand (I+II), cf. „Buletinul Eparhial”, Arad, anul I, nr.9, noiembrie 1949, p. 5.

numărul parohiilor ajungând la 47 în 38 de localități. În Ineu erau 3 parohii, iar în Agrisul Mare, Apateu, Bocsig, Chereus, Seleus, ^aicula și Târnova, câte două⁵⁵. Un număr de 5 parohii au fost arondate din protopopiat al ^airiei⁵⁶, 5 de la cel al Cermeiului⁵⁷, 12 de la Beliu⁵⁸ iar 6 parohii erau revenite de la Biserica greco-catolică prin desființarea în mod abuziv a acesteia⁵⁹.

În anul 1968, prin desființarea protopopiatului Gurahont, toate parohiile de pe valea Crisului Alb din țara Zarandului, revin protopopiatului de la Ineu, funcționând cu un număr de 92 de parohii. În toamna anului 1988, prin reînființarea protopopiatului de la Sebis, cel al Ineului a rămas numai cu 42 de parohii, 17 filii și 59 de biserici.

Protopopiatul Lipovei. După cel al Ineului, cel al Lipovei este unul dintre cele mai vechi protopopiate arădene, deși este menționat pentru prima dată în documente numai în anul 1716, când se afla sub jurisdicția episcopiei de la Timisoara, alături de protopopiatele bănățene de la Panciova, Ciacova, Făget, Cenad, Becicherec și Timisoara⁶⁰.

Când afirmăm că poate fi cu mult mai vechi decât atestarea documentară, avem în vedere, ca și în cazul Ineului, importanța politică

⁵⁵ Agrisul Mare (I+II); Apateu (I+II) cu filiile Motiori și Avram Iancu; Arâneag, Beliu, Bercechiu, Bochia cu filiile Benesti și Botfei; Bocsig (I+II), Cermei, Chereus (I+II), Chier, Chislaca, Ciuntesti cu filiile Stoienești și Rogoz; Coroi cu filiile Susag și Tâlmăciu; Craiva cu filia Secaci; Draut, Dud, Groseni cu filia Bârzești; Gurba, Hâsmas cu filiile Urvis și Clit; Iermata, Ineu (I+II+III), Mănerău, Minisel, Minisul de Sus, Mocirla, Moroda, Nadăș, Sâc, Archis, Seleus (I+II), ^aiad cu filia Mărăuș; ^aicula (I+II), ^ailindia cu filia Satu-Mic; ^aomosches, Taut, Tăgădău cu filiile Comănești și Agrisul Mic; Târnova (I+II) și Colonia Traia., cf. „Buletinul Eparhial”, anul III, nr. 1-3, ianuarie- martie 1951, pp. 11-12.

⁵⁶ Agrisul-Mare (I+II), Arâneag, Draut și Dud, cf. **Ibidem**.

⁵⁷ Apateu cu filia Avram Iancu, Berechiu, Cermei și ^aomosches., cf. **Ibidem**.

⁵⁸ Beliu, Botfei (filie la Bochia), Chislaca, Rogoz (filie la Ciuntesti), Tâlmăciu (filie la Coroi), Secaci (filie la Craiva), Bârzești (filie la Groseni), Clit (filie la Hâsmas), Moritla, Archis, Mărăuș (filie la ^aiad), Agrisul Mic (filie la Tăgădău), cf. **Ibidem**.

⁵⁹ Chereus, Gurba, Bocsig II, Minisel, Minisul de Sus și Mocrea, cf. **Ibidem**.

⁶⁰ I. D. Suci, R. Constantinescu, **op.cit.**, vol.I, doc.121, pp.284-287.,

si bisericească a Lipovei încă din evul mediu. Traditia ecleziastică constă în existența unei vieți monahale organizate dar mai ales a prezentei unor episcopi care au rezidat în Lipova începând cu secolul al XV-lea si până la sfârșitul secolului al XVII-lea.

Ce întindere a avut protopopiatul la începutul secolului al XVIII-lea nu cunoastem, însă o putem intui. Presupunând că întinderea lui s-ar suprapune cu cea a districtului Lipovei din 1718, atunci în componenta protopopiatului intrau 43 localități⁶¹, fără a putea mentiona câte parohii si câte filii. Despre aspectele demografice ale districtului din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, ne stau la dispozitie câteva conscriptii ce prezintă însă unele inadvertente. Între conscriptia din 1717 si harta din 1723-1725 sunt unele nepotriviri. Având în vedere că din 1717 si până în 1723-1725 nu fusese înfiintat sau colonizat nici un sat, diferenta este destul de mare. Conscriptia mentionează un număr de 76 de sate iar harta 65 de sate locuite si 70 pustii, în total 135. Dacă în 1717 sunt mentionate 65 de sate locuite, după numai un an sunt mentionate doar 43. Stabilirea exactă a satelor si a numărului lor numai pe baza izvoarelor amintite, este destul de dificilă mai ales că nu se precizează ce se înțelege prin *sat locuit* si *sat nelocuit* sau *sat pustiu*. După unii istorici, harta amintită este tendentioasă pentru că mentionează unele sate în care existau contribuabili ca pustii, în realitate fiind locuite⁶².

Din prisma demersului nostru, credem, că cea mai apropiată de adevăr este conscriptia din 1718 în care sunt mentionate 43 de sate, acelasi număr fiind mentionat si în conscriptia din 1743 a districtului Lipovei⁶³. Din cele 43 de sate, 22 erau curat românești, 4 mixte cu

⁶¹ Bujor Surdu, **Aspecte privitoare la situatia Banatului în 1743**, în "A. I. I. Cluj", XIII (1970), p.14.

⁶² Aurel tintă, **Colonizările habsburgice în Banat. 1716-1740**, Timisoara, 1972, p. 53, 54.

⁶³ Alios, Aradul-Nou, Ususău, Bara, Belotint, Bulza - Grosi, Căpâlnas, Căprioara, tela, Nadăs, Fibis, Firiteaz, Fiscut, Chesint, Chizdia, Zăbrani, Cuvejdia, Hodos, Chelmac, Chisfaluda (azi Fântânele), Labasint, Lalasint, Lipova, Neudorf, Ohaba Sârbească, Ostrov, Bacamezău (azi Bacăul de Mijloc), Bata,

populație română și sârbă, 14 sârbești cu populație ortodoxă și 3 germane cu populație catolică⁶⁴.

Informații mult mai precise le aflăm în conscripțiile ecleziastice întocmite de ierarhia bisericească. Conscriptia diecezei Timisoarei din 11 iunie 1767 întocmită de episcopul Vichentie Ioanovici-Vidac (1759-1774) și vizată în Carlovit la 30 noiembrie 1767 de mitropolitul Pavel Nenadovici, menționează pentru protopopiatul Lipovei 42 de parohii cu 6 filii⁶⁵. După aproape un deceniu, conscripția din 1776⁶⁶ prezintă o situație asemănătoare cu cea din 1767, protopopiatul având 42 de parohii și 7 filii. Între timp, parohia ortodoxă din Aradul-Nou, în urma ordinului împărătesei Maria Tereza din 24 iulie 1765, este desființată prin colonizarea svabilor, românii fiind mutați în Mănăstur iar sârbii la Felnac⁶⁷.

Prin reînființarea Mitropoliei ortodoxe române a Transilvaniei (1864), și desființarea episcopiei de la Timisoara, episcopia Aradului își întinde jurisdicția și asupra unor protopopiate bănățene (Timisoara, Hasiasul, Cenadul, Cichindia, Becicherecul-Mare și Lipova)⁶⁸. Numărul parohiilor

Birchis, Bruznic, Rădmănești, Sefdiu (azi Frumusești), Secas, Sîlcia, ^aistarovăț, Stanciova, Sânicolaul-Mic, Tes, Valea Mare și Vizma.

⁶⁴ Ion B. Muresianu, **Mănăstiri din Banat**, Timisoara, 1976, p.19; B. Surdu, **op.cit.**, pp.23, 38-40.

⁶⁵ Lipova, Chesint, Sânicolaul-Mic, Schela (azi Aradul-Nou), Fiscut, Fırteaz, Fibis, Alios, Buzad (cu Nadăș), Herneacova, Stanciova, Tes, Brestovăț, Hodos, Cuvesdia, ^aistarovăț, Cosari, Secas (cu Checes), Vizma (cu Crivobara și Spata), Bara, Lăpusnic, Rădmănești, Ohaba, Zăbalt (cu Bruznic), Dorgos (cu Pătârs), Ususău, Chelmac, Belotint, Lalasint, Bata, tela, Bacamezău, Ostrov, Birchis, Căpâlnas, Valea Mare, Căprioara, Grosi, Pojoga, Sălcia, Virismort și Satu-Mic. În conscripția publicată în 1980 este menționat greșit parohia Săvârsin, în realitate fiind vorba de Virismort, I. D. Suci, R. Constantinescu, **op.cit.**, vol. I, doc. 132, pp. 313-314.

⁶⁶ **Ibidem**, vol. I, doc. 150, pp. 374-376.

⁶⁷ A. tintă, **op.cit.**, p.154; Ghenadie Ilie, **Colonizările în Banat în secolul XVIII-XIX**, în „Analele Banatului”, an. III, Timisoara, nr.2, fasc. 5, aprilie-iunie, 1930, p.14, nr.3, fasc. 6, iulie-septembrie 1930, pp.15-16.

⁶⁸ Il. Puscariu, **Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania. Studiu istoric**, Sibiu, 1900, pp. 312-314.

din protopopiate se mentine la 48⁶⁹, situatie existentă până în anul 1883 când în sedinta din 1/13 mai Sinodul eparhial decide o rearondare a tuturor protopopiatelor, Lipovei revenindu-i numai 36 de localități⁷⁰, cu o populatie ortodoxă, în 1885, de 34 591 de suflete⁷¹.

În 1926, în cadrul protopopiatului se mai înființează unul cu sediul în Birchis la care vor fi anexate 12 parohii din cel al Lipovei⁷². Prin reînfiintarea în 1939 a episcopiei Timisoarei, protopopiatul Lipovei trece la noua reînfiintata eparhie. În 1948 cuprindea 27 de localități, 22 parohii si 5 filii cu un număr de 5.761 familii si 18.571 suflete ortodocsi⁷³. Prin desfiintarea în 1950 a protopopiatelor Birchis, Radna si Săvârsin si

⁶⁹ V. Popeangă, **„coala românească în părțile Aradului la mijlocul secolului al XIX-lea. 1821-1867**, pp. 109-110; Idem, **„coala românească din părțile Aradului în perioada 1867-1918**, Arad, 1976, p. 224.

⁷⁰ Alios, Bacamezău, Bata, Belotint, Birchis, Bulza, Buzad, Bruznic, Căpâlnas, Căprioara, Chelmac, Chesint, Chizdia, Comeat, Cuvejdia, Dorgos, Fibis, Fiscut, Firiteaz, Grosi, Labasint, Lalasint, Lipova, Ostrov, Ohaba Sârbească, Pătârs, Pojoga, Sălciua, Sânicolaul-Mic, Spata, „istarovît, Tes, tela, Ususău, Valea Mare, Virismort si Zăbalt, cf.: A. N. D. J. Arad, **Fond Protopopiat ortodox român Lipova**, dosar 2, f. 101.;vezi si „Biserica si „coala”, an.VII, nr.24 din 12/24 iunie 1883, p. 205.

⁷¹ A. E. O. R. Arad, **grupa III, dosar 85/1885**, doc. 1610, f. 13.

⁷² Protopopiatul Birchis a fost înfiintat în anul 1926, până în 1939 apartinea de episcopia Aradului, din acest an trece la episcopia nou reînfiintată a Timisoarei. În anul 1948 avea un număr de 20 de localități (Bacăul de Mijloc, Bata, Birchis, Bulza, Bunea Mare (filie Bunea Mică), Căpâlnas, Căprioara, Dubesti, Grosi, Ostrov, Pădureni, Pojoga, Sălciua, tela (filia Bulci), Topla, Valea Mare si Virismort) cu un număr de 3 314 familii si 11 336 suflete, cf. **Calendarul Eparhiei ortodoxe române a Timisorii pe anul de la Hristos 1948**, Timisoara, 1948, pp. 52-55. Între timp are loc o nouă arondare a protopopiatelor, Birchisului revenindu-i parohiile: Bata, Virismort, Birchis, Bruznic, Zăbalt, Căpâlnas, Valea Mare, Căprioara, Lalasint, Ostrov, Virismort, tela si Bacăul de Mijloc, care în anul 1950, la desfiintarea protopopiatului, sunt arondate protopopiatului Lipova.

⁷³ Alios, Buzad (cu filia Barita), Belotint, Comeat (cu filiile Bogda, Rechesel si Sintar), Bruznic, Chelmac, Chesint, Chizdia, Cuvejdia, Dorgos, Fibis (cu filia Remetea Mică), Fiscut, Labasint, Lalasint, Lipova, Ohaba Română, Masloc, Pătârs, „istarovât, Ususău, Varnita si Zăbalt, cf. **Calendarul Arhiepiscopiei Timisorii pe anul de la Hristos 1948**, Timisoara, 1948, pp. 67-70.

revenirea protopopiatului Lipovei eparhiei Aradului, numărul parohiilor ajunge la 50 și 26 de filii. Din parohiile vechi ale Lipovei rămân doar 13⁷⁴, din cel al Birchisului revin 9⁷⁵, de la Săvărsin 12⁷⁶, de la Radna 15⁷⁷ și Zăbraniul, fostă greco-catolică, de la protopopiatul Arad.

Protopopiatul Lipovei rămâne numai pentru o scurtă perioadă sub jurisdicția episcopiei arădene, revenind apoi la episcopia Timisoarei până în anul 1968, când trece din nou la cea a Aradului având loc o nouă modificare a configurației geografice a episcopiei arădene⁷⁸.

Protopopiatul Pecica. Cea mai veche mențiune a protopopiatului Pecica o avem din 20 septembrie 1728, menționat într-un defter al episcopiei Aradului. Protopopiatul avea 6 parohii: Pecica (277 case),

⁷⁴ Alios, Belotint, Buzad (cu filia Remetea Mică), Chelmac, Chesint (I+II cu filia Neidorf), Comeat (cu filiile Sintar, Bogda, Rechesel), Dorgos (cu filiile Pătârs și Varnita), Fibus (cu filia Masloc), Lipova (I+II), *istarovăt și Ususău, cf. „Buletinul Eparhial, anul III, nr. 1-3, 1951, pp. 12-14.

⁷⁵ Bata, Birchis, Bruznic (cu filia Zăbalt), Căpâlnas (I+II cu filia Valea Mare), Căprioara, Lalasint, Ostrov (cu filia Virismort) și tela (cu filia Bacamezău), cf. **Ibidem.**

⁷⁶ Bătuta (cu filia Lupesti), Bălcescu (cu filia Pârnesti), Ilteu (cu filia Seliste), Julita (cu filia Stejar), Petris (cu filia Corbesti), Rosia Nouă (cu filia Obârșia), Săvărsin (cu filia Vinesti), Slatina de Mures (cu filia Baia), Toc (cu filia Cuias), Troas (cu filia Temesesti) și Vărădia (cu filia Hălălis), cf. **Ibidem.**

⁷⁷ Bârzava (I+II), Conop, Căpruta (cu filia Monorostia), Cladova, Cuvin (I+II), Ghioroc, Dumbrăvita, Grosii-Noi, Minis, Odvos (cu filia Milova), Păulis (I+II cu filia Baratca), Radna, Sâmbăteni și ^aoimos, cf. **Ibidem.**

⁷⁸ Astăzi, protopopiatul cuprinde următoarele parohii: Lipova (I+II), Baia (cu filia Slatina de Mures), Baratca, Bata (cu filia Bulci), Bălcescu, Bătuta, Belotint, Birchis, Bârzava, Căpâlnas, Căprioara (cu filia Valea Mare), Căpruta (cu filia Monorostia), Chelmac, Chesint, Cladova, Conop, Corbesti, Covisânt, Cuvin, Dorgos (cu filia Pătârs), Galsa, Ghioroc, Grosii-Noi (cu filia Dumbrăvita), Ilteu (cu filia Seliste), Lalasint, Julita, Lupesti (cu filia Pârnesti), Măderat, Milova, Minis, Mâsca, Neudorf, Odvos, Ostrov (cu filia Virismort), Păulis, Petris, Pâncota, Radna, Rosia Nouă, Săvărsin, Sâmbăteni, ^airia (I+II), ^aoimos, ^aistarovît (cu filiile Labasint, Cuvejdia și Varnita), Toc, Troas (cu filia Temesesti), tela (cu filia Bacăul de Mijloc), Ususău, Vărădia de Mures (cu filia Stejar), Zăbalt (cu filia Bruznic) și Zăbrani.

Semlac (103 case), ^aeitin (46 case), Cenad (88 case), Nădlac (143 case) si Aradul (545 case)⁷⁹.

În anul 1767 protopopiatul cuprindea 4 parohii (Pecica, Semlac, ^aeitin si Turnu⁸⁰). În 1793 protopopiatul nu mai apare în documente, probabil este desfiintat iar parohiile trecute la protopopiatul Aradului⁸¹.

Protopopiatul Nădlac. Despre acest protopopiat, avem putine informatii. Pentru prima dată este mentionat în conscripția din 1755 a episcopului Sinesie Jivanovici al Aradului (1751-1768) si era alcătuit din doar patru parohii (Nădlac, Cenad, Semlac si ^aeitin)⁸². În 1767, cuprindea doar 3 parohii (Nădlac, Cenad si Battanya)⁸³. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, protopopiatul este desfiintat.

Protopopiatul Radnei. În anul 1890, sediul protopopiatului Vărădia se mută în parohia Radna, având loc o rearondare. Protopopiatul cuprindea un număr de 37 comune cu 28 matere si 9 filii, 32 de biserici, 4 986 case 6 380 familii si 30 393 suflete⁸⁴.

Între 1890 si 1942, localitățile protopopiatului erau următoarele: Baia, Bătuta, Corbesti, Cuias, Baratca, Cladova, Govojdia, Hălălis, Ilteu, Julita, Lupesti, Obârsia, Pârnesti, Petris, Rosia Nouă, Săvârsin, Selise, Slatina, Stejar, Temesesti, Toc, Troas, Vinesti, Vărădia, Bârzava, Căpruta, Conop. Dumbrăvita, Grosii Noi, Mîlova, Monorostia, Odvos, Păulis, Radna si ^aoimos⁸⁵.

⁷⁹ I. D. Suci, R. Constantinescu, **op., cit.**, vol. I, doc. 88, p. 170.

⁸⁰ **Ibidem**, vol. I, doc. 131, p. 293.

⁸¹ După aproape două secole si jumătate, în 1942, Adunarea eparhială decide activarea protopopiatului Pecica a cărui reînfiintare a fost hotărâtă prin concluzul 60/1940, fiindu-i arondate un număr de 16 parohii: Bodroglul Vechi, Bodroglul Nou, Călugăreni, Nădlac, Pecica, Pereglul Mare, Pereglul Mic, Rovine, Sânpaul, Sântoma, Sederhat, ^aeitin, Semlac, Turnu, Varias si Zădărlac-azi Zădăreni (cf. **Actele si desbaterile. Adunării eparhiale...1942**, p. X, XVII). În anul 1950 protopopiatul este desfiintat (cf. „Buletinul oficial”, an. III, nr. 1-3 din 1951, pp. 6-7).

⁸² S. Dragomir, **Statistici sârbesti**, în “F. D.”, an. XXIV, nr. 5 din 1 februarie 1909, p. 3.

⁸³ I. D. Suci, R. Constantinescu, **op., cit.**, vol. I, doc. 131, pp. 293-294.

⁸⁴ **Protocol despre sedintele Sinodului eparhial...1891**, Arad, 1891, *Anexe*.

Protopopiatul ^airiei. Cele mai vechi informatii despre acest protopopiat le avem din anul 1755, însă având în vedere importanta politică și bisericească a ^airiei, el putea funcționa cu mult înainte. În acest an își întindea jurisdicția pentru un număr de 22 parohii și o filie⁸⁶. În 1767, protopopiatul era alcătuit din 25 de parohii⁸⁷. Timp de peste un veac, configurația geografică a protopopiatului se mentine aceeași. În anul 1883 are loc o nouă arondare a protopopiatelor. Patru parohii (Cuvin, Cladova, Ghioroc și Minis) trec la protopopiatul Vărădiei de

⁸⁵ Prin înființarea în anul 1942 a protopopiatului Săvărsin, cel al Radnei se împarte în două (vezi **Actele și desbaterile Adunării eparhiale...1941**, pp. X-XI). În aceste condiții rămâne numai cu 19 parohii: Barațca, Bârzava, Căpruta, Conop, Cladova, Covăsânt, Cuvin, Dumbrăvița, Grosii Noi, Ghioroc, Milova, Minis, Monorostia, Odvos, Păulis, Randa, Sâmbăteni, ^aoimos și Zăbrani. Parohiile Cuvin, Ghioroc, Minis, Sâmbăteni și Zăbrani, au fost trecute de la protopopiatul Arad, iar Covăsânt de la cel al ^airiei (cf. **Actele și desbaterile Adunării eparhiale...1942**, p. XX). Protopopiatului Săvărsin revenindu-i un număr de 22 de parohii (Baia, Bătuta, Govojdia, Julita, Hălălis, Lupești, Pârnesti, Săvărsin, Slatina, Stejar, Vărădia, Vinesti, Corbesti, Cuias, Ilteu, Timisesti, Obârsia, Rosia Nouă, Petris, Seliste, Toc și Troas) toate aparținând până atunci de cel al Radnei (cf. **Actele și desbaterile Adunării eparhiale...1942**, p. XVII-XVIII). În anul 1950, protopopiatele sunt rearondate. Mai rămân doar cele de la Arad, Chisineu-Cris, Gurahont, Ineu și Lipova. Numai parohia Covăsânt trece la protopopiatul Arad, celelalte parohii fiind arondate protopopiatului Lipova (cf. „Buletinul eparhial”, an. III, nr. 1-3, 1951, pp. 6-14). La sfârșitul anului 1950, protopopiatul este desființat iar parohiile fiind arondate protopopiatului Lipova (cf. „Buletinul eparhial”, an. III, nr. 1-3, 1951, pp. 6-14).

⁸⁶ Agrisul Mare (cu filia Almas), Arâneag, Cherechiu, Cuvin, Chier, Covăsânt, Draut, Dud, Galsa, Iermata, Ineu, Minis, Măderat, Mâsca, Moroda, Nadăs, Pâncota, Seleus, ^aicula, ^airia, Taut, Târnova, cf. D. Dragomir, **Statistici sârbestii din dieceza Caransebesului și a Aradului în veacul XVIII**, în „Foaia Diecezană”, Caransebes, an. XXIV, nr. 9 din 1 martie 1909

⁸⁷ Agrisul Mare, Almas (asezare dispărută), Arâneag, Cherechi, Cladova, Cuvin, Covăsânt, Chier, Draut, Dud, Galsa, Iermata, Minis, Mâsca, Moroda, Ghioroc, Mocrea, Nadăs, Măgura (asezare dispărută), Pâncota, Seleus, ^aicula, ^airia, Târnova și Taut. Cf. I. D. Suciș, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 131, pp. 294-295.

Mures, opt parohii (Taut, Nadăs, Târnova, Moroda, Iermata, ăicula, Mocrea si Seleus), la cel al Ineului, iar parohia Almas este desfiintată. În această situatie, protopopiatul rămâne doar cu 16 parohii⁸⁸. Aceasta este configuratia fgeografică până în anul 1942, când i se arondează parohiile Comlăus, Olari si Sântana, care până atunci au aparținut de protopopiatul Chisineu-Cris, dar pierde Covăsântul, care trece la protopopiatul Radnei si parohiile Nadăs si Taut, arondate protopopiatului Ineu. Protopopiatului ăiria rămâne cu un număr de 15 parohii⁸⁹. După numai opr ani, protopopiatul este desfiintat, parohiile Falsa, Măderat, Măsca si ăiria, trec la protopopiatul Arad; parohiile Caporal Alexa, Comlăus, Olari si Sântana, la cel al Chisineului-Cris; Agrisul Mare, Arăneag, Draut si Dud, la cel al Ineului⁹⁰.

Protopopiatul Vărădiei de Mures. Atestată documentar în 1290⁹¹, localitatea Vărădia este mult mai veche decât această mentiune, săpăturile arheologice efectuate în perimetrul localității dovedind acest fapt. În 1369 este amintită în documente si cetatea Vărădiei, si ea cu mult mai veche decât atestarea documentară. Asezată pe dealul numit astăzi de către localnici *Cetate*, în 1390, împreună cu alte posesiuni este dăruită de Sigismund de Luxemburg, regele Ungariei, lui Nicolae Pereny, ban al Severinului⁹². În 1426 se afla în posesia lui Nicolae Mihai, un român ortodox care respingând propunerea de a-si părăsi legea strămoșească, își pierde proprietatea trecută în posesia lui Ioan Garai⁹³.

⁸⁸ Agrisul Mare, Arăneag, Chier, Covăsânt, Caporal Alexa, Dud, Draut, Galsa, Măsca, Comlăus, Sinteia Mică, Olari, Măderat, Pâncota, Târnova si ăiria. Cf. **Protocolul despre sedintele sinodului eparhial...1883**, p. 62; „Biserica si ăcoala”, an. VII, nr. 24 din 12/24 iunie 1883, p. 205.

⁸⁹ Agrisul Mare, Arăneag, Chier, Draut, Dud, Măderat, Târnova, Caporal Alexa, Comlăus, Olari, Galsa, Măsca, Pâncota, Sântana si ăiria, cf. **Actele si desbaterile Adunării eparhiale...1942**, p. XX, 22.

⁹⁰ “Buletinul eparhial”, an. III (1951), nr. 1-3, pp. 7, 8, 11.

⁹¹ ătefan Pascu, **Voievodatul Transilvaniei**, vol. II, Cluj, 1979, p. 275.

⁹² **Ibidem**, vol. II, pp. 282-283.

Nicolae Mihai poate fi ctitorul bisericii de piatră descoperită în urma săpăturilor arheologice efectuate la poalele dealului *Cetate*. Planul fundatiei alcătuită dintr-o navă aproape patrată, terminată cu o absidă semicirculară orientată spre răsărit, trădează un vechi locas de cult ortodox. De menționat că în stânga intrării în sfântul locas de cult a fost descoperită o groapă care poate fi urma unui turn clopotniță construit în afara zidului bisericii⁹⁴.

În anul 1477, „*oppidorun ad castella Waradya*” (orasul și cetatea Vărădia), împreună cu încă 45 de sate figurează ca aparținând de întinsul domeniu al cetății *oimos*⁹⁵. În 1483, Vărădia (*oppidum Waradya*) este amintită ca una dintre cele mai mari târguri de pe valea Muresului de jos⁹⁶. Trecută prin mâna mai multor proprietari, cetatea Vărădia și întinsul său domeniu, după anul 1542, intră în stăpânirea otomanilor care o mențin până după anul 1595 când este eliberată. În 1614 reintră în stăpânirea turcilor până în anul 1693 când este eliberată de trupele habsburgice⁹⁷.

Asezarea în cursul anului 1703 a grănicerilor în mai multe centre importante (Cenad, Nădlac, Pecica, Semlac, Sânicolaul Mic, Arad, Aradul Nou, Glogovăț, Păulis, *oimos*) de pe valea Muresului, între care și Vărădia, aduce o serie de transformări în peisajul politic, social și bisericesc. Asezarea grănicerilor în zonă se încadra perfect în politica generală a împăratului Leopold I de a atrage popoarele, român și sârb, în slujba habsburgilor. Acum se va încadra și Biserica ortodoxă din zona arădeană în contextul privilegiilor ilirice⁹⁸.

⁹³ Gheorghe Lanevschi, **Repertoriul cetăților medievale din județul Arad (partea a II-a)**, în “Ziridava”, X, 1978, p. 821.

⁹⁴ Informație primită de la arheologul Mircea Barbu.

⁹⁵ D. Prodan, **Iobăgia în Transilvania în secolul al XVI-lea**, vol. II, București, 1968, p. 24.

⁹⁶ ^at. Pascu, **op. cit.**, vol. II, p. 153.

⁹⁷ Gh. Lanevschi, **op. cit.**, p. 821; Kovach Geza, **Lupta antiotomană**, în vol. „Aradul permanentă în istoria patriei”, Arad, 1978, p. 141.

⁹⁸ Kovach Geza, **Stăpânirea habsburgică și destrămarea feudalismului**, în vol. „Aradul permanentă în istoria patriei”, pp. 156, 157.

Existenta unui protopopiat ortodox român în Vărădia încă la începutul secolului al XVIII-lea trebuie pus nu numai pe importanta așezării în evul mediu ci și pe seama grănicerilor așezați aici și a privilegiilor ilirice. Cele mai vechi informații despre protopopiat le avem numai din anul 1728, din **Caietul de dări** bisericești al episcopiei din Arad, când, alături de alte protopopiate (Hălmagiu, Ineu, Zarand, ^aoimos și Pecica) apare și cel al Vărădiei⁹⁹. Documentul ne dezvăluie că existau un număr de 21 de localități¹⁰⁰, cu 417 case și 13 preoți, aproximativ un preot la 32 case. Cea mai mare localitate era Petrisul (57 case), urmată de Vărădia (37 case), Ohaba Română (34 case) și Căpruta (26 case). Cele mai mici erau Pârnesti (8 case), Grosii Noi (6 case) și Seliste (o casă). În celelalte localități existau între 10-25 de case. Preoți existau doar în 12 parohii¹⁰¹, celelalte 9 fiind filii la parohiile cele mai apropiate. Episcopul Sinesie Jivanovici al Aradului (1751-1768) când vizitează parohiile protopopiatului inventariază în anul 1755 un număr de 15 parohii și 7 filii¹⁰². Conscriptia din 1767 menționează un număr de 18 parohii și 6 filii¹⁰³.

⁹⁹ I. D. Suci, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 88, p. 170.

¹⁰⁰ Petris, Seliste, Rosia Nouă, Ilteu, Toc, Ohaba Română, Săvârsin, Temesesti, Vinesti, Pârnesti, Lupesti, Vărădia, Julita, Govojdia (azi Nicolae Bălcescu), Dumbrăvița, Grosii Noi, Bârzava, Căpruta, Monorostia, Odvos, Conop.

¹⁰¹ Petris, Rosia Nouă, Ilteu, Ohaba-Română, Săvârsin, Pârnesti, Vărădia, Julita, Dumbrăvița, Căpruta, Bârzava și Odvos.

¹⁰² Rotia Nouă (24 case); Petris (51) cu filia Corbesti (15); Ilteu (28); Hada (14); Săvârsin cu filiile Temesesti (10), Vinesti (22) și Hălălîs (14); Pârnesti (11) cu filia Baia (17); Lupesti (18); Vărădia (32); Julita (32) cu filia Govojdia (22); Dumbrăvița (17); Grosii Noi (13); Căpruta (43); Bârzava (27) cu filia Monorostia (18); Conop (37) și Odvos (30), cf. S. Dragomir, **op. cit.**, în „Foaia Diecezană”, an. XXIV, nr. 10, din 8 martie 1909, p. 4.

¹⁰³ Rosia Nouă, Petris (cu filia Corbesti), Ilteu, Toc, Troas, Săvârsin (cu filiile Temesesti, Cuias și Hălălîs), Vinesti, Lupesti, Vărădia (cu filia Stejar), Julita, Pârnesti (cu filia Baia), Govojdia, Grosii Noi (cu filia Slatina), Dumbrăvița, Căpruta, Bârzava (cu filia Monorostia), Conop și Odvos, cf. I.D.Suci, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 131, pp. 300-301; ^at. Lupsa, **op. cit.**, vol. II, fasc. III, f. 135-136.

În anul 1793 protopopiatul avea 1 557 case, 10 521 suflete cu 22 preoti, 2 capelani si un diacon¹⁰⁴. Prin noua rearondare care a avut loc în anul 1883, protopopiatul era alcătuit din 37 de localități¹⁰⁵. Aceasta este configuratia geografică a protopopiatului până în anul 1890 când toate parohiile sunt arondate noului protopopiat al Radnei, cel al Vărădiei este desfiintat.

Protopopiatul Vinga. Prin concluzul nr. 64 al Sinodului eparhial arădean din 1913, se decide împărțirea protopopiatului Timisoara în două, unul cu sediul în Timisoara, al doilea cu sediul în Vinga. Noul protopopiat înfiintat va cuprinde următoarele comune bisericesci: Bărăteaz, Bencecu Român, Bodrogul Nou, Bodrogul Vechi, Călacea, Chinez, Felnac, Hodoni, Jadani, Mănăstur, Murani (cu filia Pischia), Seceani, Secusigiu (cu filia Munar), Vinga (cu filia Dreispitz) si Sânicolaul Mic, ultima din protopopiatul Lipovei¹⁰⁶.

Protopopiatul Zarandului. Nu avem prea multe informatii despre acest protopopiat. Pentru prima dată este amintit într-un document din 20 septembrie 1728, mentionat alături de alte 8 protopopiate¹⁰⁷.

¹⁰⁴ A. E. O. R. Arad, **Pachet Conscriptia din 1793**.

¹⁰⁵ Baia, Bătuta, Bârzava, Căpruta, Cladova, Cuvin, Conop, Corbesti, Cuias, Dumbrăvita, Julita, Ghioroc, Grosii Noi, Govojdia, Hălălis, Ilteu, Lupesti, Milova, Minis, Monorostia, Odvos, Obârsia, Păulis, Pârnesti, Petris, Radna, Rosia Nouă, Seliste, Slatina de Mures, Săvârsin, Stejar, ^aoimos, Timisesti, Toc, Troas, Vărădia, Vinesti, cf. „Biserica si ^acoala”, an. VII, nr. 24 din 12/24 iunie 1883, pp. 205-206.

¹⁰⁶ **Protocol despre sedintele Sinodului eparhial...1913**, Arad, 1913, p. 56. În anul 1948 protopopiatul avea un număr de 4 745 familii cu 18 806 suflete repartizate într-un număr de 25 parohii (Bărăteaz, Beccicherecul Mic, Bencecul de Jos cu filia Bencecul de Sus, Besenova Nouă, Călacea, Felnac, Firitiaz, Gelu cu filiile Colonia Mică, Mailat si Sâmpetrul Mic, Hodoni, Hunedoara Timisană, Jadani, Mănăstur, Mertisoara, Murani, Ortisoara, Pischia, Sânanndrei, Satchinez, Seceani, Varias si Vinga). Cf. **Calendarul Eparhiei ortodoxe române a Timisoarei pe anul de la Hristos 1948**, Timisoara, 1948, pp. 81-84. În 1950, la desfiintarea protopopiatului, parohiile Felnac, Firitiaz, Fiscut, Hunedoara Timisană, Mănăstur, Munar, Sâmpetru German cu filia Satu Mic, Seceani, Secisigiu si Vinga, trec la protopopiatul Arad, celelalte parohii la cel al Timisoarei (cf. „Buletinul eparhial”, an. III, nr. 1-3, ianuarie-martie, 1951, pp. 7-8).

¹⁰⁷ I. D. Suci, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 88, p. 170. Mentionăm că în volumul amintit, este trecut gresit numele protopopiatului, Zerind în loc de

Informatii despre întinderea protopopiatul avem numai din anul 1755, mentionat cu 30 de localități în care existau 2 652 case¹⁰⁸.

În anul 1767 configuratia protopopiatului este alta, cuprinzând doar 17 localități¹⁰⁹, 13 trecând la protopopiatul Chisineu-Cris, nou înfiintat¹¹⁰. Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, protopopiatul se desfiintează, parohiile fiind arondate, o parte protopopiatului Ineu, cealaltă la cel al Chisineului-Cris.

*

Din cele 14 protopopiate arădene existente în intervalul analizat de noi, doar trei dintre ele (Arad, Lipova si Ineu) au o existență neîntreruptă până astăzi. Protopopiatul Ineu, dispare pentru o scurtă perioadă la mijlocul secolului al XVIII-lea, parohiile fiind arondate protopopiatelor din jur, ca după câteva decenii să reapară. Protopopiatele Pecica, Nădlac, Vinga si Zarand au avut o si mai mică existență în timp, ele fiind desfiintate din diferite motive. În perioada ce face obiectul demersului nostru, protopopiatul Hălmagiu a fost cel mai întins si cu cele mai multe parohii si filii. Astăzi, în părțile arădene există patru protopopiate, Arad, Ineu, Lipova si Sebis cu sediul în parohiile omonime.

Zărand. Localitatea Zerind nu putea fi sediul unui protopopiat ortodox român, pentru că este o asezare populată în totalitate cu etnici unguri (Cf. Gheorghe Ciuhandu, **Românii din Câmpia Aradului de acum două veacuri cu un excurs istoric până la 1752 si însemnări istorice-politice ulterioare**, Arad, 1940, p. 40).

¹⁰⁸ Zarand, Sinteia Mică, Cintei, ^aomos (azi dispărută), Nădab, Chisineu-Cris, Socodor, Giula (azi în Ungaria), Chitighaz (azi în Ungaria), Vărsand, Pil, Otlaca, Olari, Comlăus, ^aimand, Macea, Curtici, Sinteia Mare, Cherelus, Misca, Vânători, Apateu, Talpos, Berechiu, ^aomosches, ^aepreus, Cermei, Gurba, Cighirel (azi dispărut), cf. S. Dragomir, **op. cit.**, în „Foaia Diecezană”, an. XXIV, nr. 5 din 1 februarie 1909, pp. 3-4; nr. 6 din 8 februarie 1909, pp. 6-7. Pentru localitățile Chitighaz (azi în Ungaria) si Curtici, nu sunt mentionate numărul caselor.

¹⁰⁹ Zărand, ^aiclău, Otlaca, Cherechiu, Giula, Vărsand, Pil, Socodor, Nădab, ^aomosches, Cintei, Sinteia Mare, Olari, Comlăus, ^aimand, Macea si Curtici.

¹¹⁰ I. D. Suci, R. Constantinescu, **op. cit.**, vol. I, doc. 131, pp. 296-297.

NOTE

Anton Ilica

O falsă dispută religioasă

Abstract

The following study refers to two major personalities of the religious life in Transylvania in the 19th century: the Orthodox metropolitan Andrei ^aaguna and the Greek-Catholic one, Al. ^aterca ^aulutiu. Between the two of them, had always existed good relations, and this is the reason why the latter suggested to ^aaguna becoming metropolitan of the „united church” in 1862. The disputes between their successors can not ruin the politic, religious-human and public activity of Andrei ^aaguna.

Prof. dr. Vasile Popeangă îmi oferă spre consultare un manuscris de 24 de pagini (8) 55/20, nedatat, având titlul *Reflecșiuni la Partea a III-a din Memoriul lui Iosif ^aterca ^aulut de Cârpenisan scris de Nicolae Popea, arhimandrit și vicariu arhiepiscopesc*. Textul este elaborat într-un limbaj arhaic, cu particularități specifice, înflorituri, oscilații literare, corecturi, reveniri, stersături, dar exprimând o foarte atentă grijă pentru calitatea informațiilor. În manuscris sunt pomenite numele unor personalități ale vremii, cum ar fi Andrei ^aaguna, Alexandru ^aterca ^aulutiu, Titu Maiorescu, Ioan Slavici, Avram Iancu, Caterina Varga, etc.

Textul se referă la o dispută între urmașii celor doi mitropoliți din Transilvania (Andrei ^aaguna și Alexandru ^aulutiu) și poate fi elaborat în 1881-1882 (cum am afirmat, fără a fi tipărit și ajuns în circuit public).

Care sunt împrejurările unui asemenea conflict public?

În anul 1879, Nicolae Popea, profesor la Institutul Teologic - Pedagogic din Sibiu și vicar episcopal, tipărește la Sibiu monografia *Arhiepiscopul și metropolitul Andrei baron de ^aaguna*. Ca arhimandrit și vicar episcopesc, Nicolae

Popea elaborează *Reflexiunile* cu multe argumente dintre cele mai credibile pentru a-si apăra opiniile exprimate în monografia sa, precum si faptele mitropolitului său, Andrei ^aaguna. Un nepot al mitropolitului Alexandru Sterca ^aulutiu, „jude regesc în pensiune”, după cum însusi se intitulează si membru pe viață al ASTREI, publică *Memoriul lui Iosif ^aterca ^aulut de Cârpenis* (Sibiu, 1881), o lucrare „autocritică” (!) vizând demontarea autorității politice, religioase, umane si publice a imaginii lui Andrei ^aaguna. Tânărul nepot a înavutit literatura română cu trei „producte”: *O lacrimă fierbinte*, Partea a II-a din *Memorialul lui Iosif ^aterca ^aulut*, si Partea a III-a din *Memorialul lui Iosif ^aterca ^aulut de Cârpenis*, toate tipărite în Sibiu. Partea a III-a, cea mai voluminoasă, cuprinde 11 coli cu 176 pagini, scriind „despre mitropolitul Andrei ^aaguna, pe baza biografiei acestuia dată la lumină în anul 1879 de scriitorul acestora, N. Popea”. Nicolae Popea, colaborator apropiat al mitropolitului ortodox, sare în sprijinul acestuia, considerând-o “scriere nechibzuită”, redactată cu „vehementă si furie împotriva bărbatului celui mai mare, stimat de toată lumea română si străină”. Mentionăm, după cum rezultă din datele biografice din final, că cei doi mitropoliti nu se aflau în viață atunci când au fost redactate cele două volume polemice.

De ce am intitulat articolul „O falsă dispută religioasă”? În acea vreme (pe la 1868), în Transilvania existau două mitropolii: greco-ortodoxă (la Sibiu) si greco-catolică (la Blaj). Mitropolia ortodoxă era condusă de Andrei ^aaguna, iar cea greco-catolică, a românilor uniti, de Alexandru ^aterca ^aulutiu. Andrei ^aaguna reuseste să se impună ca o personalitate foarte apreciată în rândul tuturor românilor din imperiul austro-ungar, precum si al autorităților imperiale. El are capacitatea de a organiza, în 1848, la Blaj, marea adunare națională românească, reuseste să desprindă Biserica Ortodoxă Română de Biserica Ortodoxă Sârbească, să reprezinte interesele tuturor românilor transilvăneni pe lângă autoritățile imperiale si statale, să înființeze „Astra” si să dinamizeze întreaga viață politică si religioasă a românilor transilvăneni. Disputele confesionale nu aveau relevanță, cel puțin în timpul celor doi mitropoliti, la nivel de natiune română. Dovadă este propunerea, în 1862, mitropolitului greco-catolic, ^aTERCA ^aULUtIU, făcută episcopului ANDREI ^aAGUNA “să devină mitropolit al bisericii unite”, pentru că “*excelenta sa este în întreaga Transilvanie un stăpân, ca să zicem asa, nelimitat si independent în ceea ce priveste afacerile bisericesci*”.

În consecință, faptele lui ^aaguna (expuse în biografia sa) n-au fost împotriva celui alt mitropolit român, nici a greco-catolicilor. Nicolae Popea prezintă activitatea lui ^aaguna pe baza unor documente privind luptele nationale ale românilor si istoria Bisericii transilvane în perioada 1800-1873. Arhimandritul „realizează” o radiografie a vietii politice, religioase, literare, scolare si sociale din

Transilvania. Volumul, semnat de Nicolae Popea, are câteva neajunsuri, cum ar fi ignorarea unor aspecte din viața personală a baronului, precum și din implicarea acestuia în viața politică.

Dintr-o specială pretuire pentru Andrei ^aaguna, scriitorul Ioan Slavici îndrăznește să completeze „monografia”, publicând în „Convorbiri literare” (București) și în volum separat, darea de seamă cu titlul *Arhiepiscopul și mitropolitul Andrei baron de ^aaguna* de Nicolae Popea. Slavici apreciază cartea părintelui arhimandrit, premiată de Sinodul Arhiepiscopozan din Ardeal, adăugând alte informații noi, care completează „monografia” profesorului sibian. Am pomenit acest fapt, întrucât „polemistii” invocă fiecare, autoritatea scriitorului român, originar din ^airia – Arad.

Intervenția nepotului Iosif Sterca ^aulutiu de Cârpenis s-a ivit mai mult din invidie și egoism. Primii arhieri ai celor două Biserici românești din perioada 1850-1870 au întreținut relații cordiale și, împreună, au militat pentru drepturile sociale și naționale ale românilor transilvăneni.

NOTE:

Andrei ^aaguna – n. 1 ian. 1809 – Miskolc – m. 25 iunie 1873; familia sa aparține macedo-românilor din Grabova, de lângă Moscopole. Studii de filozofie și drept la Buda și teologice la Vârset. În 1848 – episcop al Transilvaniei, înființând tipografie eparhială, revista **Telegraful român**, Seminarul andreian, Astra; mitropolit ortodox și membru al Academiei române. Înmormântat la Râsinari. Ultimele sale cuvinte: „trăiți în pace, nu vă învrăjbiți”.

Alexandru ^aterca ^aulutiu – n. 1794 la Abrud din familie nobiliară – m. 1867; absolvent de Seminar teologic din Blaj, apoi episcop greco-catolic, iar din 1855 a fost mitropolit român al Transilvaniei. Înmormântat la Blaj.

Nicolae Popea (1862-1908), preot, arhimandrit și vicar episcopal ortodox la Sibiu. Profesor la Institutul Teologic – Pedagogic din Sibiu. A scris: **Vechea Mitropolie ortodoxă a Transilvaniei, suprimarea și restaurarea ei** (1870, Sibiu), **Memorialul arhiepiscopului și mitropolitului Andrei baron de ^aaguna sau luptele naționale politice ale românilor** (1846-1873) (1882, Sibiu).

Ioan Slavici – n. 18 ian. 1848 – ^airia – m. 1925 – Panciu; prozator din categoria de excelentă a marilor clasici. A scris despre problemele bisericești în volumele **Arhiepiscopului și mitropolitului Andrei baron de ^aaguna** (1880, Sibiu), **Românii din regatul Ungar și politica maghiară** (București, 1892), **Ardealul, studiu istoric** (București, 1893).

Laurentia Ion

O lume de semne si întrebări

Atât Eminescu cât si Eliade, în setea lor nemăsurată de cunoastere a adevărului absolut, au căutat să descifreze si să clarifice sensul experientei interioare si relatia lor cu moartea, cu Dumnezeu, cu sacrul, cu sinele, cu inconstientul.

Putem vorbi aici de o meditatie îndelungată asupra întâlnirii vesnic noi cu puterea sacrului, cu chipul mortii si de o apropiere de misterul Neantului.

Teama sau frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii: „frica de Domnul este începutul înțelepciunii; cei ce se țin de ea sunt prea cuminti”¹.

Referitor la fiinta umană si simbolurile sale, la exploatarea inconstientului, Yung se explică astfel: „Crestinii vor să stie adesea de ce Dumnezeu nu le mai vorbește, asa cum se crede că a făcut în trecut. Când mi se pune această întrebare, mă gândesc întotdeauna la acel rabin care a răspuns cu următoarele cuvinte când a fost întrebat de ce Domnul, care le apărase atât de frecvent oamenilor de odinioară, nu mai era văzut astăzi de nimeni: ‘Astăzi nu mai este nimeni capabil să se aplece destul de jos’. Răspunsul este pertinent. Suntem atât de fascinati, de absorbiti de constiinta noastră subiectivă, că am uitat faptul de notorietate milenară că Dumnezeu vorbește mai ales în vise si viziuni”². A fi vizitat de sacru, a deveni en-theos, posedat de zei, solicită o initiere.

Talmudul din Babilon povesteste că din cei patru muritori care au pătruns în Paradis, Ben Asai, Ben Soma, Aher si rabinul Akiba, - Ben Asai contemplă si muri,

¹ Ioana Em. Petrescu, **Eminescu, modele cosmologice si viziune poetică**, Ed. Minerva, 1978, p. 126;

² C. G. Yung, **La vie symbolique**, Frère Nicolas, Albin Michel, Paris, 1989;

Ben Soma contemplă și fu atins (adică înnebuni), Aher tăie plantatiile (deveni eretic) și numai rabinul Akiba iese de acolo împăcat – și nu se știe clar că, dintre cei care beneficiau de darurile divine conform lui Platon, unii ajungeau uneori să nu mai reziste acestei forte prodigioase care pogora în inima lor și erau literalmente zdrobiți?

George Bataille, în exercitiul său perpetuu al morții în viață, al sensibilității duse până în străfundurile sacrului și al transgresiunii tabuurilor spunea: „Sunt un nebun – sau un sfânt!”

Cu o forță interioară uriasă atât Eminescu, cât și Eliade caută secretul Vieții, al Morții, al lui Dumnezeu. Asistăm la o rătăcire a viselor, o lume plină de semne și întrebări. Totul ne duce cu gândul la acel „miez de noapte” al lui Faust în care lumea se stinge: „Ne-apar vedenii, semne, premonitii!”³.

Întâlnim la cei doi prozatori viziuni și neliniști, cosmar și revelație. Piatra filosofală îi uneste pe Eliade și Eminescu:

„Iată piatra, cea nearătoasă,
Ca pret e ieftină, ce-i drept –
Este disprețuită de cei prosti,
Dar cu atât mai iubită de cei înțelepți.”⁴

Iată ce spune Yung: „este provocat omul în totalitatea sa și el intră cu întreaga lui realitate în luptă. Numai în acest fel el poate ajunge la plenitudine și ‘Dumnezeu poate să Se nască’, adică să intre în realitatea umană și să i Se asocieze omului sub formă de ‘om’. Prin acest act de încarnare, omul, adică eul său, este înlocuit în interior de ‘Dumnezeu’, iar Dumnezeu devine în exterior om, conform spuselor lui Christos: ‘Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut și pe Tatăl’ (Ioan 14, 9)”⁵.

³ **Faust II** al lui Goethe, actul V;

⁴ C. G. Yung, **Amintiri, vise, reflectii**, Amaldi de Villanova thesaurus thesaurorum et Rosarius, în **Artis Auriferar**, op. cit., vol. II;

⁵ C. G. Yung, **Amintiri, vise, reflectii**, capitolul **Confruntarea cu inconștientul**, p. 99.

PĂRINTELE ALEXANDER SCHMEMANN VĂZUT DE PĂRINTELE JOHN MEYENDORFF

**– Fragmente din articolul „O viață ce merită a fi trăită”
al părintelui John Meyendorff, în „St Vladimir’s Theo-
logical Quarterly”, vol 28, 1988, nr. 1, p.42 -51**

Părintele Alexander a slujit ultima sa Sfântă Liturghie aici, cu noi, în data de 24 noiembrie 1983. Cei dintre noi, care ne-am rugat atunci împreună în această capelă, ne aducem aminte cum, la sfârșitul Liturghiei, ne-a îndemnat pe toti cei prezenti, să aducem multumire lui Dumnezeu pentru Liturghia pe care tocmai o slujise, pentru bucuria și comuniunea ce ne-au fost date prin intermediul Bisericii, pentru slujirea noastră comună din cadrul Seminarului Sf. Vladimir, pentru bucuriile noastre de familie, pentru copiii din jurul nostru și chiar pentru gălăgia pe care ei o fac în biserică câteodată.

Această ultimă Liturghie de multumire a fost atât de caracteristică pentru părintele Alexander! Mai mult decât oricare altă persoană pe care am întâlnit-o vreodată, el a fost întotdeauna capabil să recunoască și să laude darurile vietii și să-și înțeleagă propriul rol ca preot și teolog și nu a ezitat niciodată să-I multumească lui Dumnezeu pentru aceste daruri. ^ai oare, aducerea de multumire (*eucharistia*) nu este chiar esența Bisericii? Părintele Alexander a fost fericit până la ultima sa suflare, să-i multumească lui Dumnezeu pentru toate și prin aceasta, el a câștigat o victorie incontestabilă asupra suferinței și chiar a supra morții.

^ai, oare, acea Liturghie de multumire a fost și ultima Liturghie a părintelui? Credința noastră creștină ne spune clar că nu! Pentru că ori de câte ori se săvârșeste Sfânta Euharistie, ea uneste întru Hristos pe cei vii și pe cei morți, pe sfinții tuturor timpurilor și pe toti frații și surorile noastre, care ne-au fost sau care încă ne sunt dragi. De aceea, părintele Alexander va continua să-i

multumească lui Dumnexeu împreună cu noi în această continuă aducere de multumire .

^{ai} pentru că astăzi ne rugăm pentru sufletul părintelui Alexander si pentru iertarea păcatelor sale si pentru iertarea greselilor noastre, este datoria noastră de a ne alătura lui în continua sa aducere de multumire, pentru că numai asa îi putem urma exemplul. Prin urmare, să-i multumim lui Dumnezeu pentru că l-a dăruit pe părintele Alexander Bisericii, Seminarului Sf. Vladimir si nouă, fiecăruia în parte. Pentru modelul si exemplul pe care ni-l lasă să multumim nu numai prin cuvinte, ci si prin fapte, astfel încât, în Duhul lui Dumnezeu, să continuăm să fim în comuniunea, în bucuria si în curajul părintelui Alexander.

Misiunea mea este de a reliefa principalele perioade din viata părintelui Alexander, fără a pretinde a fi exhaustiv sau foarte obiectiv, subiectivitatea rog a-mi fi iertată. Născut în 1921, într-o familie rusească cu descendente baltice, din partea tatălui, părintele Alexander se mută în Franta, din Estonia, încă din copilărie. Viata emigratiei ruse din Paris devine viata sa până la plecarea sa în America, în 1951.

“Parisul rusesc” al anilor 1930 era o lume aparte. Zeci de mii de intelectuali, artisti, teologi, mari duci si fosti ministri în epoca taristă, scoteau publicatii zilnice, dezbăteau probleme politice arzătoare si sperau să se întoarcă acasă. Copiii învătau în scoli rusesti, separati de realitatea franceză a timpului, care nu era prea ospitalieră cu străinii. Tânărul Alexander (sau Sasha cum i se mai spunea în familie sau între prieteni) a gustat din acea educatie specifică, a petrecut câțiva ani la o școală militară din Versailles si apoi a fost transferat la un gimnaziu. În ciuda renumelui scolilor frecventate, mintea si inima sa nu au fost muntumite. Încă de tânăr, Alexander si-a descoperit adevărata casă în Biserică. Initierea sa în spiritul autentic al Ortodoxiei nu s-a făcut în orele de religie din școala militară sau gimnaziu ci, mai degrabă, prin participarea sa activă la Liturghiile din monumentala catedrală Sf. Alexander Nevsky din strada Daru, ca băiat ce ajuta în altar sau mai târziu ca subdiacon. Inspirat de personalitatea mitropolitului Evloghie si a preotilor „vechiului regim”, Alexander a înțeles valoarea si dimensiunile Liturghiei si chiar a ajuns să îndrăgească fastul lor .

Războiul si ocupatia germană a Frantei au fost o perioadă de decizii hotărâtoare. Ferit de tragediile războiului, Alexander a studiat la Institutul Teologic din Paris (1940-1945) iar în 1945 s-a căsătorit cu Juliana Ossorguine, pe atunci studentă la Sorbona si descendentă dintr-o familie cu preocupări religioase. Tuturor prietenilor si cunostintelor le era foarte clar că Alexander își gășise adevărata vocatie si că Dumnezeu îl binecuvântase cu o viață de familie reusită. Inspiratia si energia acelor ani au contribuit mult la puterea de comunicare pe care a avut-o ulterior.

Institutul Teologic Sf. Serghie din Paris adunase o intelectualitate oarecum eterogenă dar remarcabilă, care includea reprezentanți teologi ai Rusiei prerevolutionare (A. V. Kartashev), intelectuali atrași de ortodoxie în timpul Revoluției (V.V. Zenkovsky) și foști studenți de la Belgrad (părintele Ciprian Kern, părintele Nicolas Afanasieff). Școala de la Paris era încă dominată de personalitatea părintelui Serghie Bulgakov, fost seminarist rus apoi, filozof marxist și, sub influența lui Vladimir Soloviev și a lui Pavel Florensky, preot și teolog. În timpul anilor de război, numărul studenților de la Sf. Serghie era mic, dar speranțele unei revigorări a Ortodoxiei rămăseseră la fel de puternice.

Alexander Schmemmann nu s-a simțit atras de speculațiile lui Bulgakov ci a dorit o specializare în istoria Bisericii. A devenit elev a lui A.V.Kartashev, ale cărui discursuri și minte strălucitoare se potriveau cu înclinatia lui Schmemmann spre o analiză critică a realității vremii. Rezultatul a fost o teză de masterat în teocratia bizantină. După absolvirea celor cinci ani la Sf. Serghie, Schmemmann a fost admis la catedra de Istorie bisericească, prima dată ca laic și apoi ca preot, după hirotonirea lui în anul 1946 de către arhiepiscopul Vladimir (Tikhonitsky), care era capul Bisericii ruse din vestul Europei sub jurisdicția pde Constantinopol.

Pe lângă A.V. Kartashev, alți doi membri ai Institutului de la Sf. Serghie au avut o influență hotărâtoare asupra părintelui Schmemmann. Arhimandritul Ciprian (Kern), părintele său spiritual și bunul său prieten l-a luat ca asistent și în parohia sa de lângă Paris. Părintele Ciprian preda Patristică la Sf. Serghie, dar marea sa dragoste era pentru Liturghie și aceasta a avut un efect hotărâtor asupra părintelui Schmemmann. Amândoi aveau gusturi comune și în ce privește literatura clasică rusă. Întâlnirea cu părintele Nicolas Afanassieff, profesor de drept canonic, a avut ca rezultat ideile legate de „euharistia ecleziologică” ce vor apărea în lucrările ulterioare ale părintelui Schmemmann.

Pe când era tânăr profesor de Istoria Bisericii, părintele Schmemmann plănuia să scrie o lucrare de doctorat pe tema Conciliului de la Florența. În final el a abandonat subiectul și a publicat în acea perioadă un scurt tratat despre Înviere în viziunea Sf. Marcu din Efes. De fapt, Biserica însăși a stat mereu în centrul interesului și al angajării spirituale a părintelui Schmemmann. Lucrările sale de teocrație bizantină și prelegerile de Istorie bisericească au pornit din preocuparea sa pentru supraviețuirea Bisericii ca Biserică în numeroșii ani de ambiguitate și pentru supraviețuirea Ortodoxiei în confruntarea sa cu Roma. Dar, probabil, i-a lipsit răbdarea necesară pentru a rămâne concentrat în trecutul Bisericii: contemporaneitatea a devenit pentru el mult mai importantă. Și azi, Biserica Ortodoxă este vie datorită Liturghiei. Acest lucru l-a aflat de la părintele Afanasieff și l-a dezvoltat în toate lucrările sale.

Este foarte clar că orientarea teologică a părintelui Schmemmann s-a format în timpul anilor petrecuți la Paris. Dar, deși influența unora dintre profesorii săi de la Sf. Serghie a fost decisivă, el a trăit într-o lume spirituală mult mai largă. Anii următori războiului au fost o perioadă de renaștere puternică în romano – catolicismul francez, o perioadă de „întoarcere la origini” și la „miscarea liturgică”. Din acest mediu propice, părintele Schmemmann a deprins înțelesul „teologiei liturgice”, a filozofiei timpului și a tainei pascale. Numele și ideile lui Jean Danielou, Louis Bouyer precum și altele sunt legate strâns de modelarea minții părintelui Schmemmann și ideile sale au rodit în universul liturgic al Ortodoxiei.

În Franța, Ortodoxia a ridicat și alte probleme: spe exemplu, de ce a apărut o „diasporă” ortodoxă? Asemeni altor teologi tineri, părintele Schmemmann nu a găsit alt răspuns decât cel al întemeierii unei Biserici locale în Franța. Ei se opuneau unei eventuale intrări sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei pe baza speranței unui ajutor din partea Patriarhiei Ecumenice care ar fi putut iniția demersuri pentru o unificare ortodoxă pe bazele normelor canonice. Dar opoziția vechii generații de teologi de la Sf. Serghie l-a determinat pe părintele Schmemmann să privească peste ocean la o perspectivă mult mai reală de realizare a noilor deziderate ale Ortodoxiei.

Factorul decisiv în plecarea spre Statele Unite l-a avut sosirea părintelui George Florovsky și posibila sa numire ca decan la Institutul Sf. Vladimir din New York. Părintele Florovsky predase la Sf. Serghie înainte de război, dar relațiile sale cu colegii erau foarte tensionate, în parte, din cauza criticii aduse ideilor părintelui Bulgakov. Salvat de către niște prieteni apropiați din Cehoslovacia, ocupată de sovietici în 1947, părintele Florovsky nu și-a mai putut ocupa catedra de Patristică de la Sf. Serghie, ocupată acum de părintele Ciprian (Kern), și a predat Morală pentru o scurtă perioadă de timp, până când a fost numit decan la Sf. Vladimir din New York, în 1949. Părintele Schmemmann a fost fascinat de strălucirea părintelui Florovsky pe plan teologic, de viziunea sa asupra misiunii Ortodoxiei în Occident, de criticile sale la adresa nationalismului stereotip, de reușita lui de a rămâne ancorat în tradiția Bisericii și angajat în cele mai bune miscări teologice din creștinismul occidental.

Faptul că părintele Schmemmann a plecat spre America în 1951 și s-a alăturat Institutului Sf. Vladimir, ce tocmai se construia de către părintele Florovsky, a fost considerat un fel de trădare, mai ales pentru că la scurt timp au mai plecat și S.S. Verhovskoy, în 1953, și John Meyendorff, în 1959. Aceste plecări s-au dovedit a fi justificate atunci când Institutul Sf. Serghie, pentru a supraviețui, a trebuit să-și schimbe orientarea spre una pan-ortodoxă.

Anii cincizeci nu au fost usori pentru Seminarul Sf. Vladimir, cu sediul într-un local modest din cartierul Reed House, pe Broadway și Strada 121. Părintele

Florovsky a fost cel care a plasat Seminarul Sf. Vladimir pe harta teologică a țării. În 1962, când Seminarul a intrat în local propriu în Crestwood, New York, părintele Schmemmann a primit postul de decan, pe care l-a onorat până la moartea sa, în 1983.

Părintele Schmemmann a fost cel care a reușit să integreze școala în contextul vieții ecleziiale. Școala nu mai era doar o instituție academică respectată în cercurile ecumenice, ci parte eterogenă a diocезelor și parohiilor. Sf. Vladimir a format preoți, și acești preoți au oficiat slujbe nu numai în mitropolia rusă, ci și în Antiohia sau Serbia, pentru că ei deprinseseră sensurile misionarismului universal al Bisericii Ortodoxe ce transcende limitele preocupării etnice. Sf. Vladimir a devenit un centru de renaștere liturgică și euharistică, recunoscut și apreciat atât de mitropolitul Teodosie cât și de mitropolitul Filip. Dedicat trup și suflet muncii sale din America, părintele Schmemmann nu a rupt nici legăturile sale cu Europa. În 1959 își ia doctoratul la Sf. Serghie din Paris, având drept examinatori pe părintele Nicolas Afanassieff și John Meyendorff.

Realizarea Bisericii ortodoxe autocefale din America, în 1970, l-a impulsionat foarte mult pe părintele Schmemmann, pentru că s-a angajat în acest proces încă de pe vremea când era la Paris. El a sperat că Patriarhia Ecumenică din Constantinopol va contribui la unificarea ortodoxă din America. Dar acest proces de unificare trebuia sprijinit de toate celelalte Biserici Ortodoxe, inclusiv Patriarhia Moscovei a cărei jurisdicție în America nu a fost niciodată negată de către mitropolie și a fost mereu susținută de legile americane. Pe de altă parte, Constantinopolul, foarte pretentios în teorie, a fost în practică foarte inconsistent. Celelalte Biserici nu priveau cu bucurie transferarea „diasporei” proprii către Patriarhia greacă. În practică, bazele unității Ortodoxiei se aflau în politica pe care Biserica rusă a urmat-o încă de la prima afirmare a Ortodoxiei pe pământ american. Scopul ei misionar și canonic a fost de a crea o Biserică pentru americani cu binecuvântarea Bisericii Mamă și includerea tuturor celor interesate de a se alătura în mod liber. Desigur, că Patriarhia de Constantinopol era acceptată în a-și asuma conducerea în cazul unificării finale.

Pe parcursul negocierilor ce aveau să ducă la autocefalie, s-a stabilit o legătură remarcabilă între părintele Schmemmann și Mitropolitul Nicodim (Rotov) al Leningradului, care, înțelegând oportunitatea istorică ce se oferea Bisericii Ortodoxe în America, a făcut posibil semnarea actului de autocefalie, în 10 aprilie 1970, de către mitropolitul Alexei al Moscovei.

Pe parcursul activității sale ca profesor și implicării sale în viața Bisericii, prin prelegeri, articole, adrese, întâlniri ce au avut loc pe tot cuprinsul țării, părintele Schmemmann nu a scăpat din vedere o altă preocupare a sa: soarta Bisericii Ortodoxe în Rusia. De-a lungul anilor, a avut o ocazie deosebită de a se adresa

poporului său de origine prin intermediul unei slujbe săptămânale transmise prin postul de radio „Libertatea”. Numele său a devenit cunoscut și a făcut să tresalte multe suflete de creștini prigoniți din Rusia. Unul dintre aceștia a fost Alexander Soljenitzin, ale cărui scrieri scoase clandestin din țară, erau pentru părintele Schmemann, ca și pentru mulți alții, o gură de aer proaspăt venită din deprimata Uniune Sovietică, o mărturie a adevăratului spirit rusesc și un autentic miracol de supraviețuire spirituală. Părintele Schmemann a considerat că Soljenitzin a avut o „dragoste lucidă” pentru Rusia, opusă nationalismului „orb” al atâtor alte persoane.

O biografie completă a părintelui Schmemann ar putea menționa și alte aspecte din viața sa: implicarea sa în Consiliul Mondial al Bisericilor încă de pe vremea când era la Paris și în Comisia de Credință și Constituție; prelegerile sale la universitățile americane; implicarea sa și în cercuri puțin mai conservatoare, ca de exemplu, Hartford Appeal.

Un mare maestru al cuvântului rostit, un om capabil, mai mult decât oricare altul să povestească și să ofere compasiune autentică, dar mai înainte de toate, un preot angajat în Biserică, în ciuda tuturor defectelor umane, ca o anticipare a Împărăției și ca unic simbol al vesniciei, părintele Alexander Schmemann a detinut un loc așa de mare în viața atâtor oameni! El nu va dispărea, nu numai pentru că prietenii nu-l vor uita, ci pentru că în mod evident, el rămâne în memoria vesnică a lui Dumnezeu ca un slujitor credincios.

Traducere de asist. **Anca Popescu**

RECENZII

Dr. Ioana Cristache – Panait, *Arhitectura de lemn din judetul Hunedoara*, Editura ARC, 2000, Bucuresti, 2000, 254 p. si 275 ilustratii

Minunat colt de străveche vatră românească, beneficiind de bogate traditii istorice, tinutul Hunedoarei a atras si continuă să atragă privirile tuturor acelorora pentru care istoria reprezintă un nesecat izvor de cunoastere. Monumente multisekulare, din lemn sau piatră, adevărate pagini nescrise dintr-o istorie tumultoasă, vin să te întâmpine la tot pasul, ochiului experimentat al cercetătorului, bogăția acestor locuri relevându-i noi si noi continuturi.

Ioanei Cristache – Panait, cercetător la Institutul de Istoria Artei « George Oprescu » din Bucuresti, a cărei activitate a fost pusă, de peste trei decenii, sub semnul creator al artei, îi revine meritul de a-si fi pus condeiful în slujba inventarierii si prezentării complete a arhitecturii de lemn hunedorene – religioase si laice -, de la începuturi si până la finele celui de-al XVIII-lea secol.

Bazat pe o solidă documentatie, acest volum, intitulat « Arhitectura de lemn din judetul Hunedoara », își propune o amplă analiză a arhitecturii populare din tinuturile hunedorene, prin prezentarea a numeroase monumente de artă bisericească sau laică, care au reusit să dăinuie până astăzi, în ciuda întreitului proces distructiv la care au fost supuse (perisabilitatea lemnului ce nu a putut face față timpului, intemperiiile si calamitățile naturale, mâna distructivă a omului), proces ce a făcut ca în multe din regiunile țării, aceste vestigii să dispară aproape în totalitate.

Dacă prin H.C.M. 1160/1955, primiseră investitura de monument istoric doar 23 de lăcasuri de lemn (Almas – Săliste, Bărstii Iliei, Bejani, Birtin, Boiu de Jos, Căraci, Cărmăzănesti, Căzănesti, Ciungani, Furcsoara, Gialacuta, Gothatea, Lăpugiu de Jos, Mintia, Lunca, Ocisor, Ociu, Rădulesti, Sălciva, ^aoimus, Târnăvita, Vălari, Zam), cercetările din anii '60-'70 ai secolului trecut, au însumat 34 de noi propuneri pentru acest atribut. În deceniul următor li s-au alăturat alte 40 de obiective, disponibilitatea zonei, din acest punct de vedere, fiind impresionantă.

Părerilor gresite ale unor cercetători (Tache Papahagi, Entz Geza), că cele mai timpurii locasuri de cult de lemn nu ar depăși ca vechime anul 1700, li se opun rezultatele constatate pe teren de către comisiile de evaluare și restaurare a monumentelor bisericesti hunedorene. Astfel, în pofida putinelor inscripții păstrate, șapte dintre ele datează cert din veacul al XVII-lea (Almasul Mic, Bretea Muresană, Târnăvița, Căbești, Bacea, Birtin, Cerbia), iar pe baza analogiilor și a unor piese de inventar (cărți, clopote), alte 30 de biserici de lemn pot fi încadrate aceleiasi perioade, unele putând fi chiar mai timpurii.

Prin dispoziția planimetrică – compartimentare în pronaos, naos, absida altarului, de obicei, decroșată și de formă poligonală, cu un turn – clopotniță la vest și având o acoperire a spațiului interior soluționată printr-un tavan drept peste pronaos și câte o boltă semicilindrică peste naos și peste altar -, prin tehnica de elevație, prin repertoriul ornamental și prin distribuirea acestuia, biserica hunedoreană printr-un fond de perfectă unitate, se înscrie în marea familie a lăcașurilor de cult de lemn din întreaga țară.

În ce privește arta picturii, patrimoniul salvat leagă pe firul vremii penelul lui Teofil Zugravul, pe cel al lui Mihul de la Crisul Alb și pe cel al tuturor aceluia ce au constituit, în secolele XIV-XV, momentul hunedorean în pictura medievală românească, de acela al zugravilor din al XVIII-lea și al XIX-lea veac, știuți (Ion din Beriu, popa Ioan din Deva, Iosif Zărândeianul, Constantin de la Risca, Nicolae de la Lupșa, Simion Silaghi) și neștiuți.

Dar, printre rândurile acestui volum, răzbate un permanent apel: bisericile de lemn hunedorene se află în mare primejdie. De restaurarea acestora, nici o nădejde. Sub un mare semn de întrebare se află însăși ziua lor de mâine. Obstacolele sătești, împuținate și vlăguite de programul comunist al urbanizării, și-au făcut datoria față de ele, îngrijindu-le în măsura posibilităților. Astăzi, o mare responsabilitate și, în același timp, o misiune, apasă pe umerii noștri. Cât din tezaurul artistic actual va mai fi transmis celor de mâine? Rămâne de văzut!

Florin Dobrei

Alexander Schmemman, *Introducere în teologia liturgică*, trad. rom. ierom. Vasile Bârză, Edit. Sofia, Bucuresti, 2002

În traducerea românească a ieromonahului Vasile Bârză, la editura Sofia, a apărut lucrarea pr. prof. A. Schmemman, *Introducere în teologia liturgică*. Lucrarea întregeste numărul cărților cunoscutului profesor de teologie ortodoxă, traduse în românește: *Din apă și din Duh. Studiul liturgic al Botezului*, Bucuresti, 1992; *Euharistia, Taina Împărăției*, Bucuresti, 1995; *Postul cel Mare*, Bucuresti, 1998.

Lucrarea beneficiază de o interesantă introducere în care autorul se opreste la câteva aspecte sau teme de actualitate: „Rolul și importanța teologiei liturgice” (pag. 47); „coala istorică de liturgică” (pag. 52); „Miscarea liturgică” (pag. 53); „Spre o definiție a teologiei liturgice” (pag. 56); „Spre o metodologie a teologiei liturgice” (pag. 60); „Criza liturgică” (pag. 69).

Cartea este structurată în patru capitole, după cum urmează:

Capitolul I este intitulat „Problema tipicului” și tratează următoarele paragrafe: Ce este tipicul?; Tipicul și practica liturgică; Legătura tipicului cu Euharistia și cu liturgia timpului; Tendințele liturgice moderne (pag. 76 – 91).

Capitolul II tratează problema originii tipicului în primele secole și este organizat în următoarele subcapitole: Originea liturghiei timpului; Bazele iudaice ale cultului creștin. Natura și semnificația acestei legături; Păstrarea regulii de rugăciune după separația de iudaism; Euharistia și liturgia timpului; Ziua Domnului și sabatul; Ceasurile de rugăciune (pag. 92 – 137).

Capitolul III este consacrat dezvoltării tipicului în secolul al III-lea și al V-lea. El analizează următoarele aspecte: Natura dezvoltării liturgice în secolul al IV-lea; Importanța pietății liturgice; Pietatea liturgică a creștinismului timpuriu; Apariția pietății „misteriologice”; Noua experiență a cultului și cauzele ei; Locul bisericii „un loc sfânt”; Comemorarea și fastul extern; Istorizarea cultului; Cultul ca sfânt; Rolul monahismului (pag. 143 – 206).

Capitolul IV este intitulat „Sinteza bizantină”. Materialul este prelucrat cronologic, istoric și prezintă următoarele faze ale dezvoltării și finalizării tipicului: Primul strat: Tipicul preconstantinian: Ciclul zilnic; Ciclul săptămânal, Anul bisericesc; Pastile și Cincizecimea; Stratul al doilea: Tipicul secular și catedral; Cântarea și muzica; Elementul dramatic; Complicarea tipicului; Înmulțirea zilelor de sărbătoare; O nouă înțelegere a timpului; Cinstirea sfinților; Stratul al treilea: Tipicul monastic; Postirea; Practica Euharistică; Sinteza practicii seculare și monastice; Triumful pietății monastice; Desăvârșirea tipiconului; Tipicul ierusalimitan; Tipicul studit; Tipicurile ulterioare.

Deși problematica tratată nu este nouă, chestiunea tipicului, în speță teologia cultului este tratată într-o manieră nouă. De pildă, autorul scoate în evidență bazele iudaice ale cultului creștin, păstrarea regulii de rugăciune și după desprinderea de iudaism, rolul pietății liturgice în geneza, evoluția și dezvoltarea ulterioară a cultului. Apoi, el analizează caracterul eshatologic al cultului Bisericii primare peste care s-au suprapus, de-a lungul timpului, pietatea misterioasă și cea monastică; lor li s-ar putea adăuga istoricizarea cultului, rolul monahismului precum și alte aspecte inerente dezvoltării cultului, o nouă interpretare a locului bisericii, simbolul de reprezentare, ceremonialul și fastul extern, cultul ca sfințire, cântarea și muzica, elementul dramatic, înmulțirea sărbătorilor, cinstirea sfinților. Este vorba de o seamă de elemente definitorii ale sintezei bizantine a cultului, luate prea puțin în seamă până acum în lucrările care au drept obiect istoria și teologia cultului creștin.

Dincolo de toate acestea însă cultul Bisericii este mai mult decât un ansamblu de rituri sau acte liturgice. Ele reprezintă și exprimă în modul cel mai adecvat posibil doctrina teologică a Bisericii, învățătura sa dogmatică. În Biserica veche a existat o unitate intrinsecă între dogmatică și liturgică definitivă prin expresia: *Lex credendi est lex orandi si lex orandi lex est credendi* – ceea ce s-a diminuat de-a lungul secolelor. Păstrând teologia exhatologică a timpului ca temelie și principiu al formării sale, sinteza bizantină a cultului a păstrat totuși semnificatia eclesioasă a regulii de rugăciune a Bisericii. Nici o explicație simbolică, nici o pietate misterioasă și nici un individualism ascetic nu vor putea ascunde complet natura esențial imuabilă a bisericii de autorevelare, autoîmplinire.

În această perspectivă trebuie înțeles și redescoperit limbajul tipicului, a regulii de rugăciune a întregului cult al Bisericii, atât de slujitorii ei cât și de credincioși.

The Journals of Father Alexander Schmemann 1973-1983, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2000, 351 p.

Existenta acestor jurnale a fost descoperită doar după moartea părintelui Alexander Schmemann la 13 decembrie 1983 când, în biroul său de la Seminarul St. Vladimir din New York, s-au găsit cele opt caiete care au înregistrat gândirea și lupta sa interioară, frustrările cauzate de greutatea îndatoririlor zilnice, dar mai presus de acestea, deplina bucurie în fața creației lui Dumnezeu.

Părintele Schmemann nu a explicat în jurnalele sale ce menire aveau ele. Unele pagini ar sugera o luptă interioară, pe când altele par a fi scrise spre publicare. Impresia generală, însă, conduce spre ideea unei utilizări în timp a acestor însemnări, fie în cadrul unui jurnal spiritual sau în cadrul unei autobiografii. Oricum, cititorul acestor pagini trebuie să țină cont de faptul că aceste confesiuni cu caracter personal aparțin unui preot și profesor cu o credință neclintită care a făcut mereu dovada unei energii și a unei discipline deosebit de ferme. Confesiunile sunt făcute către sine însuși și către Dumnezeu în momente de mare zăbucium și îndoială, momente ce definesc condiția noastră umană. Cititorul este surprins de alternarea pasajelor cu caracter strict personal cu cele de critică adusă diferitelor forme de spiritualitate, unor instituții ale Bisericii, științei religiei, și însuși și chiar colegilor săi.

Dar ceea ce este extrem de instructiv în jurnalele sale și i-a determinat pe cei apropiați părintelui să le publice, este bucuria care pare a-l salva din momentele de îndoială și tortură la gândul apropiatei morți, bucuria frumuseții unei zile de toamnă, bucuria prieteniei, bucuria unei Liturghii, bucuria credinței în existența Împărăției lui Dumnezeu.

Părintele Schmemann a început jurnalul în anul 1973 și a scris cu regularitate, chiar și în perioada finală a bolii sale, exceptând perioadele vacanțelor sale la Lac Labelle, în Quebec. În mare parte jurnalul este scris în limba rusă dar și în engleză și franceză. Selecția de note publicată a fost tradusă și editată de soția părintelui, Juliana Schmemann, care apare în aproape toate paginile jurnalului drept „draga mea L” (L de la Liana – diminutivul numelui său). Ann Zinzel, secretara timp de mulți ani a părintelui, a dactilografiat textul și mulți dintre foștii studenți și colegi au contribuit la editarea și tipărirea jurnalului. Pentru toți cei care au lucrat la volum a fost un act de iubire față de părintele Schmemann.

Desi jurnalul a fost scris în ultimii zece ani, el reflectă întreaga viață a părintelui Schmemann cu fapte si persoane care i-au marcat existenta. Părintele Schmemann scrie despre copilăria si tineretea sa la Paris, despre dragostea pentru poezie inoculată de către directorul scolii rusesti pe care a urmat-o, despre boala care l-a făcut să mediteze asupra mortii si a nemuririi, despre atractia permanentă a Bisericii asupra sa, despre prietenii si profesorii de la Institutul Teologic St. Serghie din Paris, despre mentorul său Părintele Ciprian (Kern), despre prietenul său de-o viață Nikita Struve. Părintele descrie primii ani în Statele Unite începând din 1951, când a ajuns împreună cu sotia sa si au fost cazati într-un apartament modest de pe strada 121 din New York si conflictele de idei avute cu părintele George Florovsky sau cu colegii Serge Verhovsky, Nicholas Arseniev si părintele Meyendorff. Îsi aminteste si de fostii studenti care, ulterior, i-au devenit colegi la Seminarul St. Vladimir, părintele Th. Hopko, David Drillock, părintele Paul Lazor, John Erickson, Constance Tarasar. Părintele Schmemann aminteste despre vicisitudinile Bisericii si despre realizările Bisericii Ortodoxe în America si contributiile Mitropolitului Irineu, ale Mitropolitului Teodosie, ale părintilor Daniel Hubick si Leonid Kishkovsky si despre multe alte personalități cu care a venit în contact în acei ani tumultosi.

Jurnalele îl urmăresc pe părintele Schmemann si în numeroasele sale călătorii în Statele Unite, la sinoadele Bisericii, în emisiunile de radio pentru Rusia transmise prin intermediul „Radioului Libertății” si la întâlnirile sale cu Alexander Solzhenitzyn aflat în exil pe tărâm american. Jurnalele ne dezvăluie lupta interioară dusă pe toată perioada scrierii ultimei sale cărți, „Euharistia: Taina Împărăției”, dar si luminoasele imagini ale vietii de familie: bucuria numirii sotiei sale pe postul de directoare la o școală particulară din New York, vizitele fiicelor sale Ann Hopko si Mary Tkachuck, amândouă căsătorite cu preoti si vizitele nepoatei sale Elizabeth Vinogradov si a sotului ei, părintele Alexis, nasterea si aniversările copiilor din familia sa.

În postfată, părintele John Meyendorff clarifică anumite evenimente sau informatii care apar în jurnale si care ar putea fi greu înțelese de către cititor. Acolo unde autorul a evitat să numească anumite persoane, unde si editorii au dorit să păstreze anonimatul s-a folosit notatia N sau NN.

În iunie 1982, Părintele Schmemann a fost diagnosticat ca suferind de cancer în stadiu final. După o lungă tăcere, apare o ultimă notă în jurnal în care se precizează faptul că, în ciuda bolii, chiar si aceste momente au devenit o sărbătoare. La 13 decembrie 1983, părintele Schmemann a murit, acasă la Crestwood New York, înconjurat de familie si colegi. După ce a primit Sfânta Împărtășanie, ultimele sale cuvinte au fost: Amin! Amin! Amin!

Ce îndemn mai bun spre lectura acestor jurnale s-ar putea face decât cel făcut de către autorul însusi prin intermediul mesajului ce rezultă din nota din 15 martie 1982: „Mi-am dat seama că ar trebui să scriu nu numai memorii, pentru că sună pompos, ci un fel de relatare, mărturie a felului în care, pe parcursul întregii mele vietii, Dumnezeu mi-a dat daruri si m-a călăuzit cu o rază de lumină pe care am simtit-o si văzut-o mereu” (p. 318).

Anca Popescu

Lista autorilor

GLUCK, Eugen, Istorice Arad

ILICA, Anton, Dr., Lector la Departamentul pentru Pregătirea Personalului Didactic al Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

IOJA Cristinel, Drd., Preparator la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

ION, Laurentia, Ministerul Educației Naționale

MĂRCUS, Dumitru, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

MOCA, Dumitru, Pr.dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

MURG, Adrian, Pr.drd., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

PĂDUREAN Corneliu, Dr., Lector la Departamentul pentru Pregătirea Personalului Didactic al Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

POPESCU, Anca, Lector la Departamentul pentru limbi străine al Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

RUDEANU, O. Ioan, Pr.dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

RUS, Constantin, Pr.dr., Conferențiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

TESU, C. Ioan, Pr.dr., Conferențiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” a Universității din Iași

VESA, Pavel, Pr.drd., Cercetător istoric, preot la Biserica Spitalului Județean Arad