

TEOLOGIA

anul XI, nr. 4, 2007

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, si recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugati 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.

Coperta I:

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

Editura Universității

„Aurel Vlaicu”

A R A D

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

TEOLOGIA

**ANUL XI, NR. 4, 2007
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE**PREȘEDINTE DE ONOARE:**

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

PREȘEDINTE DE REDACȚIE:

Pr. prof. univ. dr. CONSTANTIN RUS, Decanul Facultății de Teologie

REDACTOR COORDONATOR:

Pr. prof. univ. dr. IOAN TULCAN

MEMBRI:

Prof. univ. dr. JOHN H. ERICKSON, Seminarul Teologie Ortodox „St. Vladimir” din New York, (USA)

Prof. univ. dr. GEORGIOS METALLINOS, Universitatea din Atena (Grecia)

Prof. univ. dr. DANILO CECCARELLI, Institutul Pontifical Oriental din Roma (Italia)

Prof. univ. dr. ERNST CHR. SUTTNER, Universitatea din Viena (Austria)

Prof. univ. dr. ZYFRIED GLAESER, Universitatea din Opole (Polonia)

Lect. univ. dr. CRISTINEL IOJA

Lect. univ. drd. FILIP ALBU

Lect. univ. drd. LUCIAN FARCAȘIU

SECRETAR DE REDACȚIE:

Lect. univ. dr. CAIUS CUTARU

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

IOAN și IOANA CURECHIAN, prof. ANCA POPESCU

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

EDITORIAL

Revista “Teologia” la 10 ani de existență 7

STUDII 10

Michel Stavrou

Le dialogue catholique-orthodoxe sur la question de l’uniatisme et la lumière de la déclaration de Balamand (1993) 10

Ioan Octavian Rudeanu

Soarele si cultele solare în Egiptul antic 31

Constantin Rus

Primacy and Unity in the First Millennium – Some canonical remarks 44

Ioan Tulcan

Învățătura dogmatică ortodoxă reflectată în revista “Teologia” 62

Vasile Vlad

Studii de Teologie morală si spiritualitate ortodoxă publicate în Revista Teologia, Arad (1997-2007) 77

Caius Cutaru

Preocupări de Istoria religiilor în paginile revistei Teologia (1997-2007) 104

Cristinel Ioja

Aspecte ale ecumenismului si ale misiunii Bisericii în lume reflectate în paginile revistei Teologia 128

Filip G. Albu	
Contributii în domeniul omiletico – catehetic apărute în revista arădeană “Teologia” (1997-2007)	145
Lucian Farcasiu	
Preocupări de Teologie Liturgică în revista „Teologia”.163	
Teodor Baba	
Studiul biblic vechitestamentar în paginile revistei “Teologia” (la împlinirea unui deceniu)	195
Adrian Murg	
Studii nou testamentare apărute în revista “Teologia” în deceniul 1997-2007	207
Ștefan Negreanu	
Preocupări de Istorie Bisericească Universală în paginile revistei “Teologia”	223
Nicu Breda	
Preocupări de teologie patristică reflectate în revista Teologia (1997-2007)	248
Mihai Săsăujan	
Studii de istorie bisericească a românilor, în revista “Teologia” (1997-2007). Ghid bibliografic cronologic, alfabetic si tematic	262
RECENZII	
Daruri de Crăciun – Daniel, Mitropolitul Moldovei si Bucovinei, Editura Trinitas, Iasi, 2005, p. 1-140.	
Făclii de Înviere – Daniel, Mitropolitul Moldovei si Bucovinei, Editura Trinitas, Iasi, 2005, p. 1-182.	
(Ioan Octavian Rudeanu)	291
Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, <i>Uniatia în Transilvania în trecut si astăzi</i>, Editura „Episcop Nicolae Popovici”, Oradea, 2006, 78 p. (Stelian Gombos).....	295
LISTA AUTORILOR	300

Revista „Teologia” la 10 ani de existență

Timpul, în general, și perceperea lui sub formă de zile, luni și ani, îmbracă o semnificație nu numai pentru fiecare om în parte, dar și pentru diferite asezăminte socio-culturale, educative, academice și științifice. Această semnificație se datorează și faptului, că în acea perioadă de timp scursă s-au pus în lumină valențele creatoare, umane și spirituale ale unei comunități umane sau ale unor oameni singurari. Nu mai puțin, acest lucru este valabil și atunci când ne referim la o publicație ce parcurge și ea o anumită devenire a ei, dar, totodată, și o anumită evoluție a percepției acesteia de către cititorii ei.

La toate acestea ne gândim acum, când publicația Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, „Teologia”, împlineste 10 ani de viață, de trudă, de zăbucium și de nădejdi, care au însoțit apariția ei până acum și de care au fost pătrunși membrii colegiului de redacție.

Aflându-ne la această împlinire, nu putem să nu ne gândim la începuturile timide ale acesteia, neavând la îndemână un aparat logistic pe măsură, care să facă ușoară apariția acestei publicații. Doar prin efortul uman, intelectual și material, al membrilor acestui colegiu, prin tenacitatea, perseverența și curajul celor care au contribuit la apariția ei fără întrerupere în toată această perioadă de timp, avem acum posibilitatea de a scruta prin timp

această revistă teologică. Altfel spus, era prezent atunci doar entuziasmul initiatorilor ei și dorința de a pune comunitatea academică a Facultății de Teologie Ortodoxă arădeană și pe colaboratorii ei de-a lungul anilor în slujba Teologiei, a vieții și misiunii Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană.

Un fel de program științific al publicației a fost prezentat încă din primul număr de apariție de către redactorul responsabil: „Ea (revista ‘Teologia’) se dorește a fi în mod deosebit o expresie a strădaniilor de zi cu zi ale dascălilor Facultății pe altarul Sfintei Teologii. Aceste contribuții vor lua forma studiilor, articolelor, notelor și comentariilor... Revista „Teologia” dorește să slujească Teologia românească, ținând cont de contextul bisericesc, cultural, științific și general spiritual al lumii de astăzi” (Editorial, *revista Facultății*, în Revista „Teologia”, Anul I, Nr. 1, ianuarie-martie, 1997, p. 5).

Această publicație a dorit să prezinte în paginile ei teme ce doreau să contribuie la promovarea culturii și spiritualității românești, să aprofundeze anumite teme teologice, ce doreau a fi și încercări de răspunsuri la interogațiile contemporaneității, dar să și deschidă porți de comunicare în dialogul interortodox, interconfesional și inter-religios.

Încă de la început, această publicație dorea „să privească și dincolo de propriile-i granițe (ale Bisericii Ortodoxe - n.n.), spre a sesiza modul în care răsună vocea lui Hristos și acolo; apoi, abordarea în duhul iubirii și solidarității creștine a relațiilor dintre Bisericile Ortodoxe, într-un timp când ele par a se fi deteriorat, precum și relațiile Ortodoxiei cu celelalte Biserici” (*Ibidem*, p. 6).

Colaboratorii revistei în cei 10 ani de viață ai ei au fost teologi ortodocși din țară și străinătate, mai cunoscuți sau mai puțin cunoscuți, teologi romano-catolici și protestanți, care au dorit să-și prezinte gândurile în duhul dialogului iubirii și adevărului lui Iisus Hristos.

Popasul acesta aniversar reprezintă pentru noi o lecție, din care putem învăța multe lucruri, dar, totodată, înseamnă și o înnoire a entuziasmului nostru în cercetarea teologică și în

contributiile aduse la dezvoltarea Teologiei ortodoxe românești și în sprijinul adus Bisericii, pentru o lucrare pastoral-misionară cât mai rodnică în sânul poporului credincios.

În încheiere, dorim să exprimăm un gând pios de recunoștință și mulțumire Bunului Dumnezeu, pentru călăuzirea de până acum, rugându-L și pe mai departe, să lumineze mintile tuturor celor care vor scrie în revista „Teologia”. De asemenea, mulțumim Prea Sfinției Sale Părintelui Dr. Timotei Sevcicu, episcopul Aradului, pentru binecuvântarea cu care însoțește strădaniile noastre și, nu mai puțin, mulțumim tuturor colaboratorilor care au scris și vor continua să scrie în paginile ei, dar și cititorilor, care vor găsi în ea cunoaștere și iubire, lumină și bogăție intelectuală și duhovnicească.

Pr. Ioan Tulcan

Michel Stavrou

Le dialogue catholique-orthodoxe sur la question de l'uniatisme à la lumière de la déclaration de Balamand (1993)

Il faut reconnaître qu'il existe dans ce qu'on appelle l'Orient chrétien, notamment en Roumanie, en Ukraine, en Slovaquie et au Liban, des communautés ecclésiales non seulement riches de leurs traditions particulières mais affaiblies par de vieilles divisions. Pourtant, c'est de l'issue du dialogue œcuménique que peut dépendre leur unité, leur solidarité, et finalement la présence chrétienne non seulement dans ces régions orientales mais dans toute la société mondialisée du 21^e siècle. L'orthodoxie en Occident est parfaitement consciente de tels défis et elle s'efforce, de façon modeste mais résolument engagée, de contribuer à la réconciliation des chrétiens séparés sur la question grave de l'uniatisme.

L'objet de cet article est de présenter le dialogue catholique-orthodoxe actuel sur la question de l'uniatisme à la lumière de l'accord de Balamand (1993), et notamment l'ouvrage récent du Comité mixte de dialogue catholique-orthodoxe en France intitulé *Catholiques et orthodoxes: Les enjeux de l'uniatisme, dans le sillage de Balamand*, ouvrage paru aux éditions du Cerf (Paris) en 2004 et prochainement traduit en anglais.

Pour bien faire comprendre l'importance de la question de l'uniatisme dans le dialogue entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe, il faut la

réinsérer dans une double perspective: celle de l'histoire et celle de la théologie de l'Église, c'est-à-dire de l'ecclésiologie. Auparavant il convient de fixer un certain nombre de repères sur le dialogue théologique en cours entre les Églises.

I. Les jalons du dialogue catholique-orthodoxe jusqu'à l'accord de Balamand sur la question de l'uniatisme.

Nous avons fêté il y a presque trois ans le 40^e anniversaire du rapprochement entre les Églises catholique et orthodoxe, notamment de l'événement prodigieux que constitua en décembre 1965 la levée des excommunications réciproques de 1054. Le pape Paul VI et le patriarche œcuménique Athénagoras I^{er} avaient lancé un dialogue fructueux dans une réciprocité qui les amena à parler de leurs deux Églises comme de deux «sœurs».

Ce «dialogue de la charité» entre les deux poumons de la chrétienté fut bientôt élargi, à partir de 1980, à un «dialogue de la vérité», dialogue théologique dont était chargée une Commission mixte internationale, comprenant du côté orthodoxe des délégués des différentes Églises autocéphales. Parallèlement, s'instauraient dans plusieurs pays, comme en France et aux États-Unis, des Comités mixtes de dialogue catholique-orthodoxe.

Suivant le plan de travail adopté à sa première réunion à Rhodes en 1980, la Commission mixte internationale a commencé par étudier le mystère de la *koïnonia* ecclésiale à la lumière du mystère de la Sainte Trinité et de l'Eucharistie. Cela a permis de mieux comprendre la communion ecclésiale, tant au niveau de la communauté locale réunie autour de son évêque, qu'au niveau des rapports entre les évêques et entre les Églises locales que préside chaque évêque en communion avec l'unique Église de Dieu répandue dans tout l'univers (cf. Document de Munich, 1982). Dans le but de clarifier la nature de la communion, la Commission mixte a souligné le rapport qui existe entre la foi, les sacrements – en particulier les trois sacrements d'initiation chrétienne – et l'unité de l'Église (cf. Document de Bari, 1987). Ensuite, en étudiant le sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, la Commission a bien mise en évidence le rôle de la succession apostolique

pour garantir la *koinonia* de toute l'Église et sa continuité avec les Apôtres en tout temps et en tout lieu (cf. Document de Valamo, 1988).

Après cette première phase fructueuse du dialogue international (de 1980 à 1988), la fin de l'empire soviétique, il y a plus de 15 ans, et la liberté retrouvée pour les Églises chrétiennes d'Europe centrale et orientale, ont fait ressurgir de graves tensions entre les orthodoxes et les gréco-catholiques ou uniates d'Europe centrale: en Roumanie, en Slovaquie et en Ukraine occidentale, ces communautés uniates, injustement persécutés après la 2^e Guerre mondiale par les États communistes, spoliées de leur identité, estimaient légitime la restitution de tous leurs biens et de leurs églises; elles ont attendu en vain de la part des évêques du patriarcat de Moscou une demande de pardon pour leur intégration forcée dans l'Église orthodoxe par le pouvoir soviétique (en 1946): à cette époque, beaucoup d'évêques et de prêtres uniates avaient été emprisonnés, voire martyrisés; de leur côté, les fidèles orthodoxes avaient parfois pris l'habitude, depuis deux ou trois générations, comme en Roumanie, d'utiliser des églises uniates à l'origine dont ils étaient soudain privés par le retour des propriétaires légaux.

Il faut souligner ici qu'au-delà de simples querelles de voisinage entre différentes familles chrétiennes, la question de l'uniatisme qui a ainsi ressurgi s'avère d'un intérêt universel dans et pour l'Europe d'aujourd'hui: d'une part pour la crédibilité du dialogue entre catholiques et orthodoxes puisque la sincérité de l'Église romaine était mise en doute par de nombreux orthodoxes du fait de ces conflits récurrents, d'autre part pour la crédibilité même du christianisme à une époque où les media ont fait souvent le procès du religieux comme facteur de guerres et de divisions (voir le terrorisme irlandais, l'éclatement de l'ex-Yougoslavie, le terrorisme islamique, etc.)

Cette question est aussi capitale en ce qu'elle a permis de clarifier le but du dialogue œcuménique, faisant comprendre que la communion *de l'Église* est indissociable de la communion *entre les Églises*. Il ne s'agit pas de ramener l'autre chez soi mais de voir à quelles conditions la communion avec l'autre pourrait devenir possible.

Devant les tensions renaissantes en 1990, les orthodoxes de la Commission de dialogue internationale ont donc demandé de mettre à

l'ordre du jour dans le débat théologique lui-même la question de l'uniatisme, ce qui devait donner lieu en 1993 à l'accord de Balamand, sur lequel je vais revenir.

Pour comprendre la portée de cet accord, il faut rappeler l'histoire de l'uniatisme. Je le ferai en m'appuyant sur les travaux scientifiques réalisés par le comité mixte de dialogue catholique-orthodoxe en France, qui a étudié pendant près de dix ans la question de l'uniatisme au plan historique et ecclésiologique. Non seulement nous avons demandé la collaboration de plusieurs catholiques orientaux (le P. Gabriel Hachem, du patriarcat grec-catholique d'Antioche, et le P. Dimitri Salachas, de l'exarchat grec-catholique d'Athènes), mais toutes nos réunions de travail furent ouvertes à Mgr Michel Hrynchyshyn, l'exarque apostolique des ukrainiens de rite byzantin en France, qui les honora de sa présence. Ce travail, par l'appel à des contributions scientifiques et théologiques extérieures, aussi bien catholiques qu'orthodoxes, a débouché sur un livre qui fait référence en la matière et qui sera bientôt traduit en anglais.

II. Rappel sur l'histoire de l'uniatisme

L'ouvrage du Comité mixte catholique-orthodoxe français tente, à travers ses 21 contributions, de relire les pages d'une histoire douloureuse et complexe et d'examiner les origines de l'uniatisme, en mettant en évidence sa genèse, son développement diversifié au Proche-Orient et en Europe centrale et orientale, et sa théorisation tardive.

Introduit par le professeur Olivier Clément, l'ouvrage se subdivise en trois grandes parties : la première est consacrée à l'histoire diversifiée de l'uniatisme, la seconde aux vicissitudes des Églises unies à l'époque moderne, la troisième au message de Balamand : se redécouvrir comme Églises sœurs.

La première partie propose un panorama historique du développement diversifié de l'uniatisme depuis les origines médiévales jusqu'au 20^e siècle. Déjà au temps des croisades, à l'apogée de la chrétienté occidentale, lors de l'établissement d'États latins au Proche-Orient puis du dépècement de l'Empire byzantin, comme le montre mon étude, on observe ce qu'on peut appeler un pré-uniatisme: en effet, les croisés favorisaient, dans les villes chrétiennes orientales conquises, l'établissement de hiérarchies

épiscopales parallèles aux évêchés locaux, ceux-ci leur étant plus ou moins asservis.

C'est le concile d'union de Florence (1439), qui, quoique refusé par l'Orient, va fournir ensuite à Rome une base ecclésiologique pour les futurs uniatisms, comme le montre l'étude du père Gabriel Hachem.

Le premier acte de l'uniatisme en milieu byzantin a été posé avec l'essor de la Contre-Réforme. Des unions sont conclues sous l'égide de l'évêché ruthène des territoires polonais (Brest-Litovsk, 1596), puis des territoires hongrois (Uzhorod, 1646). On lira ici les deux études sur l'union de Brest des pères Cyrille Argenti, orthodoxe, et Bernard Dupuy, dominicain, qui se révèlent assez complémentaires.

Le second type d'uniatisme, abordé par un universitaire français orthodoxe, le P. Jean Roberti, est celui qui prend forme en Transylvanie autour de 1700. La région était peuplée d'une majorité de paysans orthodoxes, intégrés dans le royaume de Hongrie. Ici encore, l'initiative ne vient pas de Rome. L'empereur de Vienne amène l'évêché orthodoxe à se rattacher à Rome pour équilibrer la force des Hongrois, surtout protestants.

Le troisième grand acte a lieu au 18^e siècle, dans l'Empire ottoman, lorsque la papauté lance auprès des chrétiens orientaux une vaste campagne de prosélytisme, dont l'un des effets sera le triste synode orthodoxe de Constantinople (1755) qui, par mesure de rétorsion, décrète le caractère invalide des baptêmes catholiques et protestants, décision sans précédent dans l'histoire byzantine, même si on avait connu de nombreux cas de rebaptisations réciproques entre grecs et latins. Comme le montre l'étude du théologien orthodoxe Tarek Mitri, l'uniatisme se développe dans ce contexte en prenant appui sur l'Église maronite, en communion avec Rome depuis les Croisades, sur la protection diplomatique française, et sur l'activité de religieux latins: franciscains, capucins, dominicains et jésuites. Cultivés et dévoués, les missionnaires semblaient aider d'une manière désintéressée les chrétiens locaux, mais, lors d'une élection au trône patriarcal d'Antioche, ils favorisent le candidat formé par eux et acquis à Rome. Ainsi est officialisée une hiérarchie melkite catholique (1724), sans compter les unions à venir dans les Églises orientales «préchalcedoniennes».

L'uniatisme fut ensuite théorisé à Rome au 19^e siècle. Les études de Sotirios Varnalidis (Thessalonique) et de Dimitri Salachas soulignent un paradoxe. C'est lorsqu'il eut été pleinement théorisé par Rome que l'uniatisme perdit sa dynamique. Les nouveaux États nationaux qui se formaient dans les Balkans avec le déclin de l'Empire ottoman organisaient en effet leurs orthodoxes en «autocéphalies» qu'ils protégeaient. Les essais de formation d'exarchats grecs-catholiques à Constantinople et, plus tard, à Athènes ou en Bulgarie, restèrent infimes et stériles, mais eurent un impact symbolique très négatif auprès des orthodoxes. Par ailleurs, l'Empire russe, qui avait annexé la Pologne, liquidait par la force, aux confins de la Biélorussie et de l'Ukraine, plusieurs diocèses uniates, ce qui montre le climat belliqueux qui régnait entre les Églises, comme entre deux camps irréconciliables.

La seconde partie de l'ouvrage, intitulée «Développements et vicissitudes des Églises unies à l'époque moderne», est consacrée surtout à voir l'évolution contrastée du statut des Églises uniates au sein de la communion catholique. On voit, à travers les études de Mgr Croce (archiviste à l'Archivio Segreto Vaticano) et du professeur Étienne Fouilloux, quelle fut l'évolution progressive qui amena Rome de l'unionisme vers l'œcuménisme. Les Eglises uniates elles-mêmes ont joué un rôle dans cette avancée: au contact d'un christianisme catholique qui ne devait à Rome ni son existence, ni sa liturgie, ni son droit, des cercles influents de l'Église latine ont pris conscience des exigences d'une véritable catholicité, non réductible à la latinité. Cette attitude préparait les réformes de Vatican II, où les grecs-catholiques melkites ont tenu une place remarquée.

Aujourd'hui, après Vatican II et la fin des persécutions soviétiques, comme le montre bien le père Hervé Legrand dans son étude, les Églises unies d'Europe de l'Est renaissent, mais avec le statut ambigu de minorités au sein de la communion catholique, comme en témoigne leur nouveau Code de droit canon promulgué en 1990.

III. L'accord de Balamand

C'est au terme de trois années de réflexion de la Commission internationale de dialogue qu'est venu l'accord historique de Balamand.

Dans cette université orthodoxe du nord du Liban, la Commission internationale de dialogue a réussi, en juin 1993, à s'accorder sur la rédaction d'une déclaration commune intitulée «L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion».

Dans ce document remarquable, les trois grandes décisions sont :

1) que la démarche de l'uniatisme est condamnée par les deux Eglises (rappelons que les Eglises uniates étaient parties prenantes de cet accord), en tant que méthode d'union et en tant que modèle d'unité ;

2) que les deux Églises se reconnaissent comme «Eglises sœurs» ;

3) que les orthodoxes s'engagent, par «économie», à respecter les communautés uniates existantes.

L'essentiel du message de Balamand se trouve dans ces trois volets qui, il faut bien le souligner, sont indissociables. Contrairement aux apparences, le cœur de l'accord n'est pas négatif: c'est le 2^e point: la reconnaissance mutuelle comme Eglises sœurs qui interdit une démarche comme l'uniatisme: car chercher à attirer à toute force les fidèles séparés revient implicitement à nier l'ecclésialité de l'autre Eglise.

Le document est articulé selon deux axes successifs: les principes ecclésiologiques, et les règles pratiques. Je me bornerai à relire et à souligner les points les plus importants de la partie ecclésiologique.

D'entrée, l'introduction affirme: „la méthode qui a été appelée ‘uniatisme’,[...] nous la rejetons comme méthode de recherche d'unité parce qu'opposée à la tradition commune de nos Eglises.” Ce rejet est assez fort et fondé pour ne pas accréditer l'idée superficielle que la partie catholique aurait fait là une concession majeure aux orthodoxes. Il s'agit d'un geste dicté par une analyse lucide et réaliste de l'histoire et par le désir de se soustraire à une impasse.

Dans la partie ecclésiologique du document, le § 6 resitue à juste titre la quête de l'unité entre Eglises d'Orient et d'Occident dans la prière du Seigneur avant sa Passion. Comme le rappelle le § 7, de nombreuses tentatives ont été faites au cours des siècles pour rétablir cette unité, – „par des voies variées” se contente de dire le texte de façon évasive – , mais elles ont toutes échoué. Le document consacre ensuite un paragraphe, le § 8, à rappeler la naissance durant les quatre derniers siècles des Eglises orientales catholiques, de ces communautés de pasteurs et de

fidèles orthodoxes qui prirent l'initiative, „sous l'impulsion d'éléments extérieurs” précise le texte, de rétablir la communion plénière avec le Siège romain, ce qui a créé „une situation [...] devenue une source de conflits et de souffrances d'abord pour les orthodoxes mais aussi pour les catholiques”. Il est louable, au vu des études historiques les plus récentes, de reconnaître honnêtement ensemble, dans ce court paragraphe, que la naissance de l'uniatisme fut, à l'origine au moins, un mouvement associé à une décision délibérée de la part des personnes directement concernées, mais que dans le même temps une telle décision fut ressentie par les Eglises locales qui la subissaient comme une terrible trahison et une véritable déchirure. Le § 9 constate l'échec de cette méthode pour parvenir à l'union et ajoute que „la division persiste, envenimée par ces tentatives”. Loin de résorber les conflits, l'uniatisme n'a fait que les aviver. Et le document évoque le comble de la tension entre les Eglises séparées, chacune se présentant comme l'unique dépositaire du salut, de façon bien entendu exclusive (§ n° 10).

Nous abordons enfin le cœur du document de Balamand qui est constitué par les § 12 à 14.

„À cause de la manière dont catholiques et orthodoxes se considèrent à nouveau dans leur rapport au mystère de l'Eglise [allusion au document de Munich 1982] et se redécouvrent comme Eglises sœurs, cette forme d'apostolat missionnaire décrite ci-dessus et qui a été appelée 'uniatisme' ne peut plus être acceptée ni en tant que méthode à suivre, ni en tant que modèle de l'unité recherchée par nos deux Eglises” (n° 12).

A partir de la redécouverte d'une base ecclésiologique commune, l'uniatisme se trouve condamné comme méthode, puisqu'il consiste en effet à s'approprier des troupeaux de brebis qui avaient pour guides des bergers „frères” dont l'épiscopat est pleinement reconnu. L'uniatisme comme méthode consistant à faire l'union en accroissant les divisions a démontré historiquement son absurdité et son échec. Mais il n'est pas non plus un modèle de l'unité recherchée, ce qui signifie que, même en empruntant la voie du dialogue de la vérité et de la charité, catholiques-romains et orthodoxes ne voient pas dans la situation ecclésiologique des Eglises catholiques orientales un modèle de la situation d'unité qu'ils s'efforcent d'atteindre ensemble. Sans doute cette clause

manque-t-elle malgré tout de précision. Un certain nombre de catholiques, et les catholiques orientaux au premier chef, semblent en effet l'interpréter comme un jugement *provisoire*: l'uniatisme dans sa configuration actuelle ne serait pas un bon modèle d'unité pour les orthodoxes, mais en améliorant sa situation ecclésiologique vis-à-vis de Rome, en cessant de considérer les gréco-catholiques par exemple comme des catholiques de deuxième catégorie, en respectant davantage l'ecclésiologie des Eglises-mères orthodoxes dont ces communautés se sentent les héritières, on offrirait ainsi à la longue un modèle d'unité acceptable pour les orthodoxes.

Sur ce point, le malentendu est complet. Pour la grande majorité des orthodoxes, le rejet de l'uniatisme comme modèle est une position définitive. L'écartèlement des Eglises catholiques «unies» entre Rome et leurs Eglises-mères – les seules Eglises locales canoniques et authentiques –, loin d'apparaître comme un signe prophétique, est plutôt ressenti comme marque d'une posture incohérente et injustifiable de ces communautés: soit cet écartèlement est l'indice d'une coupure instaurée *de facto* entre vie sacramentelle et conscience dogmatique (si, malgré la communion *in sacris* avec Rome, on ne confesse pas la juridiction universelle du pape), soit il manifeste un grave relativisme ecclésiologique (si, en confessant cette juridiction universelle, on la prétend en conformité avec le patrimoine dogmatique oriental). La situation ecclésiologiquement anormale des Eglises catholiques unies ne peut être tolérée que par *économie*, en considérant les personnes et les réalités humaines avec amour, compassion et compréhension (c'est pourquoi le principe de la liberté de conscience est à juste titre rappelé dans les dispositions pratiques du document), mais cela ne constituera jamais une „normalisation” théologique. Les Eglises catholiques unies, comme signe objectif de division et non d'union entre Orient et Occident chrétiens, ne sont pas du point de vue des orthodoxes nécessairement appelées à disparaître (encore que certains le souhaitent, faut-il reconnaître honnêtement) mais elles doivent se convertir au dialogue œcuménique, seule voie possible vers l'union véritable, en acceptant de perdre ce rôle privilégié qui leur avait été assigné par le Siège romain jusqu'au concile de Vatican II.

Le § n° 13 souligne que la redécouverte par les chrétiens catholiques et orthodoxes de l'ecclésiologie de communion a changé les attitudes: la vie sacramentelle ne peut être considérée comme „propriété exclusive d'une de nos Eglises”. Tout rebaptême est donc exclu, l'authenticité du sacrement du baptême étant reconnue mutuellement entre les deux Eglises. Ce point qui aurait peut-être mérité un développement est d'une portée considérable: sa ratification par toutes les Eglises constituerait certainement une avancée majeure. La reconnaissance implicite ou expresse d'une ecclésialité *minimale*¹ (qu'on me pardonne l'expression) dans l'Eglise partenaire du dialogue ne constitue-t-elle pas un préalable évident dans un dialogue qui se veut celui de la vérité et de la charité?

Nous abordons enfin le paragraphe peut-être le plus important du document de Balamand.

„L'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe se reconnaissent mutuellement comme Eglises sœurs, responsables ensemble du maintien de l'Eglise de Dieu dans la fidélité au dessein divin, tout spécialement en ce qui concerne l'unité. Selon les paroles du pape Jean-Paul II, l'effort œcuménique des Eglises sœurs d'Orient et d'Occident, fondé dans le dialogue et la prière, recherche une communion parfaite et totale qui ne soit ni absorption ni fusion, mais rencontre dans la vérité et l'amour” (n° 14).

Un point capital qui n'en est pas moins source d'interrogation et de malentendus est l'affirmation posée d'emblée: „L'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe se reconnaissent mutuellement comme Eglises sœurs”. La phrase sonne avec force le temps de la réconciliation, et avec l'expression précédente du § 12 („catholiques et orthodoxes se redécouvrent comme Eglise-sœurs”) on peut y distinguer l'évocation délibérée d'un message historique adressé naguère par le pape Paul VI au patriarche Athénagoras Ier: „Après une longue période de division et d'incompréhension réciproque, le Seigneur nous donne de nous redécouvrir comme Eglises-sœurs.”² Quelle signification faut-

¹ Cf. Document de la Commission théologique consultative orthodoxe-catholique Nord-américaine (3 juin 1999), cité en français dans *Unité des chrétiens* n° 119, p. 19-25 : Il existe dans l'Eglise romaine «une réalité ecclésiale», «bien que nous puissions considérer sa façon de vivre la réalité ecclésiale comme imparfaite ou incomplète».

² Cf. *Tomos Agapis. Vatican - Phanar (1958-1970)*, Rome - Istanbul, 1971, n° 176, p. 389.

il accorder à ce terme d'Églises sœurs? Faut-il y voir d'abord l'expression d'une rhétorique œcuménique, le fait que désormais on se parle fraternellement, on s'écoute et on ne considère plus comme des ennemis, ou lui accorder une signification proprement théologique? Avant d'y revenir un peu plus tard je me contenterai de noter que plane sur cette expression une large indétermination, aussi bien pour les catholiques que pour les orthodoxes, et que le document de Balamand pêche donc ici par déficience.

L'accent placé sur la reconnaissance d'une responsabilité *commune, partagée* par catholiques et orthodoxes pour ce qui concerne le maintien de l'unité ecclésiale est évidemment un point fort et central de ce document. Partager ne veut surtout pas dire ici, me semble-t-il, répartir les tâches entre les partenaires et renvoyer ceux-ci séparés à l'Est et à l'Ouest, mais cela signifie: porter ensemble dans le dialogue et le travail en commun le fardeau des difficultés de toutes natures qui entravent le chemin vers l'unité. Tant que cette responsabilité ne sera pas réellement assumée en commun par les Églises d'Orient et d'Occident – à travers, par exemple, des organismes informels de conciliation et de dialogue quasi-permanents – , on en restera aux vœux pieux pour ce qui est des perspectives d'une communion plénière. Ce partage ne peut se faire qu'à travers un renforcement du dialogue entre les Églises pas seulement au plan théologique mais dans les réalités quotidiennes et pastorales. A ce niveau, tout reste encore à faire, mais il importe d'être conscient des objectifs, et Balamand nous y aide largement.

Enfin le rappel que l'effort œcuménique „recherche une communion parfaite et totale qui ne soit ni absorption ni fusion, mais rencontre dans la vérité et l'amour” est une sorte de garantie ayant pour but de rassurer les orthodoxes.

IV. Le problème de la réception de Balamand

Il semble que, rattrapé par les réalités historiques de la renaissance des Églises catholiques unies, le document Balamand soit sorti trop tard ou peut-être trop tôt. Quoi qu'il en soit, il n'a pas réussi à être reçu dans l'unanimité. Du côté catholique, l'approbation s'est faite de façon plutôt mesurée.

On note l'accueil positif affiché par les Eglises gréco-catholiques d'Ukraine et de Roumanie.

Du côté du Saint-siège, le pape Jean-Paul II, dans sa lettre apostolique de 1995 *Orientale Lumen*, consacrée aux Eglises orientales, catholiques et orthodoxes, n'a pas consacré un mot au document de Balamand centré précisément sur le problème de l'uniatisme. Au contraire, il place sur le même plan ces Eglises et les Eglises orthodoxes, ce qui est difficilement admissible. Dans son encyclique *Ut unum sint*, sortie juste après la même année, Jean-Paul II prenait cette fois en compte Balamand et jugeait que la Commission mixte internationale „a jeté les bases doctrinales d'une *solution positive* du problème [celui de la désunion, M.S.], fondée sur la doctrine des Eglises sœurs"³. Mais il n'évoquait pas la condamnation de l'uniatisme comme méthode et comme modèle d'unité.

Lorsqu'il a célébré en 1995 le 4^e centenaire de l'Union de Brest et en 2000 le 3^e centenaire de l'Union des gréco-catholiques roumains à Rome Jean-Paul II a composé un tableau enthousiaste des protagonistes de ces unions, présentés comme des réformateurs aspirant ardemment à l'unité de l'Eglise, sans évoquer en contrepoint le déchirement douloureux de plusieurs Eglises locales orthodoxes, et il semble ainsi être sorti de l'esprit de Balamand. La réception est sans doute esquissée mais elle n'est pas achevée. Plutôt qu'une opposition ouverte, on pressent dans l'Eglise romaine une difficulté à envisager l'uniatisme sous une forme nouvelle, ce qui en un sens peut sembler normal, car le regard de Vatican II doit lui aussi être corrigé.

En effet, dans le Décret conciliaire de Vatican II sur les Eglises orientales catholiques, on peut lire : „Aux Eglises orientales en communion avec le Siège apostolique de Rome, appartient de façon particulière la tâche de favoriser l'unité de tous les chrétiens *et spécialement des chrétiens orientaux*.” (n° 24). C'est là la charte même de l'uniatisme, que Balamand prétend à juste titre rejeter comme une impasse.

Plus récemment, en 1995, un évêque catholique français, Mgr Bernard Dupire, en introduisant une édition de la Lettre apostolique *Orientale Lumen*, invite les catholiques orientaux à „vérifier leur fidélité à leurs

³ Jean-Paul II, *Ut unum sint* (25 mai 1995), n° 60.

authentiques traditions orientales, seul critère de *crédibilité* pour leurs frères orthodoxes, pour lesquels ils pourront dès lors ne plus être des obstacles mais des *pierres d'attente* d'une unité pleinement rétablie[...]»⁴. Nous savons que les pierres d'attente sont ces blocs que l'on laissait autrefois en saillie au coin des bâtiments, pour former liaison, par la suite, avec un prolongement de l'édifice. La métaphore n'est que trop claire. L'uniatisme n'est certes plus vanté comme méthode mais il apparaît encore de façon implicite comme «modèle de l'unité recherchée» pour reprendre l'expression même de Balamand. Les habitudes de penser ont la vie dure, d'autant plus si elles peuvent se justifier par un décret conciliaire de Vatican II.

Du côté orthodoxe, les obstacles sont nombreux sur le chemin de l'acceptation de Balamand. Seule l'Eglise roumaine a officiellement entériné le document de Balamand. Les Eglises de Constantinople et d'Antioche sont bien disposées à le faire, mais demeurent dans un attentisme prudent face à la réserve de Moscou et au refus d'Eglises comme Athènes et Jérusalem. Les réserves viennent parfois du soupçon que l'Eglise romaine ne serait pas sincère dans son engagement à ne plus encourager l'uniatisme, en tous cas du constat que la présence des Eglises uniates en Europe de l'Est s'est renforcée au détriment de l'Eglise orthodoxe, motif qui à tort ou à raison explique le refus toujours actuel de l'Eglise orthodoxe d'Ukraine et de Russie d'accueillir le pape chez elles.

D'autres problèmes inhérents à l'imprécision du texte de Balamand expliquent sa réception encore incomplète du côté orthodoxe.

V. Les points encore problématiques du document de Balamand

Si l'on ressent des deux côtés mais peut-être encore plus du côté orthodoxe la nécessité de s'accorder sur une définition de l'uniatisme, ce n'est évidemment pas pour se perdre dans de vaines querelles de mots, c'est que cette définition commandera ensuite l'interprétation qui sera donnée aux principes et directives de Balamand. Il faut souligner que

⁴ Cf. *La Lumière de l'Orient* — Présentation par Mgr. Dupire, Paris (Cerf), 1995, p. VIII.

l'uniatisme est un phénomène complexe multiforme qui se réclame d'une application des résolutions du concile unioniste de Florence (1439), mais qui trouve déjà ses racines dans le pré-uniatisme du temps des croisades: instauration de hiérarchies latines parallèles à la hiérarchie orthodoxe et soumission complète ou partielle de communautés orthodoxes. Qu'y a-t-il de commun entre l'Union de Brest-Litovsk de 1596, l'Eglise unie de Transylvanie, le schisme du patriarcat melkite d'Antioche, les uniates italo-albanais de l'Italie du Sud, ceux de Corse, l'uniatisme du début du 20ème siècle en Grèce, et la liste n'est pas exhaustive? Chaque cas s'inscrit dans une situation géopolitique et historique particulière. Cependant du point de vue orthodoxe, le phénomène de l'uniatisme représente toujours une violation de l'ecclésiologie partagée par l'Orient et l'Occident durant le premier millénaire, et une rupture dans des traditions théologiques et spirituelles locales ininterrompues – je pense en particulier au problème de la latinisation partielle de ces communautés.

Un point important encore plus lourd de malentendus et source d'interrogations est l'affirmation initiale posée dans le paragraphe 14 de Balamand: „L'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe se reconnaissent mutuellement comme Eglises sœurs”.

Parler d'Eglises sœurs à propos de l'Eglise catholique-romaine et de l'Eglise orthodoxe est-il justifié théologiquement, d'un point de vue catholique et d'un point de vue orthodoxe?

Du côté catholique, on le sait, un débat interne existe depuis plusieurs années sur la juste interprétation, inclusive ou exclusive, du «*subsistit in*» et du «*in quibus et ex quibus*» de la constitution «*Lumen gentium*», 8 et 23 de Vatican II, notamment avec la sortie du texte *Dominus Iesus* (2000). «L'Eglise catholique inscrit-elle réellement dans sa pratique l'ecclésiologie de communion ?» C'est la question qu'a posée courageusement le père Hervé Legrand dans son étude.

Du point de vue orthodoxe, compte tenu des oppositions nombreuses, il paraît utile et nécessaire d'explorer la signification proprement théologique de la notion d'Eglises sœurs.

J'aimerais partir pour cela de l'acquis ecclésiologique que constitue le document de Munich, première synthèse de la Commission de dialogue théologique catholique-orthodoxe. Dans le premier chapitre du document,

est abordée la relation d'identité entre Eglise et Eucharistie. «[...] D'une part, l'Eglise célèbre l'Eucharistie,[...] d'autre part l'Eucharistie édifie l'Eglise.[...] C'est pourquoi l'Eucharistie est en vérité le sacrement de l'Eglise.» (I, 4, c)⁵ Une fois bien établi cet ancrage eucharistique de l'être ecclésial, il va de soi que la réalité concrète de l'Eglise est toujours locale. On célèbre l'Eucharistie en un lieu donné. Ainsi lisons-nous au début du chapitre II:

„En se référant au NT, on remarquera d'abord que l'Eglise désigne une réalité locale. L'Eglise existe dans l'histoire comme Eglise locale. Pour une région, on parle plutôt des Eglises, au pluriel. Il s'agit toujours de l'Eglise de Dieu, mais dans un lieu.” (II, 1)⁶

C'est d'abord dans ce contexte local, eucharistique, que l'on doit comprendre la notion d'Eglises sœurs. Si les Eglises locales sont sœurs entre elles, cela découle de leur consanguinité, parce qu'elles puisent leur être dans la communion au corps et au sang du même et unique Seigneur, ne recevant pas une partie mais l'intégralité du corps du Seigneur. Cette appellation s'applique ensuite par extension aux relations entre regroupements régionaux d'Eglises locales au sein d'Eglises territoriales qui sont des Eglises autocéphales ou autonomes.

Ainsi, la notion d'Eglises sœurs a-t-elle été particulièrement utilisée en Orient au 5^e siècle dans le cadre de l'organisation dite de la «pentarchie»: cinq patriarches se partageaient l'*oikouménè* chrétienne, jouissant de dignités égales mais respectant un ordre de préséance décroissante reconnaissant une primauté au patriarche de Rome. Les Eglises à la tête desquelles se trouvaient ces patriarches se considéraient toutes entre elles comme Eglises-sœurs. Par la suite, dans l'histoire de l'Orient chrétien, d'autres Eglises territoriales sont venues s'adjoindre à la communion des Eglises-sœurs: les Eglises situées en Bulgarie, en Russie, puis au 19^e siècle en Serbie, en Grèce, en Roumanie, etc. Certaines Eglises entretiennent à la fois des liens de sororalité et de maternité-filiation: par exemple une Eglise comme celle de Grèce a pour Eglise-mère le Patriarcat de Constantinople qui historiquement lui a accordé son autocéphalie. Elle

⁵ Cf. *Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité* (éd. franco-russe), Mesnil Saint-Loup, 1994, p. 22.

⁶ Cf. *Le mystère de l'Eglise...*, *ibid.*, p. 30.

n'en est pas moins également une Eglise sœur de celle de Constantinople et de même dignité, en tant que s'identifiant à l'*Una sancta* et recevant la même plénitude dans chaque synaxe eucharistique. Il n'y a aucune Eglise locale au-dessus des autres, et corrélativement il n'y a aucun évêque au-dessus des autres, l'épiscopat étant unique, comme le Christ est un.

Ainsi voyons-nous que dans l'ecclésiologie orthodoxe la notion d'Eglises-sœurs ne s'avère pertinente que dans le contexte des Eglises locales. Chercher une Eglise sœur pour l'Eglise orthodoxe considérée comme un tout rassemblant les Eglises orthodoxes répandues dans le monde n'a pas de sens, ce qui semble recouper la récente *Note sur les Eglises sœurs* du Cardinal Ratzinger. On peut alors considérer l'une quelconque des Eglises orthodoxes en communion, puisqu'il y a identité mystérique entre elles, et se demander si elle peut être considérée comme sœur de l'Eglise romaine. Cette question de la sororalité, portant vis-à-vis de l'Eglise de Rome considérée comme *Patriarcat d'Occident*, reçoit une réponse simple. La reconnaissance traditionnelle de la part de l'Orthodoxie de l'authenticité de la vie sacramentelle de l'Eglise romaine (même si cette réalité ecclésiale peut être considérée comme imparfaite) est un motif suffisant pour parler de l'Eglise de Rome comme d'une Eglise sœur, en dépit même des divisions pour motifs de foi qui nous empêchent de communier avec elle dans l'Eucharistie: nous ne sommes pas encore, malheureusement, pleinement réconciliés avec cette Eglise sœur, ce qui, entre Eglises-sœurs, nous interdit pour l'instant de partager ensemble, sororalement, le Banquet ecclésial.

Reste à savoir si cette interprétation est bien compatible avec l'ecclésiologie catholique-romaine, car on voit que le partage d'un simple terme théologique apparemment anodin nous engage en profondeur sur une vision plus globale de l'Eglise. On peut parler à ce propos d'un élargissement de la compréhension stricte, acribique, de la notion orthodoxe de sororalité ecclésiale telle que la partagent de nombreux théologiens orthodoxes, cette notion étant désormais perçue et expérimentée en un sens inchoatif, puisque nous sommes engagés ensemble sur le chemin de l'unité, qui avec l'aide de l'Esprit Saint devrait faire un jour de nos Eglises locales d'Orient et d'Occident des Eglises en communion plénière.

Cet emploi élargi dans le contexte des Eglises encore séparées n'a à la vérité rien d'exceptionnel. En des temps ô combien plus troublés, au lendemain de la fameuse 4^{ème} croisade qui vit les Occidentaux s'emparer de Constantinople et y installer une hiérarchie latine bientôt reconnue et patronnée par le pape Innocent III, le patriarche Jean X Kamatéros (†1206) répondait ainsi au pape qui le pressait d'accepter l'ecclésiologie tardive de Rome «mère et maîtresse de toutes les Eglises»⁷ : «Il y a cinq grandes Eglises patriarcales; l'Eglise romaine est la première parmi des sœurs de la même dignité (prwvthn wJ» ejn ajdelfai'» oJmotivmoi» tugcavnein aujthvn) [...] L'Eglise des Romains est la première selon l'ordre (th/' tavxei), elle n'a que cette prérogative d'être la première des autres Eglises qui sont, comme des sœurs, de même dignité et de même Père, celui dont il est dit que toute paternité découle au ciel et sur la terre... Mais qu'elle soit maîtresse et tête, nous ne l'avons jamais appris.»⁸

De même les lettres adressées un peu plus tard, en 1232, à Rome par le patriarche de Constantinople Germain II, établi à Nicée et désireux de renouer le dialogue ecclésial, soulignent un état d'esprit identique. Dans sa lettre au pape Grégoire IX, Germain II évoque la « primauté fraternelle (to; prwtei'on th'» ajdelfovthto») »⁹ qui revient à l'évêque de Rome. Dans sa lettre aux cardinaux romains, le même Germain II prie Dieu, en dernière instance, de rétablir entre tous l'unité et de permettre à l'Eglise grecque unie à sa sœur aînée, à savoir l'Eglise de Rome, de glorifier le Christ par l'unité de la foi et le rétablissement de l'orthodoxie.¹⁰

Enfin, la sororalité de l'Eglise de Rome a été également reconnue au Concile de Florence par le principal opposant à l'union, l'évêque Marc

⁷ Cf. PL 214, 326ss.

⁸ Cf. texte édité par M. Jugie, *Theol. dogm. christian. oriental.*, t. IV, Paris, 1931, (n° 68), p. 386-387.

⁹ Mansi XXIII, 47-56. Cité in D. Sternon, « Le problème de l'union gréco-latine vu de Byzance: de Germain II à Joseph Ier (1232-1273) », *1274 - Année charnière - Mutations et continuités* [Actes du Colloque international CNRS n° 558], Paris, 1977, p. 142.

¹⁰ Cf. mss Vat. Gr. 1409, f. 360-361 ; Athen. 1379, f. 447v-449. Cité in D. Sternon, *op. cit.*, p. 143.

d'Ephèse, qui présentait Rome comme «Eglise sœur» (*soror [...] ecclesia*)¹¹ pour les Grecs.

Cette sororalité étonnamment affirmée, comme on le voit, par des évêques orthodoxes de premier plan dans le contexte historique des plus vifs déchirements au sein de la chrétienté, comment ne serait-elle pas d'autant plus pertinente en ce début du 21^{ème} siècle, au moment où le dialogue a si courageusement repris entre les parties, et où les anciennes plaies commencent lentement à cicatriser?

Si cela peut être considéré comme acquis, on ne saurait pour autant considérer les différends doctrinaux qui subsistent entre orthodoxes et catholiques comme secondaires ou négligeables, et confondre sororalité et communion plénière. La reconnaissance mutuelle d'un statut d'ecclésialité ne modifie en rien l'exigence, pour l'Orthodoxie, d'être en pleine communion de foi pour participer ensemble au repas du Seigneur, afin de célébrer l'Eucharistie comme il sied dans la concorde et la vérité.

En outre, cette même question de la sororalité ecclésiale posée vis-à-vis des communautés catholiques orientales ne peut que recevoir une réponse négative: une Eglise catholique orientale porte certes une réalité ecclésiale et sacramentelle indéniable d'un point de vue orthodoxe mais elle ne constitue pas dans le cas courant une Eglise locale puisqu'elle coexiste de façon concurrente et anormale sur un territoire donné avec son Eglise mère, la seule Eglise locale légitime et authentique. Par conséquent parler d'Eglises sœurs vis-à-vis de ces Eglises nous semble impossible du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe, ce qui n'enlève rien au fait que les membres de ces Eglises puissent être considérés comme des frères chrétiens engagés eux aussi sur le chemin de l'unité. Le régime de la situation des Eglises uniates ne peut être accepté qu'en vertu d'un principe d'économie, comme la souligné expressément en 1995 le patriarche Bartholomée.

¹¹ Cf. Concilium Florentinum. Documenta et Scriptorum [éd. G. Hofmann], Rome, 1940-1977, t. V, p. 52, cité dans G.R. Evans, « The Council of Florence and the problem of ecclesial identity », in Christian unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39 - 1989 [dir. G. Alberigo], Leuven, 1991, p. 178.

00. 000 00000000000000 00 00000000 0000000000000000000000 00000
000000000

Il faut espérer que les efforts des uns et des autres à l'échelle mondiale mais aussi locale, nationale, permettront dans un avenir prochain que cette question uniate soit surmontée, au bénéfice de tous et dans le respect des personnes. Dans l'esprit de Balamand, l'uniatisme ne constituerait désormais ni une pierre d'*attente*, ni même une pierre de *touche*¹² des relations entre catholiques et orthodoxes, mais appartiendrait à un passé révolu.

Déjà, en septembre 2006 à Belgrade, a pu reprendre, sur des bases largement assainies par Balamand, le dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes, puis en octobre 2007 à Ravenne la commission internationale vient d'approfondir la question du lien entre primauté et conciliarité dans la vie et l'être de l'Eglise.

Le document de Ravenne affirme, en 46 points regroupés dans une dizaine de pages, que catholiques et orthodoxes sont d'accord sur le fait que l'Evêque de Rome soit considéré comme le premier parmi les patriarches du monde entier, étant donné que Rome est, selon l'expression d'Ignace d'Antioche, l'«Eglise qui préside dans la charité».

Catholiques et orthodoxes ne sont toutefois pas d'accord sur les «prérogatives» de ce primat, car, selon le document «il existe des différences dans la manière de comprendre à la fois la manière dont celui-ci devrait être exercé, et ses fondements scripturaux et théologiques».

Le document de Ravenne part de deux éléments fondamentaux: la «conciliarité» et «l'autorité». La conciliarité «reflète le mystère trinitaire», dans lequel la «deuxième» ou la «troisième» personne n'implique pas «diminution ou subordination». L'Eglise possède une «dimension conciliaire» qui s'exprime à trois niveaux: local, régional et universel. Les premiers responsables de la conciliarité sont les évêques qui «ont en commun la même responsabilité et le même service envers l'Eglise».

¹² Je reprends cette expression du communiqué diffusé à Balamand le 23 juin 1993, repris partiellement dans le Liminaire de l'ouvrage édité en français et russe : Bari 1987, Valamo 1988, Balamand 1993, Coll. Unité 2, Mesnil Saint-Loup, 1995, p. 14.

L'autorité dérive en revanche du Christ; elle se «fonde sur la Parole de Dieu» et, à travers les apôtres est «transmise aux évêques» et «à leurs successeurs». Son exercice, explique le document, est essentiellement «un service d'amour», car «pour les chrétiens, gouverner signifie servir». Au premier niveau, le niveau local, l'Eglise existe en tant que «communauté rassemblée par l'Eucharistie» et est présidée directement ou indirectement par un évêque. Déjà dans ce cas, la communion entre les membres de l'Eglise «apparaît comme conciliaire», et par conséquent l'évêque est le *protos*.

Au niveau régional, conciliarité et autorité rendent évidente la communion avec les «autres Eglises qui professent la même foi apostolique et partagent la même structure ecclésiale». Le document cite le 34^e canon apostolique accepté aussi bien en Occident qu'en Orient, selon lequel «les évêques de toutes les régions doivent reconnaître celui qui est le premier parmi eux et le considérer comme leur chef», ne faisant «rien d'important sans son consentement» et toutefois sans que «le premier» fasse «quoi que ce soit sans le consentement de tous», préservant ainsi la «concorde».

Ce principe d'unité épiscopale trouve une application également au niveau «universel», au niveau de la communion entre les Eglises de tous lieux et de tous temps, dont les Conciles œcuméniques sont l'expression. Depuis les origines de l'Eglise, ceux-ci ont vu se réunir les évêques des cinq principaux sièges apostoliques - Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem - puis de tous les autres diocèses, pour apaiser des questions particulièrement importantes.

C'est surtout lors des Conciles œcuméniques que l'on reconnaît le «rôle actif» exercé par l'Evêque de Rome.

Reste la «question du rôle de l'Evêque de Rome dans la communion de toutes les Eglises» ou quelle est la «fonction spécifique de l'Evêque de la *prima sede* dans une ecclésiologie de *koinonia*», affirme la Commission mixte. Dans le même temps il faut examiner de quelle manière «l'enseignement sur la primauté universelle des Conciles Vatican I et Vatican II» pourrait être compris et vécu à la lumière de la pratique ecclésiale du premier millénaire. Ce sont des «interrogations cruciales pour notre dialogue et notre espérance de rétablir la pleine communion entre nous», comme l'observe le document de Ravenne.

J'ai tenu à présenter un peu le contenu de cet accord pour souligner quel chemin considérable la commission mixte internationale a accompli depuis le commencement du dialogue il y a près de 30 ans.

Conclusion

Pour finir, je voudrais citer quelques pistes pour faire avancer le dialogue entre nos Églises. Elle sont extraites de la conclusion de l'ouvrage français sur l'uniatisme.

Le dialogue interecclésial ne progressera que si nous nous soumettons ensemble à une véritable éthique, une éthique dont les principes suivants découlent de l'Évangile.

- 1°) Cultiver une honnêteté intellectuelle rigoureuse.
- 2°) Apprendre à relire en commun notre histoire commune et séparée (ce que nous avons tenté d'ébaucher dans ce livre)¹³.
- 3°) Reconnaître nos fautes et les dépasser par la conversion.
- 4°) Se soumettre à la vérité ensemble plutôt que séparément.
- 5°) Développer des codes de conduite communs pour les passages d'une Église à l'autre. Ceci est particulièrement vrai pour les Églises uniates. Un refus sincère et clairvoyant de l'uniatisme de la part de ces Églises elles-mêmes leur impose une modération particulière dans leur mission car elles ne constituent pas des Églises *comme les autres*. Elles devraient donc s'imposer une véritable autolimitation consciente : signifier officiellement leur refus de recevoir les fidèles d'origine orthodoxe.

En conclusion, que dire alors de l'uniatisme aujourd'hui?

Dans l'esprit de Balamand, il me semble que, si l'uniatisme comme démarche est désormais voué à l'échec dans la perspective ouverte voici quarante ans par le dialogue de vérité et de charité entre chrétiens d'Orient et d'Occident, les Églises uniates, elles, ont un avenir devant elles, celui de participer en première ligne à ce dialogue, sans se mettre au premier plan comme l'intermédiaire obligé, mais sans non plus être reléguées dans l'ombre. Elles peuvent, elles devraient contribuer à retisser un climat de confiance et de bienveillance entre nos Églises meurtries par l'Histoire. Ainsi nos Eglises seraient-elles plus fortes pour affronter ensemble les défis, nombreux, du 3^e millénaire.

¹³ Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, coll. « Documents des Églises », Cerf, 1991.

Ioan Octavian Rudeanu

Soarele si cultele solare în Egiptul antic

Abstract

The present paper presents the importance which the solar cults have in the religious history of humanity, and especially the part taken by the sun god in the religion of ancient Egypt. There are also several parallelisms with other religious traditions in which the cult of the sun was very well represented and in the end it refers to the Christianity, in which the part of the sun, as god associated to a planet, changed turned into sun – the Christ.

Astrul zilei, Soarele, creatie a Divinității este generatorul de viață pe Terra. Câtă vreme natura a fost lăsată în voia lui Dumnezeu, fiecare creatie si-a îndeplinit rolul ei. În vremurile noastre omul a intervenit în natură. Mândria si dorinta de a avea si de a consuma cât mai mult l-a determinat pe omul actual, modernist si postmodernist să intervină asupra naturii determinând fenomene negative, consecință a dezvoltării economice.

Protocolul de la Kyoto (16 februarie 2005) asupra mediului presupunea „că umanitatea ar fi luat la cunostință presiunile crescânde la care supune mediul. Dar se pare că aceasta tine mai mult de discurs decât de realitate.” (Le Monde diplomatique – Atlas SC Societate de editura LMD – SRL – 2006, Bucuresti)

În lumea actuală postmodernistă și civilizată – Soarele – din dătător de viață poate deveni distrugător al existenței vieții pe Terra. În asemenea condiții nu-ți rămâne decât să deschizi Cartea Istoriei Lucrării Divine și să meditezi asupra relației om-natură, în contextul relației cu divinitatea. De aceea, mă voi opri asupra subiectului „Soarele și cultele solare în Egiptul antic”.

„Rolul de cumpănă a lumii și de mediator între cer și pământ e îndeosebi atribuit soarelui, cel ce asigură «echilibrul carului lumii» rânduit în jurul ei ca o cunună, totul depinde de corecta întindere a hăturilor, acestea fiind: viața, sufletul, suflarea, nemurirea și nașterea: sunt principiile pnevatice animatoare ale Creatiei, a cărei existență nu mai e interpretată ca o sciziune antologică, „ca o ramă cosmică, ci ca un joc liber acordat de soare, mediatorul divin: «El a mai slăbit puțin hăturile pentru ca lumea să-și poată urma drumul, nu la distanță de el, ci împreună cu el».

Soarele, stafetă a lui Nous, e vatra activă de unde emană și spre care converg două lumi diferite, pe care învățătura hermetică le vrea convergente. Una din fetele Soarelui, îndreptată spre cer emite raze hrănitoare destinate părților nemuritoare ale lumii: cealaltă lumină inferioară și bineînțeles adesea captive în lume, scaldă cu strălucirea sa întreaga cavitate a apei, a pământului și a cerului, prin lumina aceasta astrul divin animă și pune în mișcare prin nașteri și preschimbări ființele trăitoare în acele părți ale lumii.

Astfel, materia e invitată să se pnevatizeze iar lumina să se întrupeze. Haosul, atâta vreme cât nu e utilizat devine, datorită energiei creatoare purtată de lumina solară, principiu al reînnoirii. Soarele, e corpul ceresc principal al sistemului nostru planetar, incandescent și luminos în jurul căruia gravitează și se învârtesc pământul și celelalte planete ale sistemului. Soarele posedă o frumusețe excepțională fiind adesea asociat cu ideea de lumină, fericire, bucurie, plenitudine, împlinire, bunăstare, frumusețe, perfecțiune și nu în ultimul rând chiar cu ideea de viață și vesnicie.

„Miturile solare și cultul Soarelui sunt printre cele mai timpurii forme mitologice de explicare a vieții, fiind legate structural de solaritate evidentă a ființei umane. În mitologia primitivă, Soarele e asociat adesea cu Luna, în epocile pregregare chiar dominat de ea cultural (în Mesopotamia modificarea raportului de importanță între Sin, zeul lună și ^aamas zeul-

soare); în mitologiile mai complexe ale civilizațiilor clasice; zeii solari devin sau zei supremi adesea creatori ai universului, sau măcar divinități de prim rang. De obicei, personificările solare sunt masculine, cu excepții rare (zeita japoneză, Amaterasu). Eclipsese solare echivalează în multe mitologii cu stingerea definitivă a astrului, neconfundată cu odihna nocturnă; de aceea există adesea un ritual al implorării urmărind reaprinderea Soarelui... Arsitele distrugătoare de recolte sau dimpotrivă ploile prelungite determinând absentă Soarelui sunt descântate de pamani sau sacerdoti în cultele unor populații chiar prin discuri de piatră, manevrate în așa fel ca să imite miscarea discului solar și să-i amintească Soarelui activitatea lui tradițională. Urme de cult solar, pierzându-și conținutul mitic și valoarea religioasă, s-au păstrat până în timpurile moderne, mai ales în culturile mai fragile în care se manifestă impulsul glorificării mistice a soarelui (mai ales în versurile poetice de frontieră), cel puțin ca personificare alegorică a principalei surse vitale.

În Egipt, cultul solar a fost mereu dominant (Re, Horus, Re – Harakhty, Ammon și Ammon Re), zeul soare fiind aici mai proeminent decât în toate mitologiile lumii și cumulând marile atribute de creator universal, stăpân absolut și judecător suprem; iar faraonul ca reprezentant al Soarelui era dator să facă ocolul zilnic al templului lui Re, pentru că ochiul zeului să nu se stingă în cursul zilei printr-o eclipsă, târziu Osiris însuși devine un zeu solar.¹ Re e zeul de prim rang în mitologia egipteană simbolizând soarele ca izvor de forță vitală, ca astru, lumină și realitate el este și judecătorul suprem al universului. El avea centrul religios la Heliopolis unde era numit și Atum creatorul solitar. Se credea că Re a fost creat de Atum și că s-a desprins prin voință proprie din haosul primordial sau că a ieșit din petalele unei flori de lotus sub forma păsării Phoenix. Re patrona și piramidele, considerate construcții solare care simbolizează cele trei vârste: copil la trezire, adult la amiază și bătrân seara (Heperer, Re, Atum). Re străbate un drum celestial. În zori iese din apele răsăritene salutat de corul vesel al celor 7 maimute sacre ale lui Thot se urcă în barca zilei și pluteste de-a curmezișul cerului până seara,

¹ Victor Kernbach, *Dictionar de mitologie generală*, Editura Albatros, București, 1995, p. 581.

când se mută în barca nopții navigând prin tunelul trupului unui imens sarpe al lumii de jos; altă formă de mit al victoriei zilnice este ipostaza de „motan în flăcări” care-l ucide pe balaurul nopții.

Horus e zeul cerului simbolizat printr-un soim, zeu solar și soarele însuși, fenomen cosmic. La început fusese adorat ca un zeu al libertății aeriene devenit târziu zeul – Soare (Re – Harakhty), e socotit domnitor peste cer și astri, protectorul faraonului sau chiar faraonul însuși. El e fiul cuplului Isis – Osiris, nepotul lui Seth și mostenitorul regatului terestru. E proclamat rege vesnic și universal al pământului.

Re – Harakhty: e zeul Horus în perioada când mitologia din Egipt îl asimilează lui Re și îi atribuie supremația cerească. El era adorat mai ales la Heliopolis considerat zeul orizontului și al luminii. Harakhty = Horus de la orizont sau Horus al celor două zări reprezentat ca soim cu triplă coroană împodobită cu discul solar și cu cobra sacră, el devine stăpânul simbolic al statului egiptean.

Ammon: zeu suprem al teologilor tebani, la început zeu obscur al vântului. Cultul său apare în Regatul Mijlociu și se dezvoltă repede, formează o divinitate a aerului și fecundității. A fost considerat „zeu ascuns”. La Teba e reprezentat ca fiintă cu coroană de fier (uneori cu cap de berbec). Ammon era întruchipat în Sfinx cu cap de berbec, sau ca un bărbat potent cu pielea vânătă și pe cap cu o coroană de pene. El avea mari temple la Edfu, Dendera, Abydos și Karnak. El rămâne zeu national, susținut de preoții săi deveniți faraoni care încep să-l numească Ammon-Re.

Ammon-Re: zeu sincretic, ce dobândește atribute suplimentare și i se consacră temple noi la Teba și mai ales templul din Luxor înălțat de Amenophis III. E numit regele zeilor și considerat creatorul universului, dirigitorul timpului, stăpânul direct al soarelui, cerului și lumii subterane. Devine zeul cel mai popular.

Aton: e discul solar divinizat de egipteni ca întruchiparea lui Re reprezentat ca un disc roșu cu raze palmate. Sub dinastia XVIII din Regatul Nou se constituie cultul autonom al lui Aton care devine sub Amenofis IV după reforma sa religioasă, considerată de egipteni o erezie, zeul suprem în defavoarea cultului lui Ammon-Re.

Un alt punct de vedere, ne îndreaptă către o asociere Ra Osiris, ca un fel de sinteză care reprezintă același zeu: „Teologii Imperiului Nou,

insistă asupra complementarității zeilor opusi și chiar antagonici. În «Litanie lui Ra» zeul solar este numit «unul – adunat – împreună» el este reprezentat sub forma lui Osiris mumie, purtând coroana Egiptului de Sus. În alți termeni Osiris este pătruns de spiritul lui Ra. Identificarea celor doi zei se împlineste în persoana faraonului mort: după procesul de osirizare, Regele învie ca tânăr Ra. Căci călătoria soarelui reprezintă modelul exemplar al destinului omului; trecerea de la un mod de a exista la altul, de la viață la moarte și apoi la o nouă naștere. Coborârea lui Ra în lumea subterană semnifică moartea și învierea sa. Un anumit text îl evocă pe «Ra care se va odihni în Osiris și Osiris care se va odihni în Ra». Numeroase aluzii mitologice subliniază dublul aspect al lui Ra: solar și Osirian. Coborând în cealaltă lume, regele devine echivalentul binomului Osiris – Ra”.²

În religia Egiptului antic existența soarelui justifică existența universului. Expresia acestei existențe este voința de a trăi. Aspiratia poporului la existență se manifestă prin existența astrului de la care oamenii primeau lumină și căldură. Forta regenerării vieții este universală, infinită în timp și spațiu multiplicându-se divers în formă și conținut. Lantul răsărit – apus – răsărit – apus este fără început și fără sfârșit. Orice materie susceptibilă de a deveni vie este atrasă, orice element bătut a întrerupe acest ciclu este respins.

Din multitudinea de nume care s-au dat zeului Soare în Egipt au apărut diverse mituri despre numele acestui astru tutelar. Unul dintre mituri se referă la numele secret al lui Re.

„Eset (Isis) era o femeie cu multă pătrundere: inima ei era mult mai viclană decât inima milioanei de oameni. Ea cunoștea milioane de zei, cerceta milioane de duhuri luminoase și nu se afla nimeni în cer sau pe pământ pe care ea să nu-l știe, tot atât cât îl știe Re care are grijă de nevoile lumii.

Zeita se hotărăște să afle numele zeului care este mai presus de toți zeii. Re iese în fiecare zi în fruntea alaiului său și se așază pe tronul de sub cele două orizonturi. Dumnezeiasca bătrânețe făcea să-i tremure buzele și o dată i se scurse saliva. Saliva lui căzu pe pământ, iar Eset o împietri în mâna ei cu tot cu argila pe care se afla și, frământând-o, făcu

² Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Universitas, Chișinău, 1994, vol. I, p. 114.

un sarpe falnic de forma unei nuiele; el nu trăia, nici nu se misca lângă dânsa. Ea îl pune în taină pe drumul pe care marele zeu îl străbătea cu plăcere când inima lui suspina după cele două tinuturi. Zeul cel prea înalt iese, iar zeii din palatul regelui – fie el viu, sănătos si fericit! – îl însoțiră. Ți în vreme ce el se plimba asa ca în toate zilele, falnicul sarpe îl muscă, iar când focul cel viu tăsni din sarpe, sarpele se făcu nevăzut în pădurea de brazi. Divinul zeu deschise gura, si vocea Majestății sale – fie el, viu, sănătos si fericit!- ajunse până la cer. Eneada zeilor strigă: «Ce s-a întâmplat?» Iar zeii din preajma lui se întrebară «Cum asa?» Dar el nu găsi cuvinte ca să răspundă. Buzele îi tremurau si îi tresăreau mădulele toate; veninul îi străbătu trupul asa cum Nilul străbate tara sa.

Chiar zeul cel mare se întoarce la sine în cele din urmă strigă: «Veniti la mine, voi cei pe care eu v-am făcut, o zei care ati iesit din mine. Vreau să aflatii ceea ce s-a petrecut. M-a rănit nu stiu ce lucru vătămător. Inima mea a simțit lucrul acela, dar ochii mei nu-l zăresc si mâna mea nu-l atinge. Nu-l cunosc cu toate că eu am creat totul. N-am mai trecut niciodată printr-o încercare ca asta; nu este nimic mai dureros! Eu sunt principe si fiu de principe, sământă de zeu care a ajuns zeu. Mare sunt si sunt fiul unuia mare; tatăl meu a născocit numele meu. Am multe nume si multe miezuri; miezul meu este în orisice zeu. Sunt numit Atum si Hor cel – tânăr. Tatăl meu si mama mea mi-au spus numele meu, iar eu îl ascund în mine chiar de la nasterea mea; să nu ajungă pe neasteptate la nici un mag cu har vrăjitoresc potrivit mie ! Eu am puterea să văd ceea ce am creat si totusi nu stiu ce m-a rănit. Nu stiu ce este. Foc nu este, apă nu este, dar inima mea e cuprinsă de arsită (...)

Atunci toti copiii zeului veniră plângând la dânsul. Veni si Eset cu harul ei vrăjitoresc cea a cărei gură este plină de suflarea vietii a cărei poruncă izgoneste boala, al cărei cuvânt dă viață celui ce se înăbuse; si ea spuse. «Ce s-a întâmplat dumnezeiescul meu părinte? Poate că vreun sarpe ti-a pricinuit vreo rană? Vreunul dintre copiii tăi si-a ridicat capul împotriva ta? Îl voi lovi cu minunatul meu har vrăjitoresc si îl voi înlătura ca lumina ta să n-o mai vadă» (...). Eset îi răspunse tatălui său: «Spune-mi tată numele tău căci el l-a văzut pe acela care se numeste cu numele lui?».

«Eu sunt cel care a creat cerul si pământul, cel care a legat crestele muntilor si a făcut ceea ce este deasupra. Eu am făcut apa si am făcut

oceanul. Eu am creat taurul din muma sa si astfel s-a născut autogam. Eu am creat cerul, am ascuns cele două orizonturi si am sălăsluit acolo sufletele zeilor. Dacă îmi deschid ochii se lasă întunericul. La porunca mea curge apa Nilului. Numele meu nu-l stie nimeni. Eu sunt cel care a creat orele, a făcut zilele si a statornicit sărbătorile aniversare. Eu am creat inundatia. Eu am creat focul viu ca să se făurească lucrări. Eu sunt Heprer, dimineata, Ré la amiază si Atum seara».

Dar veninul nu a fost oprit din miscarea sa si celui mai mare zeu nu-i fu mai bine. Atunci Eset zise către Re: «Numele tău nu se cuprinde în ceea ce mi-ai spus. Rosteste-mi-l si veninul va iesi afară, fiindcă el l-a văzut pe acela al cărui nume este rostit!»

(...) Atunci majestatea Sa Ré spuse: «Mă las încredintat de fiica mea Eset. Fie ca numele meu să treacă din trupul meu în trupul ei!»³ a zeul se ascunse din fata zeilor, iar tronul din barca cea de milioane de ani rămase orfan. Când veni clipa ca Ré să-si deschidă inima, Eset îi zise fiului ei Hor: «Sileste-l prin legământ dumnezeiesc să-ti dea tie amândoi ochii lui!» Apoi zeul cel mare îi trecu mării vrăjitoare Eset numele lui iar dânsa zise: «Scurge-te venin! Iesi afară din Ré! Ochi al lui Hor, iesi din zeu! Arsită, iesi din gura lui! Eu fac farmece, împlinesc un descântec. Iesi, venin puternic! Ia seama, cel mai mare zeu mi-a vestit numele său. Trăiască Ré, piară veninul!» Asa a vorbit Eset marea stăpână a zeilor, care îl cunoaste pe Ré si chiar numele său”.³

Rolul important pe care Soarele l-a jucat de-a lungul timpului în viata civilizatiei egiptene se datorează în mare măsură asezării geografice pe care o are Egiptul, dar si climei. Traversat de Tropicul racului. Egiptul are o climă secetoasă. Clima se află sub influenta desertului Saharian dinspre care bate vântul uscat Khomsân. Temperatura în tot timpul anului este caldă, dar mai ales vara, iar ploile sunt foarte rare. Din această cauză pe mari suprafete atotstăpânitor este desertul si soarele, exceptie făcând doar Valea Nilului unde există oaze de verdeată.

tinuturile din Deltă si de la tărmlul Mării Mediterane au o climă subtropicală (mediteraneană) care însă, în mică măsură, se deosebeste

³ Victor Kembach, *Miturile esentiale*, Editura^atiintifică si Enciclopedică, Bucuresti, 1978, p. 163-166.

de clima din restul țării. Aci în timpul iernii dinspre Marea Mediterană bat vânturi care aduc mici cantități de precipitații. Ariditatea climei face ca vegetația și lumea animală să fie foarte sărace. Fluviul Nil care străbate de la sud la nord întreaga țară e singura apă curgătoare a Egiptului.

Soarele reprezintă o abatere de la legile firii care sunt cunoscutibile. El reprezintă un triumf al voinței divinității asupra firescului. O derogare efectuată de divinitate de la legile stabilite de ea însăși. Soarele e o bresă pe care supranaturalul o deschide în natural.

Soarele hierofant și psihopomp e surprins în religia antică egipteană în fața tribunalului ceresc pe care îl prezidează în calitate de judecător suprem asistat fiind de Osiris, Isis și Nephtys și cei 42 de magistrați. Anubis, zeul funerar introduce mortul în sală, în timp ce inima defunctului era pe un talger al balantei, pe celălalt fiind până de struț a zeitei Maat. Thot supraveghează cântărirea înscriind cifra pe o tăblită, în timp ce defunctul argumentează că nu a făcut nedreptăți altor oameni, nu s-a purtat rău cu animalele, n-a cârțit împotriva zeilor. Dacă sentința e favorabilă mortul e admis în cer, dacă nu, fiinta monstruoasă ce stă lângă cântar (Devoratoarea) îl va înghiți.

„Această ambivalentă s-ar formula în felul următor: desi nemuritor, Soarele coboară în fiecare noapte în regatul mortilor, în consecință el poate lua cu sine oameni și asfintind să-i ucidă; dar totodată el poate să călăuzească suflete prin regiunile infernului și a doua zi să le readucă la lumină, o dată cu ziua. Funcție ambivalentă de psihopomp «ucigaș» și hierofant inițiativ. De aici vine credința răspândită în Noua Zeelandă și în Noile Hebride că o simplă privire spre apusul Soarelui poate provoca moartea (...). Soarele atrage după el «aspiră» sufletele celor vii cu aceeași usurință cu care călăuzește, în calitate de psihopomp sufletele mortilor prin «poarta soarelui» în Apus. Autohtonii din Tones Straits cred în existența unei insule mitice situată undeva spre apus și numită Kibu «Poarta Soarelui». Vântul împinge acolo sufletele mortilor. În insula Hervey, indigenii cred că mortii se strâng în grupuri și că de două ori pe an la fiecare solstitiu încearcă să urmeze Soarele în momentul când apune pentru a coborî în regiunile inferioare (...)⁴.

⁴ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 139.

Dintre credintele celorlalte popoare în legătură cu astrul luminător, avem certitudinea că ele au existat și în legătură cu acestea s-a născut credința în diferitele divinități solare pe care le-au creat. De exemplu „Zeii solari din Mesopotamia (Shamash) chiar în perioadele de ascensiune rămân dependenți moral față de zeul Lună, dar devin stăpâni ai universului și legislatori supremi (...). În Palestina biblică deși doctrinar, Soarele nu e decât un luminator ceresc fixat pe boltă de Yahweh urme de cult solar s-au menținut voalat și în mitul lui Samson și în unele interdicții: ca nu cumva să ridici ochii spre cer și să vezi soarele, luna, stelele (...).

Totul coboară din cer pe pământ. În apă și în aer, singur focul, dintre cele ce urcă de jos spre înălțime, e întremător: ce vine în jos e aservit celui ce urcă. Dar tot ce coboară e dătător de viață: tot ce se împrăsteie spre înalt e hrănitor. Pământul, singurul ce dăinuie linistit pe locul său e receptacolul a tot și primește în el toate speciile și le scoate din nou la lumină. Acolo e deci Totul care după cum îți amintesti, conține tot și e tot. Suflet și materie îmbrățisate de natură, sunt puse pe ea în mișcare cu asemenea diversitate în aspectul multiform a tot ce ia o înfățișare, încât recunoaștem nu numai infinit de multe specii deosebindu-se prin însușirile lor, dar totuși unite. Totul pare unul și din Unul pare a ieși Totul. Elementele grație cărora a primit forma întreaga materie sunt în număr de patru: focul, apa, pământul, aerul: o singură materie, un singur suflet...”⁵.

Să te lași ispitit și să te închini și să slujești acestor fapteuri – (...). China nu a cunoscut un cult solar propriu-zis, deși zeii cu atribute solare erau în Panteon: dar e mai caracteristic războiul arcașului cu cei zece sori și stratagema împăratului Yao de a salva unul necesar existenței umane. În Iran Mithra era zeul razelor solare, iar nasterea lui se sărbătorea după solstițiul de iarnă când ziua începea să crească. În India Surya face parte din cea mai veche triadă vedică supremă, formele ulterioare (de pildă Savitar) păstrându-se în esență mitică a cultului fenomenelor cosmice capitale.

Grecii veneraseră pe Helios care își conducea zilnic cvadrila de la Răsărit la Apus apoi pe Apollon asociind simptomatic în mitofilosofia lor cultul solar cu un zeu sapiențial al artelor. Existau și interdicții asigurând

⁵ F. Bonndel, *Hermeteismul*, Editura de Vest, Timisoara, 1992, p. 47.

respectul față de astrul divinizat (...). La scandinavi, tânărul zeu Baldr era nu o personificare a soarelui, ci divinitatea luminii solare și a luminii în general. Printre numeroasele forme culturale solare ale popoarelor precolumbiene, zeul Toltec Tezcallipoca (oglindea fumegândă) reprezenta mai ales forța solară distrugătoare (de aici și sacrificiile umane ce îi erau consacrate): dar la azteci Tonatiuh era însuși Soarele, cerul sau Paradisul: mai ales aztecii împărțeau timpul istoric al lumii în cinci cicluri de distrugeri și refaceri ale universului numite sori. Fiecare epocă fiind dominată de alt soare: incasii și alte populații aulice adorând pe Viracocha, se socoteau fii solari. În Japonia, religia solară dominată de zeita Amaterasu, considera că, deși de prim rang, această zeită nu e vrednică să-l privească direct pe împărat (...). Slavii au avut mai mulți zei solari (Hors Dajhog, Triglav Svarog) niciodată de prim rang.”

În această lucrare am încercat să se urmărească raportul om – divinitate – soare, de fapt relația omului egiptean cu divinitățile solare și influența acestora asupra civilizației egiptene. Având în vedere formele de relief și clima pe care Egiptul le are (mă refer în mare parte la desert și râul Nil), ele au avut o influență foarte importantă asupra mentalității religiei și vieții cotidiene a egiptenilor. Se remarcă astfel diverse culte ale soarelui despre care am pomenit. Acest astru divin care conduce destinele oamenilor, care îi ucide cu razele sale, sau care îi scapă de inundații oferindu-le un teren mănăs, gata să fie cultivat după revărsarea Nilului.

Oamenii și-au extras întotdeauna puterea creatoare din razele soarelui. Ei au comparat continuitatea și nemurirea cu Soarele. Înțelept sau crud, opulent sau tiranic, profanator, superstitios și atotștiutor, Egiptul anticilor e o temă frecventă a meditațiilor de tot soiul.

Prin câte lupte și primejdii a trecut în lunga sa istorie acest popor egiptean, dar oricât de multe înfrângeri și prăbșuriri a avut el, până la urmă Ra-Soarele din toate l-a scos biruitor și toate au avut un sfârșit frumos. Din toate veacurile și din toate confruntările, poporul a ieșit biruitor. Soarele cel etern care a creat acest popor egiptean a fost totdeauna în mijlocul său și prin puterea sa eternă, i-a asigurat și lui eternitatea sa.

Problema soarelui, a luminii, este prezentă și în religia creștină. Revelația lui Dumnezeu sub formă înaltă, este o experiență luminoasă, act tainic, comunicabil oamenilor, prin care se descoperă Dumnezeu drept

lumina primordială, necreată, vesnică, este cadrul, mediul comuniunii ultime dintre Dumnezeu și om. Sfânta Scriptură și Tradițiile, imaginile sfinte păstrate în Biserici invită credincioșii de a se împărtăși din Dumnezeul Luminii.

Sfânta Scriptură începe cu „Să fie lumină„ (Facere 1, 3) și se termină cu cuvintele care vorbesc despre lumină u felul următor: „îi noapte nu va mai fi și nu vor mai avea trebuință de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină.” (Apocalipsă 22, 5)

În legea Vechiului testament se atentionează asupra invizibilității lui Dumnezeu: ”nu poate omul vedea fata Mea și să trăiască”(Iesire 33, 20). Pe Muntele Sinai, Dumnezeu este „foc mistuitor„ (Iesire 24, 17), dar Moise nu-I poate vedea fata. La sfântirea adunării „lăcasul s-a umplut de slava Domnului” Iesire 40, 34. În general, în Vechiul Testament Dumnezeu este lumina vesnică și slavă (Isaia 40, 3), este foc, dar nu foc exterior omului. Lumina se confundă cu strălucire, slava, kabod în ebraică, dar are și sensul de mântuire, fapte bune, înțelepciune.

Dacă Vechiul Testament ne prezintă o lumină ca fiind cadrul creației, în Noul Testament Evanghelia lui Ioan mărturiseste despre ... „lumina cea adevărată” (Ioan 1, 9) pe care o primește umanitatea prin Iisus Hristos,⁶ . Simbolurile acestei lumini testamentare sunt: soarele, fulgerul, focul, zăpada, norul luminos.

„De foarte multe ori Soarele ca luminator al lumii fizice este luat drept simbol și termen de comparație pentru lumina dumnezeiască„⁷ . Comparația cu Soarele o găsim în descrierea Schimbării la Fată a Domnului : „și a strălucit fata Lui ca soarele” (Matei 17, 2), iar Apostolul Pavel în Faptele Apostolilor afirmă că „a văzut o lumină din cer mai puternică decât strălucirea soarelui„ (Fapte 26, 13).

Deosebirea între cele două testamente constă în aceea că în cel vechi Dumnezeu se adresa omenirii prin intermediari, în Noul Testament, se adresează direct Iisus Hristos comunicând cu oamenii prin fapte și prin cuvânt. Pe Tabor, Mântuitorul, în prezența lui Petre, Iacob și Ioan își

⁶ Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeirea omului*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 78.

⁷ *Ibid.*, p. 79.

descoperă slava sa „cea vesnică,.. Acum „Fiul cel Iubit,, de la Botez a luat trup de lumină văzut nu numai prin simturile omenesti, ci si prin ochii duhului. Ceilalti ucenici aflati undeva mai jos, nu au văzut lumina taborică, duhurile lor nefiind deschise de Dumnezeu spre a vedea.

Pe Tabor, hainele Domnului străluceau ca zăpada, Era lumina harului divin, care luminează sufletul dinăuntru.”⁸

La Învierea Domnului, Lumina Vietii biruie moartea. Chemarea „Veniti de luati lumină” străbate istoria. Din Lumina Învierii se împărtășesc sfintii. Lumina lui Hristos făcu din fata arhidiaconului ^atefan o fată strălucitoare de înger, a făcut din trupurile crestinilor măcelărite în arenele romane surse de lumina a credinței si a sufletelor păgâne.

În Orientul Apropiat avem de-a face cu dualismul zoroastrian: bine-rău, lumină-intuneric, însusit de gnosticism si de sectele eseniene de la Qumran. Venirea lui Iisus Hristos desființează conflictul dramatic dintre lumină si întuneric. De acum „lumina luminează în întuneric si întunericul nu a cuprins-o,, (Ioan 1, 5).

După înălțarea Domnului la cer, nu numai Domnul si sfintii Săi sunt lumina, ci prin Iisus Hristos si Sfânta Taină a Botezului, fiecare om este merit a fi lumină. Chiar dacă sunt mai rare cazurile, si în lumea contemporană avem cazuri în care lumina divină este prezentă în viata unor contemporani, care prin voia Domnului, au fost făcuti cunoscuti oamenilor. Asa este cazul relatat în Jurnalul despre Sfântul Serafim de Sarov († 1883).

Sfântul Serafim vorbea lui Motovilov despre Sfântul Duh. La un moment dat fata sfântului strălucea ca soarele, iar ochii ca fulgerul, încât Motovilov nu-l mai putea privi. Sfântul îi spune că si el strălucește asa. Starea sufletească era de pace, liniste, de desfătare extraordinară, de bucurie, dar si de căldură, desi afară era ger si ninge. Simteam o mireasmă deosebită: „Era mireasma Duhului Sfânt. Era răsplata Duhului Sfânt pentru o adevărată credință în Dumnezeu si Unul Născut Fiul Său.”⁹ O altă relatare, mai aproape de timpurile noastre, este cea a cuviosului Iosif Sihastrul (1898 – 1959) care în timpul rugăciunii, toate i-

⁸ Pr. D. Stăniloae, *Viata Sfântului Grigorie Palama*, Bucuresti, 1993, p. 204.

⁹ După Arh. Lazarus Moote, *Sf. Serafim de Sarov*, Bucuresti, 2003, p. 158-164.

au devenit mai luminoase, a văzut totul, în clar, oameni și locuri, apropiați sau mai de departe. „Era o lumină extraordinară, albă, imaterială și nu (numai) în afară, precum cea firească pe care o văd cei ce au ochi să vadă cele din afară. Lumina aceea se afla înlăuntrul omului, o simte ca pe propria respirație, îl usurează de greutatea corporală și îi transformă astfel încât nu mai știe dacă are trup și greutate sau margini.”¹⁰

Lumina dumnezeiască este prezentă și în arta ortodoxă – mai ales în icoane. Realitatea mai presus de fire a dumnezeirii este redată mai ales prin nimbul care înconjoară figurile sfințelor icoane. „Dacă în păgânism zeul soare era purtătorul principal al nimbului, în creștinism, „Soarele dreptății”. Fiul lui Dumnezeu dă adevăratul sens al acestui simbol artistic; el trimite la lumina harului divin, energie necreată și luminoasă căruia I s-au făcut părtași și sfinții încă din lumea aceasta... Conturul circular (nimbul) din jurul corpului sfinților aplicat pe fondul auriu, dar și pe orice alt fundal, desemnează caracterul personal al harului prezent în persoana reprezentată, faptul că ei se fac părtași împărțirii ceresti.”¹¹

Fată de lumea păgână, dominate de religii create de om și posedate de elementele răului demonic, creștinismul – religie a iubirii divino-umane – dă un alt sens vieții „Ea dă mărturie despre sensurile ultime ale vieții și trăirii creștine, despre unitatea dintre divin și uman la care lumea are acces prin persoana lui Iisus Hristos.”¹²

¹⁰ B. Sortea, *Opere alese*, p. 116,

¹¹ *Ibidem*, p. 118-119.

¹² *Ibidem*, p. 119.

Constantin Rus

Primacy and Unity in the First Millennium – Some canonical remarks

1. Primacy and unity in Orthodox ecclesiology

The question of universal primacy is a central ecclesiological issue of our time. According to Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon: „The issue of primacy is perhaps the most important ecumenical problem”¹. A recent agreed statement of the World Councils of Churches shows that, while some degree of ecumenical consensus exists on the issue, much work remains to be done:

„Whenever people, local communities or regional churches come together to take counsel and make important decisions, there is need for someone to summon and preside over the gathering for the sake of good order and to help the process of promoting, discerning and articulating consensus. Synods and councils of all times and in all churches demonstrate this clearly. The one who presides is always to be at the service of those among whom he presides of the edification of the Church of God, in love and truth. It is the duty of the president to respect the integrity of local churches, to give voice to the voiceless and to uphold unity in diversity”².

¹ John Zizioulas, *Primacy in the Church*, in „Eastern Churches Journal”, 5, 2 (Summer 1998), p. 116.

² Commission on Faith and Order, *Faith and Order Paper No. 181: The Nature and Purpose of the Church: A stage on the way to a common statement*, (Geneva: WCC/Faith and Order, 1998) p. 54, parag. 109.

2. Primacy in Orthodox-Roman Catholic Dialogue

A joint commission of Orthodox and Catholic theologians recognized the prerogative, within the context of conciliarity, of „the bishop of Rome as protos among the patriarchs”. The Joint Commission for Theological Dialogue reached the agreement in a meeting in Ravenna, Italy in October 2007. This is not the same as saying, as some press reports of the document have suggested, that „the Pope has primacy over all bishops, though disagreements about the extent of his authority still continue”. The commission went on to state that: „It remains for the question of the role of the bishop of Rome in the communion of all the Churches to be studied in greater depth. What is the specific function of the bishops of the „first see” in the ecclesiology of koinonia and in view of what we have said on conciliarity and authority in the present text? How should the teaching of the first and second Vatican councils on the universal primacy be understood and lived in the light of the ecclesial practice of the first millennium?³ What is interesting here however is the apparent readiness of the Roman Catholic participants to consider the possibility of interpreting the decisions of the two Vatican councils (including presumably the statements of Vatican I on papal primacy) in the light of ecclesial practice of the first millennium.

Papal primacy is often recognized as the greatest single issue dividing the Eastern and Western churches. Fr. John Meyendorff wrote that: „The whole ecclesiological debate between East and West is thus reducible to the issue of whether the faith depends on Peter, or Peter on the faith”⁴. Pope Paul VI said that „the pope... is undoubtedly the most serious obstacle on the path of ecumenism”⁵.

Primacy is an especially pertinent issue in Orthodox-Roman Catholic dialogue. This is not only the case because discussions of primacy naturally begin with the Roman Catholic concept as a point of departure, but also because of some important recent developments. In the 1995 encyclical *Ut Unum Sint*, Pope John Paul II wrote:

³ *Ibid.*, parag. 43.

⁴ John Meyendorff, *Byzantine Theology*, (New York: Fordham University Press, 1979), p. 98.

⁵ John P. Galvin, *Comments on Metropolitan John's Primacy in the Church*, in „Eastern Churches Journal” 5, 2 (Summer 1998), p. 21.

„Whatever relates to the unity of all Christian communities clearly forms part of the concerns of the primacy... I am convinced that I have a particular responsibility in this regard, above all in acknowledging the ecumenical aspirations of the majority of the Christian Communities and in heeding the request made of me to find a way of exercising the primacy which, while in no way renouncing what is essential to its mission, is nonetheless open to a new situation” (parag. 95).

However skeptical one may be about the actual application of the Pope’s words, nevertheless such openness to dialogue is unprecedented. Many Orthodox theologians have felt a need to respond thoughtfully, for, as Fr. John Meyendorff writes: „The issue placed by the papacy before the consciousness of all Christians is that of a world Christian witness”⁶.

2. 1. Primacy and communion ecclesiology

In order to provide some context, it is worth noting that an important concept underlying much of the ecumenical discussion on the subject of primacy is „communion ecclesiology”. Popular in ecumenical circles, it has been enthusiastically accepted by Catholics and Orthodox, who are also responsible for laying some of its basic foundations. Zizioulas, for example, in his book *Being as communion* draws on the Eastern Church Fathers to define Christian life within the framework of „communion”.

The Orthodox-Roman Catholic Bilateral Consultation in the U.S.A issued „An Agreed Statement on the Church” in 1974 which describes the basic premise of „communion ecclesiology”: „The Church is the communion of believers living in Jesus Christ and the Spirit with the Father. It has its origin and prototype in the Trinity in which there is both distinction of persons and unity based on love, not subordination”⁷. This is further illustrated in a document published in 1982 by the Joint International Commission entitled „The Mystery of the Church and of the Eucharist in light of the Mystery of the Holy Trinity”⁸.

⁶ John Meyendorff, *The Ecumenical Patriarchate: Yesterday and Today*, in „The Byzantine Legacy of the Orthodox Church, (Crestwood, New York: Saint Vladimir’s Seminary Press, 1982), p. 254.

⁷ In John Borelli and John H. Erickson, *The Quest for unity > Orthodox and Catholics in Dialogue*, (Crestwood, New York: Saint Vladimir’s Seminary Press and Washington, D.C.: U.S. Catholic Conference, 1996), p. 84-85.

⁸ Also in Borelli and Erickson, *op. cit.*, p. 53-64.

The influence of this kind of ecclesiological outlook is fundamental to many modern discussions of primacy. For example, John Zizioulas writes:

„For such a primacy to be accepted and applied an ecclesiology of communion rooted deeply in a theology, and even an ontology of communion, would be necessary. I believe that the second Vatican Council has made an historic advance in this direction, and we can proceed in the deepening of such a theology of communion and apply it to all matters still dividing us, including that of the Roman primacy”⁹.

2.2. Many feel a need for Primacy.

When John Paul II proposed the question, „Do not many of those involved in ecumenism today feel a need for such a ministry?”¹⁰ in 1995, many Orthodox answered strongly in the affirmative. The question of primacy is not only an important topic, but a need to examine the issue is keenly felt within Orthodoxy. Fr. Meyendorff states:

„A united witness of the universal episcopate of the Church is not simply a pragmatic necessity, but a sign that the Holy Spirit did not abandon the Church ... the unity and coherence of [the Church’s] witness, the service to the world which it implies, the common action which it requires, can be assured only if the episcopate remains one. The function of the „first bishop” is to serve that unity on the world scale, just as the function of a regional primate is to be the agent of unity on a regional scale”¹¹.

The need for a united witness of the Church is a primary consideration. Many have called for renewed thinking about the very concept of primacy itself.

3. An Orthodox vision of Primacy

In what ways does the Orthodox understanding of primacy differ from the Roman Catholic view? The Orthodox perspective is rooted in principles drawn from the early canonical tradition. It is worth mentioning that even within Orthodoxy the question deals first and foremost,

⁹ John Zizioulas, *Primacy*, p. 124.

¹⁰ Pope John Paul II, *Ut Unum Sint*, *Origins* 25:4 (8 June 1995), parag. 97.

¹¹ John Meyendorff, *The Ecumenical Patriarchate*, p. 245.

because of historical considerations, with the legitimate primacy exercised by Rome before the schism.

3. 1. The theological necessity of primacy

Orthodoxy has never accepted Rome's self-supported claims of universal jurisdiction, but has always rebuffed them. A closer examination, however, reveals the many subtleties of the issue. As Thomas Fitzgerald wrote, „Orthodox theologians have not rejected the concept of primacy, but only its development by the Church of Rome”¹².

An understanding of corporate personality is important for any study of primacy. John Zizioulas writes: „The idea of the incorporation of the ‘many’ into the ‘one’, or of the ‘one’ as a representative of the ‘many’ goes back to a time earlier than Paul”¹³. More directly, he says, „Bishops are not to be understood as individuals, but as heads of communities”¹⁴. This would necessitate a single representative showing forth the unity of the episcopate. There is another important point here: that primacy belongs to a see, not to an individual. As John Zizioulas states: „In an ecclesiology of communion, we have not a communion of individuals, but of churches”¹⁵.

The Orthodox understanding of primacy is rooted in the need for taxis. John Meyendorff explains:

„It is a fact, however, that there has never been a time when the Church did not recognize a certain „order” among first apostles, then the bishops, and that, in this order, one apostle, St. Peter, and later, one bishop, heading a particular church, occupied the place of a „primate”¹⁶.

¹² Thomas Fitzgerald, *Orthodox Theology and Ecumenical Witness*, in „St. Vladimir's Theological Quarterly”, 42:34, 1998, p. 353. See also: Nicholas Ferencz, *Bishop and Eucharist as criteria for ecumenical dialogue*, in „St. Vladimir's Theological Quarterly”, 51:1, 2007, p. 5-22; Calinic (Kevin M.) Berger, *Does the Eucharist make the Church? An Ecclesiological comparison of Staniloae and Zizioulas*, in „St. Vladimir's Theological Quarterly”, 51:1, 2007, p. 23-70.

¹³ John Zizioulas, *Being as Communion*, (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), p. 145.

¹⁴ John Zizioulas, quoted in Michael Fahey, S.J., *Eastern Synodal Traditions: Pertinence for Western Theological Studies*, (Washington, D.C.: n, p., 1989), p. 225.

¹⁵ John Zizioulas, *Primacy*, p. 124.

¹⁶ John Meyendorff, *The Ecumenical Patriarchate*, p. 244.

John Zizioulas says that the question of Roman primacy must be approached theologically rather than historically; if primacy was only contingent on historical developments, then it could not be viewed as a necessity for the Church¹⁷. His question is, does Roman Primacy belong to the *esse* of the Church or is it only for her *bene esse*?

3.2. Hierarchy and conciliarity

Fr. Schmemmann wrote: „hierarchy is the very form of conciliarity¹⁸. He sees this mirroring the divine life of the Trinity. Hierarchy and conciliarity should not be opposed, but go together: „the hierarchical principle belongs to the very essence of the council...”¹⁹, and Orthodox Church government must be rooted in a „conciliar ontology”²⁰. John Zizioulas maintains that „The synodal system is a ‘*sine qua non conditio*’ for the catholicity of the Church”²¹.

Schmemmann explains this well:

„Hierarchy is, above everything else, the mutual recognition of persons in their unique, personal qualifications, of their unique place and function in relation to other persons, of their objective and unique vocation within conciliar life. The principle of hierarchy implies the idea of obedience but not that of subordination...”²².

He concludes:

„To oppose these two principles is to deviate from the Orthodox understanding of both hierarchy and council”²³.

3.3. Multiple levels of Primacy

This synodal structure is essential for the whole Church, going much deeper than the universal level. „At the local, regional, and global levels of the Church’s life, primatial leadership exists to build up the unity of the Church and the communion of sister Churches”²⁴. Our main concern

¹⁷ John Zizioulas, *Primacy*, p. 17.

¹⁸ Alexander Schmemmann, *Towards a theology of Councils*, in „Church, World Mission”, (Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1979), p. 177.

¹⁹ *Ibid.*, p. 165.

²⁰ *Ibid.*, p. 164.

²¹ John Zizioulas, *Primacy*, p. 120.

²² Alexander Schmemmann, *Towards a Theology of Councils*, p. 165.

²³ *Ibid.*

²⁴ Thomas Fitzgerald, *Orthodox Theology*, p. 353-354.

here will be with universal, rather than regional primacy, or primacy as exercised within an autocephalous church. The system of Patriarchates comes closer, but is still not quite what we are looking at. John Zizioulas demonstrates that this system, no matter how venerable and ancient, was never theological in a strict sense²⁵.

3.4. The fundamental identity of the episcopate

Professor John Erickson points out that the Orthodox understand all bishops, not just the bishop of Rome, to be the successors of Peter, and mentions that Patriarch Bartholomew has recently reiterated his explicit rejection of the Catholic interpretation of the „keys of Peter”²⁶. In Orthodox ecclesiology, all bishops possess a fundamental equality, even if, because of practical reasons, some are given a higher position than others. This is an example of where Orthodox ecclesiology differs from Roman Catholic teaching in an important way. The bishop does not exist in isolation, of course. His primary function – his defining function – is to preside over the eucharistic assembly. In this celebration is the expression of the catholicity of the church. Given the actual existence of a local church – i.e., that there is an assembly of faithful (laity and various ministers/clerics), the bishop and the eucharist are both necessary and sufficient criteria for determining the fullness of that local church. By necessary, I mean that without either present there is no local church, only an assembly that may or may not be part of a local church. By sufficient, I mean that no other criteria exist as a requirement for recognizing the catholicity of a local church, and therefore its possession of „highest authority”.

An analogy drawn from mathematics may help clarify this statement. Three non-linear points are the sufficient and necessary criteria to determine any unique circle. Draw three points on a piece of paper, and you will be able to draw one and only one circle that will connect all three points. Those three points are necessary: if you draw only one or two points, you will be able to draw an infinite number of different circles that will go through those points. They are sufficient; no more than three are necessary to ensure that the circle is unique. However, the three points

²⁵ John Zizioulas, *Primacy*, p. 122.

²⁶ John H. Erickson, *First among Equals: Papal Primacy in an Orthodox Perspective*, in „Ecumenical Trends”, 2:2 (Feb. 1998), p. 1.

are not themselves the circle. The circle consists of the entire line that is drawn through these points. Until that is done, the three points may also define a triangle, an arc or perhaps just three isolated points.

In the same way, the bishop and the eucharist cannot be viewed as somehow presenting the whole church in and of themselves. It is because they are present within an entire web that we know as church that can define the fullness of the church. Bishop and eucharist are each a nexus, or a focal point, of the web, and so define the web, but they are not themselves the web. Without them the web falls apart, for it has nothing to anchor it; without the web, bishop and eucharist are merely isolated points. This intimate inter-relationship between the community, its leader and its communal celebration of the eucharist cannot be over-emphasized. The bishop is a focal point of the church and criterion of the fullness insofar as he recapitulates in his person the community of the faithful; one who functions or lives in isolation from the community recapitulates nothing, leads nothing, focuses nothing. The consistent tradition of the church that a bishop must be named to a diocese and cannot be unattached, that is, a "vagrant", is testimony to this insight.

The bishop is defined as one who presides over the eucharist; without eucharist, the existence of the role of bishop has no point. Conversely, the eucharist can only be made present in and through the Eucharistic assembly; this assembly *requires* the presence (or at least, the authoritative assent) of the bishop for its effective celebration of eucharist. If one of these two nexus points does not exist, therefore, in a specific place or time, the other one cannot either, and the fullness of church does not exist. If we are to take the understanding of catholicity as espoused by Eucharistic ecclesiology seriously, then we should be willing to apply these criteria to any community in order to determine whether or not in fact that community is catholic and is therefore church²⁷.

3.5. Primacy of honor not without authority

Metropolitan Zizioulas says that the phrase „primacy of honor” often used by Orthodox may be misleading, because the exercise of pri-

²⁷ Nicholas Ferencz, *art. cit.*, in "St. Vladimir's Theological Quarterly", 51, nr. 1, 2007, p. 6-7.

macy necessarily involves actual duties and responsibilities²⁸. The primacy exercised by the Patriarch of Constantinople, for example, has included such things as the right to convoke councils in cooperation with the other Patriarchs, and an emergency right of intervention when help is requested by another Patriarchate²⁹.

„In response to the present Roman Catholic understanding of the Petrine Office, Orthodox theologians have not rejected the concept of primacy but only its development by the Church of Rome. Among the Orthodox, there has been an attempt to recognize the various expressions of primatial leadership in the life of the Church, and to place primacy within the framework of conciliarity”³⁰.

Professor Erickson points out that for the Orthodox, Roman primacy has been understood as a pragmatic, rather than theological, issue, growing out of a principle of accommodation³¹. Honor and primacy must be linked to ministry and service, and the Pope must function as head of his see, as one who is among, rather than over, the other bishops. Again, primacy involves more than simply „honor”, but is linked to a universal pastoral concern, a „presidency in love”. This means leadership, not juridical authority³². These are set forth by thirty-fourth Apostolic canon³³ and they nevertheless contain principles applicable to universal primacy as well. Zonaras observes>

„Just as the bodies, if the head does not maintain its activity in good health, function faultily or are completely useless, so also the body of the Church, if its preeminent member, who occupies the position of head, is not maintained in his proper honor, functions in a disorderly and faulty manner”³⁴.

²⁸ John Zizioulas, *Primacy*, p. 17-18.

²⁹ *Ibid.*, p. 16.

³⁰ Thomas Fitzgerald, *Orthodox Theology*, p. 353.

³¹ John Erickson, *First among equals*, p. 5.

³² *Ibid.*

³³ P. Rodopoulos, *Ecclesiological review of the thirty-fourth apostolic canon*, in „Kanon”, IV: 1(1980), p. 92.

³⁴ G. Ralli and M. Potli, *Shntagma tîn qeiwn kai ferîn kanÒnwn*, vol. II, Athenes, 1852, p. 45 (hereafter: Ralles-Potles).

Zonaras also mentions the prime importance of harmony among all, bound together by the bond of love³⁵.

From the time of the First Ecumenical Council on, Byzantine canon law had always assigned primacy of honor to Rome, for example Nicea canon 6. It says, in part:

„Let the ancient customs be maintained in Egypt, in Libya, and in the Pentapolis so that the bishop of Alexandria has authority over all these territories, since for the bishop of Rome there is a similar practice and the same thing concerning Antioch; and in other provinces, let the prerogatives of the churches (of the capitals) be safeguarded”³⁶.

Even when the capital of the Empire was moved to Constantinople, the „new Rome”, the priority of the old Rome was safeguarded. The third canon of the second ecumenical council states:

„As for the bishop of Constantinople, let him have the prerogatives of honor after the bishop of Rome, seeing that this city is the new Rome”³⁷.

Even when Anna Comnena, daughter of Emperor Alexis I, tried to interpret „after” in a purely chronological sense, she was corrected by both Zonaras and Balsamon, who maintained that „after” certainly shows hierarchical order³⁸. Meyendorff summarizes the „privileges” spoken in Constantinople 3:

„... this ministry was always understood in moral terms, rather than in terms of formal power, or rights. The actual exercise of this power depended upon political circumstances, as well as the orthodoxy, the wis-

³⁵ *Ibid.*, p. 46.

³⁶ Archbishop Peter L’Huillier, *The Church of the ancient councils*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York, 2000, p. 45.

³⁷ *Ibidem*, p. 119. See also his comments on the whether there was any negative response concerning this in the West.

³⁸ John Meyendorff, *The Council of 381 and the Primacy of Constantinople*, in „Catholicity and the Church”, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York, 1983, p. 132-133. Also see: Archbishop Peter L’Huillier, *op. cit.*, p. 273. Zonaras (Ralles-Potles, *op. cit.*, vol. II, p. 282) refers us for more details to his commentary on canon 3 of the Constantinople (*Ibid.*, vol. II, p. 173-174). Aristenus adopted the chronological explanation of the preposition „after” in his interpretation of the resolution of the second ecumenical council (*Ibid.*, vol. II, p. 176). He is the one therefore that Zonaras has especially in mind even though in his normal manner, he does not name him.

dom and the prestige of the „first bishop” himself ... it is only when the „Old Rome” decisively and consistently pretended to transform its moral „privilege” into actual jurisdictional and doctrinal power that the Orthodox East refused to allow it”³⁹.

Chalcedon canon 28 is also notable. It says, in part:

„... The Father in fact have correctly attributed the prerogatives [which belongs] to the see of the most ancient Rome because it was the imperial city. And thus moved by the same reasoning, the 150 bishops beloved of God have accorded equal prerogatives to the very holy see of New Rome, justly considering that the city is honored by the imperial power and the senate and enjoying [within the civil order] the prerogatives equal to those of Old Rome, the most ancient imperial city, ought to be as elevated as Old Rome in the affairs of the Church, being in the second place after it...”⁴⁰.

In his commentary on this canon, Archbishop Peter L’Huillier states:

„The Fathers of the council declared that they had sanctioned by a synodal vote the custom that had existed for a long time about the role of the see of Constanstsinople in the promotion of the mitropolitans. They added that they had, on the other hand, confirmed the canon of the 150 fathers on the prerogatives of the see of Constantinople”⁴¹.

4. The Orthodox position

What is the Orthodox view on the Bishop of Rome’s primacy, especially as reinterpreted by Roman Catholicism in its dialogue with other Western Christian Churches? One may rejoice that Western Christians have begun to recover his importance for the unity of Western Christendom, but from an Orthodox perspective it is imperative to study the primacy of Rome in the context of the primacies of the patriarchs of the East and their role in the universal Church⁴².

³⁹ John Meyendorff, *Council of 381...*, p. 138.

⁴⁰ Archbishop Peter L’Huillier, *op. cit.*, p. 267-268.

⁴¹ *Ibid.*, p. 274.

⁴² Vlassios Pheidias, *Proupotheseis diamorphoseos tou Thesmou tis Pentarchias*, Athens, 1969.

It would be impossible for us to reach any convergence on the significance of the bishop of Rome if our consultation were to begin with a comparison of classic Roman Catholic and Orthodox views of the papacy. Our common reflection on this issue must be situated in the common ecclesiology of communion that our respective churches have begun to share, especially after Vatican II⁴³. In 1974 our consultation states: „The Church is the communion of believers living in Jesus Christ with the Father. It has its origins and prototype in the Trinity in which there is both distinction of persons and unity based on love, not subordination”⁴⁴. It also affirmed that the Eucharistic celebration „both proclaims the most profound realization of the Church and realizes what it proclaims in the measure that the community opens itself to the Spirit”⁴⁵. This kind of ecclesiology leads to an affirmation of the full catholicity of the local church – provided it lives by the Spirit of God which makes it the living body of Christ in communion of love with other local churches that share the same faith and life pattern. Within the unity of the local churches, „a real hierarchy of churches was recognized in response to the demands of the mission of the Church”⁴⁶ without, however, the fundamental equality of all churches being destroyed. How should we understand the churches

⁴³ For the evaluation of Vatican II’s conciliar texts which favour an ecclesiology of communion see: E. Lanne, *The Local Church: Its Catholicity and Apostolicity*, in „One in Christ”, vol. 6, 1970, p. 288-312; H. de Lubac, *Les Eglises particulières dans l’Eglise universelle*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 29-56; S.J. Killian, *The Meaning and Nature of the Local Church*, in „CTSA Proceedings”, vol. 35, p. 244-255; H. Legrand, *The Reevaluation of Local Churches: Some Theological Implications*, in „The Unifying Role of the Bishop”, Concilium 71, Edward Schillebeeckx, ed., New York, Herder & Herder, 1972, p. 53-54; J. Komonchak calls this kind of ecclesiology a Copernican revolution in ecclesiology and he states: „The Church is not universal in the same sense of a transnational corporation which from a central office establishes branches in major cities around the world. The universal, catholic Church arises, if you will, from below, because in every local church the full reality of what is called ‘the Church’ is realized: the communion of believers in the holy things won for us by Christ. The Church universal comes to be out of the mutual reception and communion of the local church” (J. Komonckak, *Ministry and the Local Church*, in „CTSA Proceedings”, vol. 36, 1981, p. 58-59).

⁴⁴ Edward J. Kilmartin, *Toward Reunion: The Roman Catholic and the Orthodox Churches*, New York, Ramsey, NJ, Paulist Press, 1979, p. 77.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁶ *Ibid.*

as having a hierarchy if they are fundamentally and irreversibly equal to each other as a result of God's full presence in them? What is the qualitative theological difference between a local church which exercises primacy and another local one which this primacy is exercised? If a local church is fully catholic, how is it enriched by its relation with a primatial church? In 1974, the Roman Catholic members of this consultation vindicated the primacy of the bishop of Rome (as defined by Vatican I) with no reference to the advances of the Second Vatican Council through which a more communitarian image of the papacy could be advanced⁴⁷. Although the institution of primacy (regional or universal) from an Orthodox perspective is taken for granted by the very fact of its existence. I will agree with Father Alexander Schmemmann, who noted that we badly need the clarification of the nature and function of all primacies, and especially the very concept of primacy⁴⁸. It is imperative that Orthodox ecumenical witness develop an ecclesiological sound interpretation of primacy.

If primacy is defined as a form of power, then we encounter the question of whether in the Orthodox church there is a power superior to that of a bishop, i.e., a power *over* the bishop, and hence the church of which he is head. Theologically and ecclesiologically the answer must be an unconditional no: there is no power *over* the bishop and his church. In the canonical and historical life of the Church, however, such supreme power not only exists but is conceived as the foundation of the Church; it is the basis of its canonical system. According to Father Schmemmann, this reflects the alienation of canonical tradition from ecclesiology and its reduction to canon law in the context of which the life of the Church came to be expressed in juridical terms⁴⁹.

Our theological statement on the nature of the Church (1974) and the Munich statement of the international Orthodox-Roman Catholic dialogue have indirectly rejected the idea of a universal ecclesiology in which the Church is the *sum* of all local churches, which all together constitute

⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁸ Alexander Schmemmann, *The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology*, in „The Primacy of Peter in the Orthodox Church”, London, Faith Press, 1963, p. 31.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 34.

the body of Christ. This kind of ecclesiology means that local church is only a part, a member of the universal Church that participates in the Church only through belonging to the whole⁵⁰. Thus, if the Church is a universal organism, it must have as its head a universal bishop as the focus of its unity and as the organ of supreme power. Consequently, the model of ecclesiology makes imperative the necessity of universal primacy as divinely instituted for the essential being of the Church. This is the kind of ecclesiology which, together with other historical causes, gave birth to the image of papacy defined by Vatican I in 1870.

Eucharistic ecclesiology affirms the catholicity of the local church, and allows no room for the categories of „parts” or „whole”. It is the very essence of this ecclesiology that the universal Church subsists *in toto* in the local church⁵¹. This kind of ecclesiology excludes the idea of primacy, understood as power over the local church and its bishop. The local Churches, however, are not self-sufficient monads but are united with each other, not in terms of „parts” and „whole”, but with regard to their identity of order, faith and gifts of the Holy Spirit which make each one and all of them together the one, holy, catholic and apostolic Church. Trinitarian ecclesiology also develops the insight that there is one Church just as there is one nature in God; the best to express the oneness of the Church, however, is the communion of the local churches. It is very important, on the other hand, to emphasize that the multiplicity of the Church should not be subjected to its oneness; in Eucharistic and Trinitarian ecclesiology, communion and oneness coincide and, therefore, the multiplicity of the Church is constitutive of its oneness. In the life of the local church this means that the „one”, the bishop, cannot exist without the

⁵⁰ This was done through the affirmation of the catholicity of the local Church. For a Roman Catholic refutation of the universalistic ecclesiology see J. Komonckak, *The Church Universal as the Communion of Churches*, in „Where does the church stand?”, Concilium, 146, G. Alberigo and G. Gutierrez eds., New York, Seabury, 1981, p. 30-35.

⁵¹ Nicolas Afanassieff, *The Church which Presides in Love*, in „The primacy of Peter”, p. 57-111; John Zizioulas, *The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church*, in „The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue”, J. Meyendorff and J. McLellan, eds., New Brunswick, NJ, Agora Books, 1973, p. 107-131; Idem, *The Local Church in a Eucharistic Perspective: An Orthodox Contribution*, in „In each Place: Towards a Fellowship of Local Churches Truly United”, Geneva, WCC, 1977, p. 50-61.

„many”, the community, and the „many” cannot exist without one. This implies that all *pyramidal* notions disappear in ecclesiology: the „one” and the „many” coexist as two aspects of the same being. This is no ministry, which does not need the other ministries. On the universal level this means that the Church manifests its oneness through a ministry which comprises *simultaneously* a *primus* and the synod of which he is a *primus*. From this perspective, it is thus possible to accept the universal primacy of a bishop, which cannot, however, be conceived apart from the synod or over it⁵².

The communion of local churches, ontologically identical in faith, order and charisms of the Holy Spirit, bear witness to their unity when they gather themselves together through their bishops, in synods.

The synod is not „power” in the juridical sense of the word, for there can exist no power over the Church, the Body of Christ. The synod is, rather, a *witness* to the identity of all churches as the Church of God in faith, life and „agape”. If in his own church the bishop is priest, teacher and pastor, the divinely appointed witness and keeper of the Catholic faith, it is through the agreement of all bishops, as revealed in the synod that all churches both manifest and maintain the ontological unity of tradition⁵³.

As a result of church life and mission in the context of history, moreover, in the times of discord the synod becomes the *common* voice, the common testimony of the ontological unity of several (or all) churches. For Orthodoxy the truth that a synod affirms thus makes the synod an authority in the life of the Church; the basis of its primacy is derived from this as binding for the historical life of God’s Church. The primacy of the synod cannot, however, be conceived as power over the local church but rather as a charismatic instrument through which the churches of God witness and express their ontological unity in the truth of the gospel. The

⁵² John Zizioulas, *Christology, Pneumatology and Ecclesial Institutions*, in „Being as Communion. Studies in Personhood and the Church”, Crestwood, New York, St. Vladimir’s Seminary Press, 1985.

⁵³ Alexander Schmemmann, *The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology*, p. 44; John Zizioulas, *The Development of Conciliar Structures to the time of the First Ecumenical Council*, in „World Council Studies”, no. 5, 1968, p. 34-51.

primacy of the synod, through which the local churches witness and express their unity in the salvific truths of Christ, does not exclude the primacy of the first bishop or the metropolitan. In the regional synods, in which all the bishops of the area must participate, the primacy of the first bishop must be acknowledged and respected as the famous 34 Apostolic canon states:

„The bishops of every nation must acknowledge him who is first among them and account him as their head, and do nothing of consequence without his consent... but neither let him (who is the first) do anything without the consent of all; for so there will be unanimity...”

From this canon, it is thus evident that the regional primacy can be conceived not as power or jurisdiction but only as an expression of the unity and unanimity of all the bishops, and consequently of all the churches, of an area.

We must understand the universal primacy of the Roman Church similarly. Based on Christian Tradition, it is possible to affirm the validity of the Church of Rome's claims of universal primacy. Orthodox theology, however, objects to the identification of this primacy as „supreme power” transforming Rome into the *principium radix et origio* of the unity of the Church and of the Church itself⁵⁴. The Church from the first days of its existence undeniably possessed an ecumenical center of unity and agreement. In the apostolic and Judaeo-Christian period this center was first the church of Jerusalem and later the Church of Rome – „presiding in agape” according to St. Ignatius of Antioch⁵⁵. For the Orthodox, the essence and the purpose of this primacy is to express and preserve the unity of the Church in faith and life; to express and preserve the unanimity of all churches; to keep them from isolating themselves into ecclesiastical provincialism, losing the catholicity, separating themselves from the unity of life. It means ultimately to assume the care, the *sollicitudo* of the churches so that each one of them can abide in that fullness which is

⁵⁴ A. Schmemmann, *The Idea of Primacy*, p. 48; Kallistos Ware, *Primacy, Collegiality and the People of God*, in „Orthodoxy: Life and Freedom: Essays in Honour of Archbishop Iakovos”, A. J. Philippou, ed., Oxford, Studion Publications, 1973, p. 120.

⁵⁵ E. Timiadis, *Tu es Petrus: An Orthodox Approach*, in „Byzantine and Patristic Review”, vol. 2, 1983, p. 12-16.

always the whole of Catholic tradition and not any one „part” of it. The idea of primacy thus excludes the idea of jurisdiction but implies that of an „order” of Church which does not subordinate one church to another, but which makes it possible for all churches to live *together* this life of all in each and of each in all⁵⁶.

In summary, Orthodoxy does not reject Roman primacy as such, but simply a particular way of understanding that primacy. Within a reintegrated Christendom the bishop of Rome will be considered *primus inter pares* serving the unity of God’s Church in love. He cannot be accepted as set up over the Church as a ruler whose *diakonia* is conceived through legalistic categories of power of jurisdiction. His authority must be understood, not according to standards of earthly authority and domination, but according to terms of loving ministry and humble service (Matt. 20, 25-27)⁵⁷. Before the schism, in times of ecclesiastical discord and theological controversies, appeals for peaceful resolutions and mediation were made to the pope from all parts of the Christian world. For instance, in the course of the iconoclast controversy, St. Theodore the Studite (759-829) urged the emperor to consult the pope: „If there is

⁵⁶ A. Schmemmann, *The Idea of Primacy*, p. 50. Roman Catholic theologians have digested the Orthodox position and beginning with J. Ratzinger, Karl Rahner and Heinrich Fries believe that there is one solution on this issue. Ratzinger, before his elevation to the present position, stated: „Rome must not require more of a primacy doctrine from the East than was formulated and experienced in the first millennium. In Phanar, on 25 July 1976, when Patriarch Athenagoras addressed the visiting pope as Peter’s successor, the first in honour among us, and the preside over charity, this great church leader was expressing the essential content of the declarations of the primacy of the first millennium. And Rome cannot ask for more. Unification could occur if the East abandons its attack on the Western development of the second millennium as being heretical, and accepts the Catholic church as legitimate and orthodox in the form which it experienced in its own development. Conversely, unification could occur if the West recognized the Eastern Church as orthodox and legitimate in the form in which it has maintained itself”, see J. Ratzinger, *Die okumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, in „Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie”, Munich, E.ewel, 1982, p. 209. This makes the pope a patriarch of the West and instantly limits his claim of universal jurisdictional primacy over the universal Church. Orthodox theologians must reflect whether this view can be accepted within the boundaries of legitimate diversity and uniqueness characteristic of the Western Church.

⁵⁷ John Zizioulas, *Being as Communion*, p. 223.

anything in the patriarch's reply about which you feel doubt or disbelief ... you may ask the chief elder in Rome for clarification, as has been the practice from the beginning according to inherited tradition"⁵⁸. From an Orthodox perspective, however, it is important to emphasize that these appeals to the bishop of Rome are not to be understood in juridical terms. The case was not closed when Rome had spoken, and the Byzantines felt free on occasion to reject a Roman ruling.

In a reintegrated Christendom, when the pope takes his place once more as *primus inter pares* within the Orthodox Catholic communion, the bishop of Rome will have the initiative to summon a synod of the whole Church. The bishop of Rome will, of course, preside over such a synod and his office may coordinate the life and the witness of the Orthodox Catholic church and in times of need be its spokesman. The role of acting as the voice of the Church is not, however, to be restricted to any hierarchical order within the Church, still less to a single see. In principle, any bishop, priest or layman be called by the Holy Spirit to proclaim the true faith.

⁵⁸ *Letters*, 2, 86, in Migne P. G., 99, 1332 A.

Dr. Ioan Tulcan

Învățătura dogmatică ortodoxă reflectată în revista „Teologia”

Abstract

Many of the major themes of the Orthodox theological doctrine are analyzed by the authors who signed articles in the Teologia magazine, in its ten years of appearance. All these contributions bring us a surplus of understanding of dogmas for today's mission of the Church.

The purpose of my presentation is to render the theological themes broached in this magazine: the contribution of Romanian orthodox dogmatic theology; the Holy Trinity; the problem of the creation and its signification; the man; the Person of Jesus Christ and His soteriological work; the Church - shape and place of Christ's presence in the world; the presence of the Holy Spirit through the Holy Mystery and the eschatology. On the other hand, these are a starting point to go deeply in the future to the profound and inexhaustible content of dogma which is forever alive and savior.

Orice publicatie bisericească sau teologică se străduieste să ofere cititorilor săi cât mai multe aspecte ale diferitelor domenii ale Teologiei sau ale vietii bisericesci în desfășurare, surprinzând ceea ce crede redactia respectivei reviste că este mai relevant si mai folositor cititorilor ei.

Revista „Teologia”, de-a lungul celor zece ani de apariție (1997-2007), s-a străduit să prezinte celor doritori să o cunoască unele teme importante din domeniul Dogmaticii, adică al acelei discipline care interpretează și face relevant conținutul viu și mântuitor al dogmelor, pentru toate generațiile de credincioși.

1. Teologia dogmatică, așa cum s-a dezvoltat ea în sânul Ortodoxiei românești, a fost surprinsă sintetic într-un studiu¹ ce a dorit să prezinte un tablou general al modului în care a evoluat această disciplină în cea de-a doua jumătate a veacului XX. Cunoșcând ceea ce s-a creat în acest domeniu, teologii activi în veacul acesta vor trebui să cunoască, să prelucreze și să adâncească mostenirea teologică a înaintașilor.²

Trebuie reținut curajul și tenacitatea cu care marii dogmatisti români au reușit să ofere „o cu totul altă viziune și accente asupra lumii, în flagrantă contradicție cu viziunea oficială a vremii. Aceasta, deoarece Dogmatica a înfățișat cu putere realitatea tainică a lui Dumnezeu, care transcende toate realitățile create, toate aspectele existentei, ca sursă de putere, de încurajare, de înnoire și de speranță tocmai într-o lume ce amenință pe om, să-l sufocă în ingineria ideologică”³.

Sunt scoși în evidență teologii reprezentativi ai acestei perioade: N. Chitescu (1904-1991), Dumitru Stăniloae (1903-1993), Isidor Todoran (1906-1985), Ion Bria (1926-2002), D. Popescu (n. 1929), D. Radu (n. 1926), I. Ică (n. 1932), cu lucrările lor cele mai reprezentative, care au însemnat un pas înainte în dezvoltarea învățăturii dogmatice a Bisericii.

Aspectele cele mai importante ale temelor abordate de acești teologi au deschis noi orizonturi în înțelegerea adevărurilor de credință ortodoxă, precum și impactul lor asupra lucrării mântuitoare a Bisericii.

Importanța teologilor dogmatisti români s-a arătat în faptul că ei au subliniat mereu că o autentică Teologie ortodoxă este aceea care rămâne

¹ Ioan Tulcan, *Teologia dogmatică ortodoxă română în cea de-a doua jumătate a secolului XX: reprezentanți de marcă, curente și perspective*, în „Teologia”, VI, 2002, nr. 3-4, p. 171-183.

² *Ibid.*, p. 172: „În condiții externe nu deosebit de favorabile, ba dimpotrivă, adesea vijelioase, Dogmatica românească a avut reprezentanți de mare valoare, care au adus substanțiale contribuții în acest domeniu, ce au constituit piloni de sprijin în lucrarea generală de slujire a Bisericii într-o perioadă ce se întinde pe o jumătate de secol.”

³ *Ibid.*

fidelă Traditiei apostolice, exprimată de Apostolii Domnului, interpretată, dezvoltată și articulată de marii Sfinti Părinti.

Studiul acesta de sinteză a arătat și o anumită preocupare pentru viitorul Dogmaticii, exigentele pe care e chemată să le îndeplinească în lumea de astăzi. Ca atare, ea „trebuie să întreprindă pentru viitor o analiză mai amplă a întregii creații teologice de până acum și să rețină ceea ce constituie metoda cea mai potrivită pentru viitor. Există premise ca această Teologie să continue marile sinteze teologice ce pot fi întâlnite în alte articulatii și până acum, evidențiind spiritul autentic al acestei Teologii: acela de a fi o Teologie vie, suplă, creatoare, inspirată de duhul Sfinților Părinti și cu impact crescând asupra Bisericii și asupra lumii frământate a acestui mileniu”.⁴

2. Aspecte generale ale învățaturii ortodoxe așa cum s-a reflectat aceasta în venerabila publicație a Episcopiei Aradului „Biserica și „coala”.⁵ S-a dorit a fi o radiografie a acestei publicații sub aspect doctrinar, urmărindu-se temele mai importante care au reținut atenția autorilor acestor articole cu conținut dogmatic. Printre temele dogmatice abordate se cuvin a fi reținute câteva dintre ele spre ilustrare.

Biserica însăși, ca asezământ divino-uman, are conștiința că reprezintă continuitatea în credință, iubire, nădejde și viață creștină până în vremea noastră. Un autor care se exprimă în legătură cu importanta Bisericii în lume afirmă: „Această Biserică a păstrat de atunci și până azi nealterată învățătura și practica apostolică cristalizată și aprofundată în sinoadele ecumenice și în scrierile Sfinților Părinti.”⁶

Existența lui Dumnezeu este foarte importantă din punct de vedere dogmatic, deoarece adevărul existenței lui Dumnezeu este însăși premisa religiei. Înțelegerea lui Dumnezeu ca Iubire veșnică, revelat în Treimea Persoanelor, este de o covârșitoare importanță pentru viața Bisericii și a lumii. „Unitatea ființei divine este cuprinsă în treimea persoanelor. Putem vorbi de unitate în trinitate și trinitate în unitate. Unitatea ființei ne revelează

⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁵ *Idem*, *Învățătura de credință a Bisericii reflectată în paginile revistei „Biserica și „coala”*, în „Teologia”, I, 1997, nr. 3-4, p. 12-25.

⁶ R. Popa, *Vitalitatea Ortodoxiei*, „Biserica și „coala”, LX, nr. 36, din 6 septembrie 1936, p. 1, apud *Ibid.*, p. 13.

perfectiunea divină, iar trinitatea persoanelor ne arată realitatea și posibilitatea raporturilor Sale cu lumea și a oamenilor cu El.⁷ Sunt prezentate și teme dogmatice, ca, de pildă: cunoașterea lui Dumnezeu, Revelația, Scriptura și Tradiția, crearea lumii, pronia divină, problema existenței răului în lume, Întruparea, Jertfa și Învierea Logosului întrupat, Sfintele Taine, Preacinstirea Maicii Domnului, cinstirea sfinților și a moastelor.

Modul de prezentare a adevărilor dogmatice în paginile publicației bisericești arădene este preponderent biblic și apologetic, autorii făcând eforturi deosebite pentru a evidenția temeinicia, autenticitatea, bogăția și frumusețea adevărilor vii și mântuitoare ale dogmelor ortodoxe.

3. Sfânta Treime - comuniunea vesnică a iubirii. Sfânta Treime, temeliea întregului tezaur de viață și mărturisire a Bisericii, a reținut atenția mai multor teologi care s-au exprimat în ultimii zece ani în această revistă⁸, arătând, pe temeiul Sfintei Scripturi, al Sfintei Tradiții, dar și al vieții concrete a Bisericii, ce înseamnă taina supremă a creștinismului - Treimea. De mare importanță în dezbaterile asupra Sfintei Treimi sunt mărturiile biblice care ne arată felul în care Dumnezeu s-a revelat în istoria mântuirii, ca Treime de Persoane. Dacă în Vechiul Testament adevărul despre Sfânta Treime este doar izolat exprimat, în Noul Testament el apare cu toată claritatea. Textele referitoare la Sfânta Treime pot fi împărțite în trei categorii, prin ele exprimându-se: Treimea Persoanelor în unitatea Ființei divine, existența a Trei Persoane reale și distincte între ele și unitatea în Treime sau unitatea celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi.⁹ Semnificațiile înțelegerii comuniunii trinitare în teologia ortodoxă și romano-catolică este

⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁸ Petre Semen, *Biblia ni-L descoperă pe Dumnezeu ca iubire*, „Teologia”, IV, 2000, nr. 3, p. 18-27; Ioan Tulcan, *Comuniunea trinitară în teologia ortodoxă și romano-catolică*, în „Teologia”, II, 1998, nr. 1-2, p. 11-18; *Idem*, *Aspecte teologice-dogmatice ale alterității și dialogului și reflectarea lor în plan trinitar și antropologic*, în „Teologia”, VII, 2003, nr. 3-4, p. 12-20; *tefan Buchiu, *Doctrina trinitară în gândirea Sf. Grigorie Palama*, în „Teologia”, V, 2001, nr. 2, p. 32-46; Cristinel Ioja, *Relația dintre Fiul și Duhul Sfânt în triadologia ortodoxă și romano-catolică*, în „Teologia”, VIII, 2004, nr. 3, p. 78-96; Nicolae Mosoiu, *Comuniune de iubire și iubire de comuniune*, în „Teologia”, X, 2006, nr. 3, p. 96-129.

⁹ Ioan Tulcan, *Comuniunea trinitară în teologia ortodoxă și romano-catolică*, p. 13.

de mare importanță atât pentru misiunea Bisericii, cât și pentru dialogul teologic dintre Ortodoxie și Romano - Catholicism.

În prezentarea învățăturii despre Sfânta Treime trebuie evidențiată legătura strânsă de viață și comuniune între Persoanele Sfintei Treimi, care nu este o legătură exterioară, ci una interioară.¹⁰

În Ortodoxie, natura divină este înțeleasă drept continut al Persoanelor trinitare, deschise una spre cealaltă prin puterea iubirii vesnice.

Cu toate că dogma Sfintei Treimi are aceeași importanță în Crestinismul apusean ca și în cel răsăritean, aspectele ei principale sunt concepute în mod diferit. Pentru a exprima unitatea Treimii, romano-catolicii pornesc de la ființa cea „una” a Dumnezeirii, în timp ce ortodocșii pornesc de la cele trei ipostaze. De aici provine personalismul teologiei ortodoxe, cu adânci rădăcini în personalismul biblic revelat.¹¹ În gândirea teologică apuseană, prioritate are ființa divină, în timp ce ipostasurile treimice au fost plasate în planul al doilea. Cel care ne înalță pe noi, oamenii, în comuniunea de viață și iubire a Sfintei Treimi este Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Învățătura specifică ce separă Ortodoxia de Romano - Catholicism cu privire la Sfânta Treime este *filioque*, adică purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și Fiul. Pentru teologia ortodoxă, „fără persoană nu există ‘ousia’, fără ‘ousia’ nu se poate vorbi de persoană”¹².

Din punct de vedere ortodox, Dumnezeu nu este experiat ca ființă, ci ca Persoană sau comuniune de Persoane: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, care

¹⁰ *Ibid.*, p. 17: „Avându-se în vedere că natura divină reprezintă continutul Ipostaselor divine, atunci Duhul Sfânt, ca iubire a Tatălui față de Fiul, nu mai poate trece dincolo de Fiul, ci rămâne în Fiul, ca să reverse peste El iubirea negrăită a Tatălui. Din cauză că după Fiul nu mai există o altă persoană peste care să se reverse iubirea Tatălui, Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl și se odihnește peste Fiul.”

¹¹ tefan Buchiu, *Doctrina trinitară în gândirea Sf. Grigorie Palama*, p. 33.

¹² Cristinel Ioja, *Relația dintre Fiul și Duhul Sfânt în triadologia ortodoxă și romano-catolică*, p. 85: „Spre deosebire de triadologia ortodoxă, cea romano-catolică arată că unicitatea lui Dumnezeu constă în substanța divină, întorcându-se astfel la ontologia greacă, în care Dumnezeu este mai întâi substanța, ființa. Și apoi în sens logic există vesnic ca Treime de Persoane. Din această perspectivă, principiul ontologic de Dumnezeu nu se află în Persoană, ci în substanță, adică în însăși ființa lui Dumnezeu, iar Persoanele devin un sistem de legături în ființa ‘una’, adică ceva care din punct de vedere logic este posterior ființei.”

trimite raze ale puterii Sale spre fiecare om si chiar spre întreaga creatie, prin lucrările Sale necreate, prin care Dumnezeu în Sfânta Treime a creat, proniază, mântuiește si desăvârșește lumea.

4. Învățătura creștină despre creație constituie adesea punctul de plecare în abordarea teologică a lumii, ce implică o anumită înțelegere a ei, ce presupune o responsabilitate specială a omului față de ea.¹³ Omul are o responsabilitate legată de lume, pentru că aceasta este un dar valoros pe care Dumnezeu - Tatăl, prin Cuvântul si puterea Duhului Sfânt, l-a făcut omului, din iubire față de el. La baza întregii creații se află lucrarea iubitoare a lui Dumnezeu.

Sfântul Vasile cel Mare este deosebit de elocvent în ceea ce privește participarea Sfintei Treimi la lucrarea de creație a lumii. „În creație, zice el, aveți în vedere cauza cea dintâi care este Tatăl; cauza lucrătoare (Fiul) si cauza care duce la desăvârșire care este Duhul; astfel, prin voința Tatălui sunt duhurile cerești, prin lucrarea Fiului ele ajung la existență, prin prezenta Duhului ele sunt desăvârșite.”¹⁴

Creația este asemenea unei cărți în care oamenii să poată citi si înțelege ratiunile lucrurilor, create de Ratiunea sau Logosul Tatălui. „Înaintând în cunoașterea ratiunilor lucrurilor, omul se apropie tot mai mult de Cuvântul prin care si pentru care au fost create toate, pe de o parte, iar, pe de altă parte, el devine tot mai constient de sine si de lumea în mijlocul căreia el trăiește si se dezvoltă biologic si spiritual.”¹⁵ Omul simte responsabilitatea vie față de creația lui Dumnezeu, în mijlocul căreia el trăiește, numai în măsura în care aceasta este văzută ca dar al lui Dumnezeu făcut omului, în semn de iubire a lui Dumnezeu față de acesta, dar si față de lume, făcută ca dar omului. În felul acesta, omul constientizează tot mai mult faptul că nu este singur, ci că este chemat la un dialog permanent cu Cel care i-a făcut lumea ca dar. Astfel, el știe că prin intermediul creației se întâlnește cu Dumnezeu, Îl cunoaște pe Dumnezeu si ajunge să-L iubească pe Acesta tot mai mult, stimulată fiind

¹³ Ioan Tulcan, *Coordonate fundamentale ale învățaturii creștine ortodoxe despre creație, ca teme ale responsabilității omului în lumea de astăzi, față de ea*, în „Teologia”, III, 1999, nr. 3-4, p. 14-21.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15, apud: *Liber de Spiritu Sancto*, XVI, 38, P.G. 32, 136 AB.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

această iubire a sa față de Dumnezeu și prin lume, prin creație, care îi vorbește omului permanent despre Iubirea, Bunătatea, Înțelepciunea și Atotputernicia Creatorului. Înțelepciunea și Atotputernicia Creatorului se evidențiază și prin faptul că El a adus totul la existență din nimic („*ex nihilo*”)¹⁶. Trecerea de la „nimic” la „a fi” a avut loc prin puterea Cuvântului lui Dumnezeu, care „a zis” și „s-au făcut” toate după puterea voinței Sale, încredințând-o omului, spre cunoaștere și păzire. Dialogul omului cu lumea vastă trece spre Creator, prin intermediul Creației, iar creația, la rândul ei, indică spre Creatorul ei (cf. Psalm 18, 1; Romani 1, 19-20 etc.).

Pornind de la imaginea pomului cunoașterii binelui și răului și a pomului vieții, perspectiva teologică a creației este una a împărtășirii de Dumnezeu, prin creație. Astfel, „creația este darul și sacramentul dintre Dumnezeu și om. Înainte de a ne fi dat pe Iisus Hristos, Dumnezeu ne-a dat lumea care-L reprezintă și-L prefigurează... Asadar, lumea a fost creată ca o ‘materie’, ca un material al unei euharistii universale și omul a fost creat ca preotul acestui sacrament”¹⁷.

Omul este solidar cu lumea și prin Liturghia Bisericii o înalță lui Dumnezeu: „Ale Tale dintru ale Tale, tie-ti aducem de toate și pentru toate.” Această constatare reprezintă piscul înălțării euharistice a întregii creații, ca anticipare a transfigurării lumii în „cerul și pământul cel nou”.

5. Omul - încununarea creației lui Dumnezeu are o importanță deosebită în ansamblul Dogmaticii ortodoxe. Aducerea la existență a omului este un act de creație special din partea lui Dumnezeu, precedat de sfatul premergător al Lui: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră” (Geneză 1, 26).¹⁸ Astfel, omul este creat într-o dublă ipostază:

¹⁶ Florea Lucaci, *O perspectivă analitică asupra conceptului creatio ex nihilo*, în „Teologia”, VI, 2002, nr. 2, p. 85-102.

¹⁷ Cristinel Ioja, *Dimensiunea euharistică a creației*, în: „Teologia”, IV, 2000, nr. 1, p. 111.

¹⁸ *Idem*, *Om - ființă cunoscătoare*, în „Teologia”, VII, 2003, nr. 2, p. 59: „Dacă în vederea zidirii lumii fizice, alcătuită din minerale, vegetale și animale, a fost suficientă în zilele creației porunca lui Dumnezeu: Să fie!, pentru crearea omului aceasta nu a mai fost suficientă. La nici o altă creatură nu se tine sfat înainte de a fi adusă la existență, cum se întâmplă în cazul creării omului. Era, însă, nevoie de acest sfat, deoarece omul nu mai constituie o parte, nu mai este o treaptă a existenței, ci este un nod de existență care cuprinde în sine totul.”

aceea de a fi în legătură directă cu Creatorul său prin „chipul” lui Dumnezeu pe care îl poartă în el de la creație, dar, totodată, de a fi acea existență personală, creată, care rezumă în sine toate celelalte creaturi și se află în legătură cu ele. Prin aducerea sa la existență, omul are menirea de a cunoaște toate cele create, rațiunile lucrurilor, după expresia Sfântului Maxim Mărturisitorul. În cunoașterea creației, omul își pune în lucrare puterile cu care a fost el înzestrat de Dumnezeu, spre a-I fi Acestuia un partener viu și permanent de dialog, prin intermediul lumii create. Făcând acest lucru, omul urcă tot mai sus pe scara cunoașterii, valorificând creaturile spre un scop înalt, așa cum a dorit Cel ce le-a creat.

Aplecându-se asupra celor create, spre a le cunoaște, omul trebuie să sesizeze „sensul ascuns și sublim al realității, care implică intuiția ca facultate omenească luminată de credință și întărită de virtuți, intuiție menită să descopere aceste sensuri”¹⁹. Toate sensurile lucrurilor trimit spre Dumnezeu, care dorește să fie cunoscut și prin lucrurile create de El.

Cunoscându-le omul pe toate cele create, el are un sentiment al uimirii în fața tainei creației lui Dumnezeu, stimulându-l pe om la o lucrare tot mai accentuată de umanizare a sa. Prin rațiunile lucrurilor, ființa cugetătoare - omul - urcă tot mai sus pe scara cunoașterii proprii, dar și a lumii înconjurătoare și a Creatorului tuturor celor văzute și ne văzute.

6. Persoana și lucrarea mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat - a reținut atenția mai multor autori în paginile publicației la care ne referim, subliniindu-se motivele Întrupării Sale, manifestarea iubirii și a puterii Sale de jertfă.²⁰

¹⁹ *Ibid.*, p. 63, 64.

²⁰ În legătură cu această problematică teologică, a se vedea: Ioan Tulcan, *Aspecte ale hristologiei în opera prof. N. Chitescu*, în „Teologia”, VIII, 2004, nr. 1-2, p. 11-25; *tefan Negreanu, *Hristos - piatra din capul unghiului veacurilor*, în „Teologia”, IV, 2000, nr. 2, p. 134-138; Cristinel Ioja, *Dimensiunea cosmică a praznicelor împărătești*, în „Teologia”, IX, 2005, nr. 1, p. 100-146; *Idem*, *Aspecte fundamentale ale hristologiei Sf. Ioan Damaschinul*, în „Teologia”, VII, 2003, nr. 1, p. 14-37; *Idem*, *Restaurarea creației în și prin Iisus Hristos*, în „Teologia”, VI, 2002, nr. 1, p. 54-68; Adrian Murg, *Ideea de mântuire universală reflectată în scrierile profetilor*, în „Teologia”, VIII, 2004, nr. 1-2, p. 162-193; Nicu Breda, *Întruparea Cuvântului în concepția lui Origen*, în „Teologia”, X, 2006, nr. 4, p. 23-40; *Idem*, *Învățătura despre Persoana a doua a Sfintei Treimi reflectată în opera Părinților Apostolici*, în „Teologia”, X, 2000, nr. 2, p. 35-54.

Însăși mântuirea ca lucrare săvârșită de Fiul lui Dumnezeu întrupat a fost anunțată de Vechiul Testament, în toate elementele ei fundamentale. În cartea profetului Isaia se arată că Robul Domnului este mijlocitorul mântuirii universale.²¹

În contextul hristologiei, un loc important îl are momentul Întrupării, care apare „ca evenimentul absolut necesar pentru destinul omenirii, care apăsarea până la Hristos implacabil pentru om. Pentru ca ridicarea omului din starea de suferință, păcat, condamnare și moarte să devină realitate, trebuia neapărat ca și omul să fie părtaş la actul de ridicare a propriei umanități la demnitatea cea dintâi. Aceasta s-a întâmplat prin Întrupare, care a făcut legătura de viață și iubire a omului cu Dumnezeu”²².

În Întrupare se revelează „taina cea din veac ascunsă” (cf. Efeseni 3, 9), prin care se arată bunătatea, iubirea și înțelepciunea lui Dumnezeu. Aceasta a fost hotărâtă din veci, „după sfatul rânduit de Dumnezeu, știută de mai înainte” (Faptele Apostolilor 2, 23).

Pentru Părinții Apostolici, Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea neamului omenesc este *Iisus Hristos - Mesia, Iisus Hristos - Dumnezeu, Iisus Hristos - Creator al lumii, Iisus Hristos - Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos - Duhul Sfânt* etc.²³ Întruparea Fiului lui Dumnezeu are o dimensiune îndreptată nu numai asupra oamenilor, pe care a venit să-i ridice la viață de iubire și comuniune cu Tatăl, ci și una ce înglobează întreaga creație. „Prin Întrupare, universul creat și mărginit va purta în el o dimensiune nouă, având o plinătate necreată și nemărginită, pe care lumea nu o poate cuprinde. Întruparea, în sensul ei autentic și istoric, poate fi legată în mod direct de structura și sensul cosmosului.”²⁴

²¹ Adrian Murg, *Ideea de mântuire universală reflectată în scrierile profetilor*, p. 166: „Din multimea profetiilor cu rezonanță universalistă din cartea lui Isaia, cea mai mare importantă o au cântările Robului Domnului (cf. Isaia 42, 1-4; 49, 1-7). Pentru Noul Testament acestea sunt cruciale: persoana și lucrarea lui Iisus Hristos sunt explicate în mare măsură, atât de El Însuși, cât și de Biserică, prin referiri la aceste texte (cf. Marcu 2, 18; 8, 31; 9, 31).”

²² Ioan Tulcan, *Aspecte ale hristologiei în opera prof. N. Chiteșcu*, p. 16.

²³ Nicu Breda, *Învățătura a doua a Sfintei Treimi reflectată în scrierile Părinților Apostolici*, p. 39-41.

²⁴ Cristinel Ioja, *Restaurarea creației în și prin Iisus Hristos*, p. 63.

Persoana lui Hristos este cea care dă o nouă dimensiune asupra cosmosului, pe care-l restaurează din interior, ca Cel care este Logosul tuturor ratiunilor lucrurilor, dar El este Cel care înalță omul până la comuniunea vesnică a Sfintei Treimi.

7. Biserica - formă și cadru al prezentei lui Hristos cel înălțat la ceruri în inima umanității - a reținut atenția teologilor români.²⁵

Domnul cel înălțat la ceruri continuă să fie o realitatea prezentă, vie și eficientă în Biserică, continuând să învețe, să se jertfească și să-i conducă pe toți cei care cred în El spre Împărăția care a venit deja, dar care va veni în toată plenitudinea ei la sfârșitul veacurilor. În Biserică toate sunt susținute și însufletite de Duhul Sfânt, care purifică, înnoiește și sfînteste permanent mădularele Trupului Bisericii. Duhul Sfânt este Acela Care structurează din interior toate mădularele acestui Trup. Venind în lume în ziua Cincizecimii, Duhul Sfânt Îl așează pe Hristos Cel îndumnezeit după firea Sa omenească în inimile oamenilor, constituind Biserica. El îi cucerește pe oameni pentru Hristos, pentru Evanghelia și mântuirea Lui. De aceea, se afirmă, pe bună dreptate, că, de fapt, Duhul Sfânt este Duhul Fiului sau al lui Hristos. „Relația dintre Fiul și Duhul Sfânt nu este una cauzală, ci este o relație de interdependentă și de condiționare, căci orice relație intradivină este întotdeauna trinitară în perihoreza vesnică a Iubirii divine.”²⁶

Duhul Sfânt actualizează toate actele fundamentale ale mântuirii neamului omenesc prin Iisus Hristos, și care constituie „anamneza” fundamentală a tuturor celor care cred în Hristos și Îl mărturisesc. „Punctul de sprijin care rămâne avutul nostru este anamneza operei mântuitoare a lui Hristos, care pătrunde întreaga noastră existență și nu încetează să o

²⁵ A se vedea: Anastasie, arhiepiscopul Albaniei, *Biserica o comunitate a memoriei*, în „Teologia”, III, 1999, nr. 1-2, p. 129-135; Ioan Tulcan, *Infailibilitatea și autoritatea Bisericii*, în „Teologia”, IV, 2000, nr. 2, p. 12-32; *Idem*, *Sobornicitatea Bisericii și manifestarea acesteia în viața și sinodalitatea ei*, în „Teologia”, X, 2006, nr. 4, p. 213-227; *Idem*, *Credința apostolică - premisă a unității Bisericii*, în „Teologia”, X, 2006, nr. 3, p. 242-267; *Idem*, *Iconomia Fiului și a Duhului Sfânt și implicațiile ei în viața Bisericii*, în „Teologia”, VIII, 2004, nr. 3, p. 45-59; Vasile Grăjdian, „*Trupul lui Hristos*” în *iconografia Bisericii Ortodoxe*, în „Teologia”, IV, 2000, nr. 3, p. 59-65.

²⁶ Paul Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția ortodoxă*, Editura Anastasia, București, 1995, p. 66, apud Ioan Tulcan, *Iconomia Fiului și a Duhului Sfânt*, p. 57.

transforme. Anamneza nu este o simplă funcție intelectuală; ea este acțiune. În calitate de membri ai comunității euharistice, recapitulăm în memoria noastră, în conștiința noastră, iconomia lui Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt: Întruparea, Răstignirea, Învierea lui Hristos, Înălțarea Sa și Cincizecimea.”²⁷

În celebrarea euharistică, comunitatea eclezială participă în mod direct la această anamneză, care se plasează în centrul universului, susține și preface acest univers în perspectiva Împărației care va veni.

O astfel de Biserică, centrată pe viața de iubire și comuniune a Sfintei Treimi, făcută accesibilă prin Iisus Hristos, Fiul cel întrupat al Tatălui, are o autoritate aparte pentru întreaga umanitate, dar, totodată, fiind călăuzită de Duhul Adevărului, ea nu poate să greșească, este infailibilă.²⁸

Realitatea infailibilității Bisericii nu s-ar putea explica fără a avea în vedere legătura strânsă pe care o are Sfântul Duh cu Fiul întrupat. Astfel, infailibilitatea Bisericii este rezultatul persistenței Bisericii în Sfântul Duh, și în înțelegerea adevărului revelat.

Biserica devine infailibilă în momentele în care se conformează adevărului revelat și cade din infailibilitate când nu se află în această conformitate. Biserica este permanent infailibilă, pentru că persistă mereu în adevărul revelat, aceasta datorându-se, desigur, Sfântului Duh, ca Duh al adevărului, care lucrează în întregimea Bisericii.²⁹

Înțelegerea teologică a autorității și infailibilității Bisericii are o deosebită semnificație pentru Biserica însăși, dar, totodată, și pentru relațiile acesteia cu celelalte Biserici și, îndeosebi, cu Biserica Romano - Catholică. De mare importanță însă este asumarea consecințelor necesare în practica bisericească curentă, așa cum se evidențiază acestea din afirmarea autorității și infailibilității Bisericii.

²⁷ Anastasie, arhiepiscopul Albaniei, *Biserica - o comunitate a memoriei*, p. 131-132.

²⁸ Mai pe larg despre aceasta, vezi Ioan Tulcan, *Infailibilitatea și autoritatea Bisericii*, p. 12-32; *Ibid.*, p. 19: „Biserica în întregimea ei este infailibilă, pentru că a fost înzestrată de Capul ei - Iisus Hristos - cu acest dar. Căci ne asigură Mântuitorul în mod clar că ‘Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă, ca să rămână cu voi în veac, Duhul Adevărului’ (cf. Ioan 14, 16-17).”

²⁹ *Ibid.*, p. 23.

Însusirile Bisericii - unitatea³⁰ si sobornicitatea³¹ - au fost dezvoltate la dimensiunile unor studii, încercând-se evidentierea importanței pe care o are unitatea de credință pentru unitatea Bisericii.

Credinta apostolică înseamnă acel cadru si mediu prin care membrii Bisericii se află în comuniune neîntreruptă cu Hristos Cel vesnic viu, prin puterea Duhului Sfânt. Credinta apostolică dă mărturie despre misterul de viață si iubire al Sfintei Treimi, făcut accesibil nouă prin Întruparea Cuvântului. Lucrarea unificatoare si mântuitoare a lui Iisus Hristos este actualizată permanent de Biserică si în lume prin puterea Duhului Sfânt, din care izvorăște continuu impulsul spre comuniune al celor care cred în Hristos.³²

Această putere unificatoare a credinței apostolice prin Duhul Sfânt nu se epuizează niciodată, ci își arată eficiența în fiecare moment al evoluției spirituale a oamenilor. Dar Biserica este una nu numai pentru că mărturia apostolică autentică se află la temelie ei, ci si pentru că această Biserică, pe lângă sfințenie si apostolicitate, este sobornicească.

Această însusire a Bisericii „lămurește înțelesul pe care îl are unitatea Trupului eclesial al lui Hristos în istorie si dimensiunile complementare pe care aceasta le exprimă pentru împlinirea misiunii ei dumnezeiești în lume. Însusirile sau atributele Bisericii se află implicate unele în altele si nu poate fi înțeleasă deplin una fără celelalte, ele luminându-se reciproc”.³³

Această sobornicitate, ca însusire a Bisericii, se manifestă în viața însăși a Bisericii ca sobornicitate sau sinodalitate permanentă, dar, mai ales, această sobornicitate se trăiește sinodal, în sensul de întruniri ale episcopilor canonici, în vederea reglementării diferitelor aspecte ale vieții, învățăturii, misiunii si disciplinei bisericești, dar, exceptional, în cadrul sinoadelor ecumenice.

8. Sfântul Duh si lucrarea Sa prin Sfintele Taine. Capătul dinspre lume al Sfintei Treimi, care ridică omul si lumea spre înălțimea Sfintei

³⁰ *Idem, Credința apostolică - premisă a unității Bisericii*, p. 242-267.

³¹ *Idem, Sobornicitatea Bisericii si manifestarea acesteia în viața si sinodalitatea ei*, p. 213-227.

³² *Idem, Credința apostolică ...*, p. 267.

³³ *Idem, Sobornicitatea Bisericii ...*, p. 227.

Treimi - este Duhul Sfânt - Duhul iubirii și al comuniunii. Duhul Sfânt are o funcție revelatoare. Toată istoria lui Israel va fi marcată de acțiunea Duhului profetic care pregătește revelațiile progresive ale Cuvântului, până la venirea sa deplină „la plinirea vremii” (cf. Galateni 4, 4)³⁴. În Duhul Sfânt coboară în umanitate Fiul lui Dumnezeu și întreaga Sa viață pământească a fost călăuzită de Duhul Sfânt. Dar, totodată, Fiul pregătește venirea ipostatică a Duhului Sfânt în lume, în ziua Cincizecimii. Lucrarea Duhului Sfânt este aceea care restituie lumii lucrarea mântuitoare a lui Hristos, sfântirea și îndumnezeirea oamenilor. Însă cea care deschide perspectiva îndumnezeirii omului, prin puterea Duhului Sfânt, este Întruparea Logosului, prin care ne-a venit „harul și adevărul”, căci în Hristos oamenii au dobândit „har peste har” (cf. Ioan 1, 16). Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că „trupul și sufletul se îndumnezeiesc astfel încât nu se vede decât Dumnezeu, atât prin suflet, cât și prin trup, însușirile naturale fiind covârșite de natura slavei”³⁵. O prezentă deosebit de concentrată a Duhului Sfânt trebuie identificată în Sfintele Taine ale Bisericii, prin care ni se împărtășește viața de iubire a Sfintei Treimi.

Două Sfinte Taine au reținut atenția unor teologi pentru revista „Teologia”, subliniind importanța Tainei Preotiei³⁶ și a Euharistiei³⁷.

³⁴ Boris Bobrinsky, *Duhul Sfânt, spațiu de conflict sau de reconciliere?*, în „Teologia”, IV, 2000, nr. 4, p. 155: „Biserica a știut să discearnă și să evite pericolul unei concepții prea umane a dependenței lui Iisus față de Duhul... plecând de la ascultarea lui Iisus de Duhul și a Duhului de Iisus, noi ajungem la misterul prezentei plene a Duhului în Iisus și a lui Iisus în Duhul, ca realitate fundamentală a hristologiei creștine.” Această legătură strânsă între Hristos și Duhul Sfânt nu poate fi înțeleasă în sensul unei stingeri a granitelor ipostatice, astfel încât să topească cele două existente ipostatice specifice și distincte, ajungându-se la o singură existentă ipostatică. Dimpotrivă, în comuniunea maximă dintre Fiul și Duhul se evidentiază aceste identități ipostatice, care tocmai de aceea fac posibilă o comuniune maximă între Ele.

³⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* 2/88, în *Filocalia*, vol. II, Editura Harisma, București, 1993, p. 211; mai pe larg despre câteva din coordonatele îndumnezeirii, a se vedea: C. Ioja, *Îndumnezeirea - chemare și sens al vieții omului*, în „Teologia”, V, 2001, nr. 1, p. 116-127.

³⁶ Constantin Rus, *Preotie și comuniune*, în „Teologia”, V, 2001, nr. 2, p. 47-71.

³⁷ Constantin Băjău, *Mărturia patristică despre Taina Dumnezeieștii Euharistii*, în „Teologia”, X, 2006, nr. 2, p. 10-16.

Întelegerea Preotiei în contextul comuniunii eclesiale și al slujirii scoate în evidență complexitatea acestei Sfinte Taine în viața Bisericii.³⁸ Preotia ca slujire fundamentală a Bisericii indică dimensiunea relatională a vieții Trupului tainic al lui Hristos.

Slujirea sacramentală prin excelență a Bisericii este cea euharistică, sau, mai bine zis, slujirea Sfintei Euharistii, ca Taină a Bisericii, ale cărei semnificații au fost puse în evidență mai întâi de Sfinții Părinți ai Bisericii. Caracterul eclesiologic al Euharistiei a constituit o permanentă a gândirii și teologiei patristice.

9. Eshatologia - viața vesnică - este acea învățătură de credință a Bisericii care arată scopul sau tinta supremă spre care trebuie să se îndrepte omul în viața pământească. Aceasta, pentru că Dumnezeu personal și iubitor vrea să-l păstreze pe om într-un dialog al iubirii vesnice. Omul este o ființă personală, cu suflet liber, spiritual și nemuritor, care nu poate fi nimicit de materie și de moarte, iar faptele bune săvârșite de om au un impact nu numai pentru lumea aceasta, ci și pentru viața vesnică.³⁹ „După moartea trupească urmează judecata particulară, ca un fel de prefață pentru judecata universală și viața cea vesnică. Asadar, după judecata universală va urma sfârșitul lumii, care nu înseamnă nimicirea acesteia, ci va fi o transformare, o prefacere, o înnoire a ei, spre a fi compatibilă cu Împăratul Judecător care va veni și cu Împărăția Sa, care se va descoperi în toată frumusețea și splendoarea sa.”⁴⁰

Ceea ce trebuie subliniat este faptul că eshatologia creștină se distinge printr-o complexitate și integralitate, subliniind importanța sufletului omenesc, purtător al chipului nemuritor al lui Dumnezeu, importanța faptelor omenesti, existența unui Dumnezeu personal și iubitor, interesat

³⁸ Constantin Rus, *Preotie și comuniune*, p. 47: „Perspectiva teologică în care Biserica din timpul Sfinților Părinți ar plasa slujirea nu lasă nici o portiță pentru studierea ei ca pe un subiect autonom. Aceasta se poate vedea din modul în care slujirea trebuie să fie legată de slujirea și persoana lui Hristos”.

³⁹ Ioan Tulcan, *Eshatologia creștină și viața după moarte în marile religii, reflectate în lucrările profesorului Emilian Vasilescu*, în „Teologia”, IX, 2005, nr. 1, p. 10-20.

⁴⁰ Emilian Vasilescu, *Credința în viața viitoare la diferite popoare și în diferite religii*, în „Mitropolia Banatului”, XXII, 1972, nr. 4-6, p. 193, apud I. Tulcan, *Eshatologia creștină ...*, p. 19.

si doritor ca omul să ajungă la adevărata fericire în Împărăția Sa.⁴¹ Astfel, viata omului pe pământ primește un nou sens si o nouă perspectivă, care nu se epuizează în timp si spatiu, ci această perspectivă transcende timpul si spatiul, deschizându-se în vesnicie.

*

Fără a prezenta întreaga doctrină ortodoxă, teologii care au elaborat articole si studii de Teologie Dogmatică, în revista „Teologia”, s-au referit la unele puncte importante ale acesteia. Scopul prezentării de față este acela, de a surprinde temele propriu-zise care au retinut atentia teologilor si care s-au străduit să surprindă acele aspecte si elemente doctrinare, care pot aduce un surplus de înțelegere a dogmelor, pentru lucrarea si misiunea Bisericii în vremea noastră. Aceste teme de Dogmatică s-au referit la: evolutia Teologiei Dogmatice românești, în ansamblul ei, Sfânta Treime – comuniune de viață si iubire supremă, problema creatiei din nimic si semnificatiile ei, omul – coroană a creatiei lui Dumnezeu, Persoana si lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, Biserica – formă si cadru a prezentei lui Hristos în sânul umanității, lucrarea Sfântului Duh prin Sfintele Taine si problema Eshatologiei.

Pe de altă parte, cele prezentate până acum în revista teologică arădeană se doresc a constitui puncte de plecare pentru adânciri ulterioare a continutului profund si inepuizabil al adevărurilor de credință revelate, adică al dogmelor Bisericii, care sunt mereu vii, actuale si mântuitoare.

⁴¹ *Ibid.*, p. 20; vezi si Adrian Corbu, *Eshatologia lucanică*, în „Teologia”, VI, 2002, nr. 2, p. 10-27.

Vasile Vlad

Studii de Teologie morală si spiritualitate ortodoxă publicate în Revista Teologia, Arad (1997-2007)

Abstract

The purpose of this study is to be a brief review of the researches of Moral Theology and spirituality appeared in „Teologia” Magazine, between the years 1997 and 2007.

There are presented eight authors and twenty-six studies. Each of them is resumed in its main ideas and it is illustrated with the most representative texts.

Teologia morală, ca știință teologică, aparține grupului disciplinelor sistematice și își propune să prezinte viața creștină ca *viață în Hristos*.

Ea încearcă să identifice, în perspectiva Scripturii și a Tradiției ecleziastice, *principiile și cadrele autentice* ale vieții. În acest sens Teologia morală nu se rezumă la a semnaliza problematicile existentei la nivel teoretic, ci încearcă să expună evenimentul vieții ca atare. Nici un aspect existential, fie al vieții umane fie al creației în ansamblul ei, nu este străin domeniului Teologiei morale. Totul este însă abordat, evaluat și raportat la perspectiva *sensului existenței*: îndumnezeirea creației. Teologia morală se vrea, pe această linie, o știință teologică a valorilor, a principiilor, dar

nu în sensul unei axiologii teoretice-abstracte, ci, cu înțelesul că orice principiu și valoare pe care le analizează, solicită adeziunea interioară înspre edificarea harică a persoanei și a vieții înseși.

Ca disciplină teologică sistematică, Teologia morală nu-și vede împlinit rostul dacă s-ar rezuma la un expozeu al normelor de conduită și la o analiză filozofico-etică a acestora. Pe lângă instruirea intelectului, Morala dorește ca fiecare cunostință dobândită să devină un element dinamic al conștiinței spre o trăire virtuoaasă a vieții.

Studiile de Teologie morală publicate în Revista *Teologia* (publicația Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad) urmăresc tocmai acest lucru: să surprindă cadrele vieții duhovnicești sau viața în Hristos.

Am identificat opt autori cu preocupări în domeniul Teologiei morale care și-au publicat studiile în Revista *Teologia*. Îi vom prezenta ținând seama de ordinea alfabetică a numelor autorilor:

1. Ieroschimonah Dr. Corbu Agapie, a publicat în două numere ale *Teologiei* studiul: *Valente filocalice ale Noului Testament I*, în *Teologia* 1-2/1999, p. 53-74 și *Valente filocalice în Noul Testament II*, în *Teologia* 1/2000, p. 64-72.

Părintele ieroschimonah Agapie Corbu, lector la Catedra de Noul Testament a Facultății de Teologie din Arad oferă în studiul citat una dintre cele mai profunde perspective ce vizează raportul organic dintre Cuvântul inspirat al Scripturii și viața ascetico-mistică a părinților filocaliei. Biblia are un loc unic și determinant în viața duhovnicească astfel încât spiritualitatea ortodoxă este biblică (p. 53). Viața ascetico-duhovnicească este datoare să-și fixeze izvorul „cu toată silința” în dumnezeiasca Scriptură pentru că „meditarea neîncetată a Scripturii este lumina sufletului”; „cercetează și tu dumnezeiestile Scripturii și pe cele ce conglăsuiesc cu Scripturile să le iei în mână și să le stăpânești cu cugetarea”. Doar așa se ajunge la dobândirea vieții virtuoașe pentru că în Scripturi aflăm viața vesnică. „Biblia, scrie autorul, este deci acea sămânță divino-umană din care a răsărit Filocalia, ca erminie vie și în care trebuie să se înrădăcineze orice experiență duhovnicească din spațiul eclezial ce se dorește autentică” (p. 54).

Totusi, spune părintele Agapie, în timp s-au concretizat două tipuri de relație între Biblie și Filocalie. Una *generatoare*, respectiv „textul biblic aplicat, pus în practică a dat naștere la o experiență duhovnicească trăită în Biserică, experiență care exprimă și întrupează Scriptura fără a o epuiza”(p. 54), și, alta, prezentă într-un cadru exegetic în care se face apel la Filocalie pentru a tâlcui Scriptura fără însă o integrare duhovnicească a vieții. Această din urmă atitudine menține în „exterioritate” viața și Scriptura.

Studiul autorului nostru analizează apoi diferite noțiuni duhovnicești precum cele de „îndrumător duhovnicesc”, „luptă duhovnicească”, „pocăință”, „filoponie” (iubire de osteneală), „priveghere”, „trezvie”, care arată sinteza organică dintre Scriptură – care generează – și viața asceticomistică, care întrupează (p. 55). În mod deosebit trei teme ale Spiritualității ortodoxe, credința, pocăința și ispita sunt analizate pe larg și sunt propuse drept exemple ale unității organice dintre Cuvântul inspirat și viața duhovnicească din Filocalie. Ne vom opri doar asupra virtuții teologice a credinței. În analiza autorului, credința ar avea următoarele caracteristici:

- Credința este prezentă în noi a celor nădăjduite și, mai cu seamă, a lui Dumnezeu, deci nu o simplă atitudine intelectuală față de un sistem doctrinar;
- Credința este legată ontologic de faptele bune care lucrute cu sânguintă și nevoită ne duc la o adâncirea cunoașterii lui Hristos Cel prezent în noi;
- Lucrarea din credință a faptelor bune, respectiv a poruncilor Domnului, ne duce la libertatea adusă de Hristos și la care doar prin puterea Lui putem ajunge prin împreună lucrare;
- Credința este început, mijloc și sfârșit al vieții duhovnicești în lumea aceasta. Primită în dar, ne duce prin lucrare la experiența, mereu nedeplină aici, dar mereu mai adâncă, a vieții vesnice în Hristos Iisus;
- Cunoașterea lui Hristos în noi rezultată din lucrarea faptelor bune, a poruncilor, este exprimată prin termenii „prin Hristos”, „în Hristos”, „Hristos în voi”, „cu Hristos”;
- Credința presupune viața în Duhul și dinamică a îndumnezeirii.

2. Pr. Dr. Călin Ioan Duse, Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea, este în prezent în Revista *Teologia* cu trei studii din domeniul Teologiei morale:

- *Vederea luminii dumnezeiesti după Sfântul Simeon Noul Teolog, Teologia 4/2000, p. 102-121.*

- *Îndumnezeirea după Sfântul Simeon Noul Teolog, Teologia 2/2001, p. 81-103.*

- *Sfântul Ioan Gură de Aur propovăduitor al milosteniei, Teologia 2/2007, p. 136-163.*

a). În cel dintâi studiu, *Vederea luminii dumnezeiesti după Sfântul Simeon Noul Teolog*, părintele Duse încearcă un excurs în problema „vederii lui Dumnezeu” în perspectiva generală a Scripturii și doctrinei Bisericii și în mod special în viziunea Sfântului Simeon Noul Teolog.

Teologia bizantină a abordat „vederea lui Dumnezeu” ca pe o temă de preferință. Pe de o parte Dumnezeu este de nevăzut, de necunoscut și absolut inaccesibil ființei create, și, pe de altă parte, vederea feței lui Dumnezeu este sensul și împlinirea supremă a omului (p. 102-103). Scriptura are aceeași perspectivă: pe de o parte „nu vei putea vedea fața Mea, că nu poate omul vedea Fața mea și să fie viu” (Iesire 33, 20 u); „nor și negură împrejurul Lui” (Psalmi 96, 2); „Dumnezeu singur are nemurirea și locuiește într-o lumină neapropiată; nimeni dintre oameni nu L-a văzut, nici, nici nu poate să-L vadă” (I Timotei 6, 16); și, pe de altă parte, Revelația nu e altceva decât o continuă și complexă „teofanie”: „eu am văzut pe Dumnezeu față în față și sufletul meu a rămas viu” (Facere 33, 24 u); cu Moise, Dumnezeu vorbește „față către față ca și cum ar grăi cu un prieten” (Iesire 33, 11; Deuteronom 34, 10); inimile curate vor vedea pe Dumnezeu (Matei 5, 8); „și ei vor vedea fața Lui și numele Său va fi pe fruntile lor” (Apocalipsă 22, 4).

Sfântul Simeon teologhiseste asupra cunoașterii și vederii lui Dumnezeu pe care le numește „experiența luminii cele necreate”. „Lumina strălucește de acum în întuneric, ziua și noaptea, în inimile și sufletele noastre. Ea ne luminează, această lumină neînserată, nesticăcioasă, care niciodată nu se întunecă, ci vorbește, lucrează, trăiește și dă viață, preschimbă în lumină pe cei care-i luminează. Cei care nu au primit această lumină n-au primit harul, căci primind harul se primește lumina dumnezeiască și este primit Dumnezeu” (p. 108). După Sf. Simeon „mântuirea stă în cunoașterea lui Dumnezeu la care nu poți ajunge decât pornind de la simțirea negrăită și conștiința a Duhului în suflet și ajungând

la vederea lui” (p. 108). Curățirea de patimi este poarta prin care încă din această viață omul dobândește vederea lui Dumnezeu: „Dacă Hristos a zis că Dumnezeu este văzut prin curăția inimii, desigur că odată curăția dobândită, vederea va urma. De altfel, dacă tu ai fi curățit-o odată, ai fi știut că acest cuvânt este adevărat... Dacă într-adevăr, aici jos este curăția, aici jos va fi și vederea; dar dacă tu zici că vederea nu există decât după moarte, în chip forțat tu asezi, de asemenea, curățirea după moarte și astfel se va întâmpla că nu vei vedea pe Dumnezeu niciodată” (p. 110). Această vedere a luminii necreate nu este un act al ochiului trupesc, ci al ochiului spiritual, al inimii curate, ca o consecință a contemplației harice. Vederea lui Dumnezeu este o necesitate absolută: cum poți vorbi de cineva fără să-L vezi? (p. 113)

Sintetizând semnificația luminii dumnezeiești la Sf. Simeon Noul Teolog autorul conchide că „Lumina este Dumnezeu Cel Întreit în Persoane, Lumina este energia Sa necreată, harul îndumnezeitor care umple creația și o îndreaptă spre Dumnezeu; lumină este relația în har cu Dumnezeu și cunoștința noastră despre El, sensul autentic al vieții creștine, al creștinismului, fiind acela de a participa la lumina negrăită și a deveni lumină. De asemenea, lumină este viața liturgico-sacramentală a Bisericii lui Hristos...” (p. 120-121).

b) Cel de al doilea studiu al Părintelui Duse aprofundează problema îndumnezeirii omului în viziunea aceluiași Părinte, Sf. Simeon Noul Teolog. Autorul nostru porneste de la premiza că „îndumnezeirea este desăvârșirea și deplină pătrundere a omului cu Dumnezeu” (p. 81). Posibilitatea îndumnezeirii ține de lucrarea restauratoare realizată prin Întruparea lui Dumnezeu pe pământ. Procesul îndreptării începe cu Botezul și se desăvârșeste prin urcusul spiritual generat și realizat de har în om, printr-o lucrare teandrică. Îndumnezeirea nu se oprește niciodată continuând și în împărăția cerească (p. 82).

Sub titlul *Îndumnezeirea după Sf. Părinti* (p. 85-92), Părintele Duse subliniază câteva aspecte din gândirea patristică în problema îndumnezeirii omului. În procesul îndumnezeirii omului lucrările naturii umane încetează, fiind înlocuite cu lucrările dumnezeiești, atributele naturale fiind coplesite de slava dumnezeiască (p. 85). Sub lucrarea harului omul devine o ființă doxologică: „luminat, scrie Grigorie Palama, omul atinge piscurile vesnice

si chiar fără să fie în cer, el se alătură puterilor ceresti în cântarea lor neîncetată” (p. 85). „Sufletul devine dumnezeu, odihnindu-se, prin participare la harul dumnezeiesc, de toate lucrările sale mintale si sensibile si odihnind deodată cu sine în toate lucrările naturale ale trupului, care se îndumnezeieste împreună cu sufletul în proportie cu participarea lui la îndumnezeire, asa încât atunci se va arăta numai Dumnezeu atât prin suflet cât si prin trup, atributele naturale fiind biruite de prisosinta slavei” (p. 86).

Pe linia de ansamblu a gândirii patristice, Sf. Simeon Noul Teolog subliniază că îndumnezeirea este în proces infinit: „progresul va fi într-adevăr fără sfârșit de-a lungul veacurilor, pentru că încetarea credinței spre acest sfârșit infinit nu va fi nimic altceva decât sesizarea insesizabilului si că va deveni obiect al săturării Celui din care nimeni nu poate să se sature; dimpotrivă va fi covârșit si va fi slăvit în lumina Sa într-un progres fără sfârșit si nu un început indefinit” (p. 92). Desăvârșirea negrăită a omului înseamnă „întruparea tainică a lui Hristos în fiecare credincios” (p. 94). Prin Hristos, omul participă la însăși modul existentei divine, existentă care se face cauza duhovniciei crestine (p. 93). Urcusul în har face ca realitatea materială să fie tot mai transparentă si tot mai duhovnicească si tot mai centrată în circuitul iubirii intratreimice (p. 98-99). Într-un sfârșit fără de hotar „vor fi toti în Dumnezeu si vor vedea toate în Dumnezeu, sau Dumnezeu va fi toate si-L vor vedea în toate...” (p. 103).

c) Cel de al 3-lea studiu al Părintelui Duse este legat de viziunea Sf. Ioan Gură De Aur asupra milosteniei.

Sf. Ioan Gură de Aur a dedicat milosteniei, ne spune Părintele Duse, peste 40 de cuvântări, iar temele legate de aceasta, precum sărăcia, lăcomia, bogătia nedreaptă, le-a abordat în alte peste 200 de omilii (p. 138). „Poate îmi va spune cineva: în fiecare zi ne vorbesti de milostenie si de iubirea de oameni! Da! În fiecare zi! ^ai nu voi înceta a vă vorbi! Dar chiar dacă ati face milostenie nici atunci n-ar trebui să încetez, ca să nu vă trândăviti” (p. 139).

Milostenia are la bază unitatea neamului omenesc. Cu totii alcătuim un tot: „când unul este bolnav, toti își aduc contributia la vindecarea lui, tot asa si în societate când este înțelegere si unire, oamenii indiferent de rangul social pe care îl detin se ajută reciproc, acordându-si sprijinul

necesar, în lipsă și în nevoi”. Nimic nu pretuiește Dumnezeu așa de mult decât viața pusă în slujba tuturor. „Eu nu cred că se poate mântui cel care nu muncește pentru mântuirea aproapelui său”. Puterea de a renunța la plăcerile proprii și de a depăși pornirile egoiste ne este dată prin harul Sfințelor Taine: „gândește-te omule că te-ai născut a doua oară, gândește-te la darurile cu care ai fost învrednicit; gândește-te la taina ce ai primit, că ai fost făcut templu de nesfârșit, că ai fost făcut templu frumos împodobit. Nu ai fost împodobit cu aur, nici cu mărgăritare, ci cu Duhul Sfânt mai de pret decât aurul și mărgăritarele” (p. 145). Milostenia deschide cerurile celui ce o săvârșește cu inimă largă și implicat în suferința săracului. Lauda milosteniei, în viziunea Sf. Ioan Gură de Aur, nu are egal: „fără feciorie te poți mântui, dar fără milostenie cu neputință. Milostenia este de neapărată trebuință și le ține pe toate. Nu fără motiv am numit eu milostenia inima virtutii. ... Care este folosul când sfânta masă este plină de potire de aur, iar Hristos piere de foame? Satură-L pe El mai întâi, că-I flămând, și după aceea împodobeste-I din belsug și masa Lui...” (p. 148-149).

Concluzia studiului Părintelui Duse: „dragostea unită cu milostenia îl ridică pe om pe treptele cele mai înalte ale virtutilor ajutându-l să trăiască o viață de creștin autentic și să dobândească mostenirea cea veșnică în Împărăția lui Hristos” (p. 163).

3. Lect. Dr. Sebastian Moldovan – profesor de Teologie Morală la Facultatea de Teologie din Sibiu, este prezent în paginile Revistei *Teologia*, cu un amplu studiu, publicat în numerele 1 și 2/2000 asupra problemei procreației. Studiul se intitulează: „*Cresteti si va înmultiti*”. *Despre sensul procreației în Sfânta Scriptură*.

Așa cum mărturiseste autorul, studiul este o *încercare* de a identifica o cale de acces înspre o problemă delicată – cea a procreației, și care nu a fost foarte pe larg dezbătută de exegeza ortodoxă (p. 31). Locurile scripturistice ce ating problematica procreației vor fi interpretate „în lumina hristologiei pnevmatice” care presupune „întreaga hristologie a Noului Testament, toate etapele economiei în trup a Mântuitorului așa cum sunt ele mărturisite sub inspirația Sfântului Duh de Sfințele Evanghelii și Sfinții Apostoli” (p. 31).

Astfel, Hristos, ultimul Adam, revelează chipul după care a fost creat Adam cel dintâi, iar energiile dumnezeiesti ale Învierii unele și aceleși cu energiile dumnezeiesti ale Creatiei, descoperă „originea și scopul irumperii izvoarelor vieții” (p. 32-33). Pornind de la afirmatia Sf. Maxim Mărturisitorul că „taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și știința *tuturor făpturilor* văzute și cugetate... iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al Învierii, a cunoscut scopul pentru care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte”, domnul Sebastian Moldovan conchide că și „procreția se descoperă astfel în slujba iconomieii Întrupării care cuprinde creația lumii și rezidirea ei în Hristos” (p. 34).

Studiul autorului nostru ne propune apoi, sub titlul „procreția în cartea Genezei”, patru abordări a tot atâtea texte scripturistice care sunt interpretate în funcție de criteriul anunțat: lumina hristologiei pnevmatice. Versetele biblice sunt analizate printr-o abordare filologică determinându-se înțelesurile semantice prin apel la textul original ebraic și cel al Septuagintei. Deși „chipul” omului nu se referă la distincția bărbat-femeie (p. 36), totuși „în planul creației omul se împlineste numai ca bărbat și femeie astfel încât dobândește el însuși un nume și o vocație fără de care orice altă lucrare a sa asupra lumii mai mult îl însingurează” (p. 37).

Partea a doua a studiului (*Teologia* 2/2000, p. 49-61) analizează *procreția în teologia Legământului*. Patriarhul Avraam, fiu al lui Terah fiu al lui Adam, fiu al lui Dumnezeu, părinte al lui David, părinte al lui Iisus Hristos, are, printre altele, și vocația de a arăta specificul supranatural al procreției. După o viață de încercări venite într-un crescendo, care-l implică pe Dumnezeu în destinul lui Avraam, autorul studiului conchide: „realizarea planului lui Dumnezeu nu urmează pur și simplu nici calea procreției *naturale* nici pe cea a procreției *artificiale*, deși le asumă pe amândouă, ci calea procreției *supranaturale*, a nasterii *de sus*, deocamdată prin fire, dar dincolo de puterile firii, așa cum ni se descoperă în modul venirii pe lume a lui Isaac” (p. 53-54).

Patriarhii, descendenții din Avraam și „părinții lui Dumnezeu” (p. 55) se vor încadra în aceeași formulă: căsătoria și procreția sunt o slujire profetică hristologică. Ei repetă, cu fiecare generație, legământul testamentar acordat lui Avraam printr-o *invocare* și *evocare* a acestuia.

Cățile biblice prezintă binecuvântarea lui Dumnezeu față de poporul ales ca având o constantă: procreția, înmulțirea. Capătul acesteia va fi Ultimul Adam. De aceea „Cartea Genezei Bibliei” vorbește de o astfel de procreție: „Cuvântul lui Dumnezeu creștea și se înmulțea foarte numărul ucenicilor în Ierusalim” (Faptele Apostolilor 6, 7). „Desigur, nu avem de-a face aici cu procreția biologică, ci cu *nasterea de sus*... Cu toate acestea, atâta timp cât istoria creșterii și înmulțirii Bisericii va continua, procreția va continua și ea să aibă un cuvânt de spus, căci pentru prezența în pleroma Împărăției *amândouă* nasterile sunt necesare”(p. 61).

4. Pr. Lect. Drd. **Negreanu tefan**, cadru didactic la Facultatea de Teologie din Arad, este prezent în Revista *Teologia* 2/2000, p. 134-138 cu un scurt articol: *Hristos - piatra ce din capul unghiului veacurilor*.

Articolul poate fi exploatat în perspectiva Teologiei Morale la capitolul hristocentrismul moralei ortodoxe. Autorul ne propune un scurt excurs în istoria modernității – de la Nietzsche la postmodernitate, afirmând că în absența lui Hristos istoria pendulează între absurd și nihilism. Izgonirea lui Dumnezeu din creație lasă loc doar „sinuciderii sigure” (p. 134). Fără autoritatea divină „fiecare este liber să facă orice cu condiția să nu încalce drepturile și libertățile legitime ale altora” (p. 136). Dumnezeu este înlocuit cu o autoritate „anonimă” care „nu pretinde nimic în afară de ceea ce este evident sau pare evident și se ascunde sub masca simțului comun a științei, a normalității și mai ales a opiniei publice” (p. 136). Lipsită de prezența și intervenția lui Dumnezeu, negând existența răului ca realitate metafizică, istoria nu are nici o obiectivitate, nici o direcție, nu are nici o speranță care să-i traseze un sens în devenirea temporală, mărgininându-se la un optimism facil în virtutea căruia lucrurile se aranjează de la sine (p. 137). Fără Hristos istoria poate fi citită fie doar ca o evoluție a uneltelor (tehnologiei), fie ca o dramă a deciziilor sângeroase a umanității.

Concluzia se impune, conchide autorul nostru: reconsiderarea lui Hristos ca Dumnezeu nu al istoriei, ci în istorie. Întruparea, permanentizată în timp ca Biserică, este unica sansă a omului și a creației.

5. Pr. Drd. **Nicolae Răzvan Stan**, redactor coordonator la Revista „Mitropolia Olteniei” este prezent în paginile *Teologiei* cu un elaborat și

profund studiu de spiritualitate intitulat: *Asceza – cale spre îndumnezeire* (Teologia 2/2005, p. 156-198).

Pornind de la un cuvânt al Sfântului Grigore de Nyssa, după care conditia de creștin presupune ca fiecare să-și sape în firea sa lăuntrică frumusețea lui Hristos (p. 157), autorul definește asceza drept nevointa duhovnicească, „miscarea înainte”, prin care cel botezat răspunde iubirii lui Dumnezeu printr-un efort de a se asemăna tot mai desăvârșit cu El. Retinem din excursul patristic asupra ascezei (p. 158-161) sublinierea Sf. Maxim Mărturisitorul: asceza este o luptă împotriva robiei adusă de lucrurile lumii (p. 161). Însă dezrobirea de lume presupune înainte de toate sinergismul. „Cine ar putea să rabde fără mângâierea Domnului neîntrerupta sete de apă, să răpească ochilor omenesti acel dulce și desfătător somn de dimineață și să îngrădească prin regulă permanentă mărginind la patru ore, toată odihna sa de noapte? Cine, fără harul lui Dumnezeu ar fi în stare să se achite de obligatia cititului neîncetat, a muncii neîntrerupte neavând nici un interes pentru foloasele prezente? Acestea toate nu pot fi nici dorite de noi mereu fără insuflare dumnezeiască, nici înfăptuite fără ajutorul ei... Nu ajungem la ceea ce ne-am propus, dacă nu ne-a fost dată de mila Domnului puterea înfăptuirii” (p. 163). Atâta vreme cât lucrarea harului nu vine să pecetluiască aceste eforturi ascetice, ele rămân o lucrare omenească, prin urmare stricăcioasă (p. 165).

Pe lângă faptul de a fi o lucrare sinergică, asceza mai este „manifestarea exterioară a harului primit prin Sfintele Taine” (p. 169). Harul Botezului „înnoieste chipul și spală toate păcatele și sădește în noi puterea de a participa la realizarea asemănării” (p. 169). Autorul prezintă apoi cu o bogată argumentare biblică și patristică articularea organică a ascezei pe harul și lucrarea celor șapte Taine ale Bisericii (p. 169-182). Lupta ascetică mai presupune un element: povătuitorul (duhovnicul). Toți cei ce voiesc a se izbăvi de patimi au nevoie negresită „de un Moise, ca un mijlocitor către Dumnezeu și după Dumnezeu care stând pentru noi la mijloc cu făptuirea și cu vederea (contemplarea), să întindă mâinile spre Dumnezeu, ca să trecem, povățuiți de el, marea păcatelor și să punem pe fugă pe Amalic, căpetenia patimilor. S-au înșelat deci cei ce s-au încrezut în ei însșiși și au socotit că nu au nevoie de nici un povătuitor” (Sf. Vasile

cel Mare) (p. 182). Asceza este apoi eclezială. Ea nu este o „ambitie personală”, ci o componentă a vieții bisericești (p. 187-188).

Studiul părintelui Stan se încheie printr-o analiză a câtorva caracteristici ale „ascezei autentice”. Ea este „accesibilă tuturor” și obligatorie pentru toți. Nu aparține prin excelență doar monahilor sau clericilor – ci tuturor pentru că toți trebuie să parcurgă drumul îndumnezeirii. Asceza nu este o luptă împotriva trupului, pentru că mântuirea nu se obține prin renunțare la trup, ci în trup (p. 190). Luptele ascetice presupun o „dreaptă socoteală” (p. 191), în funcție de realitatea personală a fiecăruia. De aceea ascetica nu are reguli rigide, abstracte, ci doar orientări și rânduiri care se economisesc specific staturii duhovnicești a nevoitorului (p. 191-193). Asceza este apoi o nevoită luminoasă și însoțită de bucurie. Nevoitorii, pustnicii și credincioșii care se înfrânează sunt veseli (p. 194-195). Bucuria ascezei face din aceasta un demers pozitiv în existență, ca fortificare în virtute și ca trăire luminoasă, în sens!

Studiul Părintelui Răzvan Stan, prin bogatele conotații patristice și biblice, ca și prin siguranța teologică cu care analizează problema ascezei poate constitui un punct de reper pentru literatura morală ortodoxă.

6. Pr. Dr. Ioan C. Tesu, conferențiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” a Universității din Iași, a publicat în Revista *Teologia* cinci studii ce se înscriu în domeniul Teologiei Morale.

a) *Teologia între discurs și experiență, între vorbire și trăire* (*Teologia* 2/2002, p. 147-160).

Studiul Părintelui profesor Tesu este o profundă analiză, prin părintii filocalici, a afirmatiei lui Evagrie Monahul: „dacă esti teolog (dacă te ocupi cu contemplația) roagă-te cu adevărat și dacă te rogi cu adevărat, esti teolog”.

Teologia în accepțiunea Părintilor nu este atât vorbirea despre Dumnezeu, cât vorbirea cu El. Acela este adevăratul teolog care depășește învătătura abstractă despre Dumnezeu și „care-L descoperă pe Hristos, Cel sălășluit tainic în sufletul său curat și face roditoare această prezentă divină, prin împlinirea, cu osteneală, a virtuților creștine” (p. 148).

Cunoașterea lui Dumnezeu este o cunoaștere duhovnicească și nu una intelectual-abstractă. Iar cunoașterea duhovnicească este un dar, o

harismă ce se dăruie de către Dumnezeu doar celor curățiți de patimi (p. 149). Cei îndumnezeiți prin har „trăiesc cu cele dumnezeiești și cu Dumnezeu ca și cu cele familiare și le cunosc pe acelea așa cum contemplă Dumnezeu într-un chip asemănător, pe cei ajunși în chipul dumnezeiesc și dumnezei și se uneste cu ei” (p. 149). Harisma cunoașterii duhovnicești este precedată de nevointele ascetice. „Curățire de patimi, eliberarea de păcat și lucrarea virtuților constituie trăsătura și condiția fundamentală a oricărei forme de cunoaștere duhovnicești” (p. 150). Procesul despățimirii ca și lucrarea virtuților se desfășoară într-o viață de permanentă rugăciune (p. 152).

Cuvântarea de Dumnezeu este mai mult decât un discurs. Ea este un dialog pe care-L aprinde harul în cel curățit de patimi. Cuvântul, ca modalitate de expresie și comunicare, poate izvorî „din învățătură, din citire, din faptă și din har” (p. 153), însă doar cel din făptuire și din har este *cuvânt dumnezeiesc* sau teologic. „Acesta izvorăște din Logosul dumnezeiesc și se dăruiește, ca un dar special, celor văzători, sub forma cunoașterii supraființiale. El este un rod al vietuirii în virtute și al dragostei lui Dumnezeu față de creatura Sa. Acesta încălzește mintea cunoscătoare și cuvântătoare de Dumnezeu (teologică), înfățișându-i taine mari și înfricosătoare” (p. 154). Gnosticul devine „prieten al lui Dumnezeu” ce a ajuns pe treapta „filotheii morale, naturale și teologice” cunoscând rațiunile prime și esențiale ale lucrurilor, iar prin intermediul acestora urcând la Ratiunea lor supremă (p. 155).

b) Cel de al doilea studiu al părintelui Tesu, *Teme ale spiritualității ortodoxe în tâlcuirea părintelui profesor Dumitru Stăniloae: păcatul și patima* este publicat în două numere succesive al Revistei *Teologia*, respectiv 1/2003 p. 117-135 și 2/2003, p. 155-170.

Studiul Păr. Tesu prezintă gândirea Păr. Dumitru Stăniloae asupra păcatului și patimii exprimată în volumul-manual: *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*.

Patimile reprezintă cel mai coborât nivel la care poate cădea ființa omenească, trăirea conform trupului, elementul material din constitutia omenească și acesta în starea în care îl apropie cel mai mult de animalitate, de biologic (p. 119). Patimile sunt o întoarcere a întregului om spre exterior, spre vietuirea după simțuri, o prefacere a întregului om în „trup” în simțire trupească (p. 120). Prin chipul dumnezeiesc al său omul aspiră

spre infinit. Patimile sunt căutarea răsturnată a vesniciei, căutarea infinitului în valori finite. Patimile hrănesc setea de infinit din închipuirea că ar fi consistent ceea ce nu este. Ele se mișcă în fond spre tot mai mult nimic spre subtierea tot mai mare a existenței, care își păstrează mereu aparenta de mai multă existență (p. 121). „Pofta după cele pământesti, scrie pâr. Stăniloae, nu se satură niciodată. Când te saturezi de ceva și treci la altceva după o vreme te simți gol de ceea ce te-a săturat mai înainte și te întorci iarăși spre aceea, săturat de lucrul spre care te-ai îndreptat, după săturarea de cel dintâi. E o lărgire care se golește îndată ce nu-i mai dai ceea ce dorește ea. Te-ai săturat de desfrâu, tinzi spre băutura. Într-un timp ti s-a golit lărgimea poftei umplută de desfrâu și te întorci iarăși la el. Sunt niste pofte alternative pe care le saturezi pe rând și se golesc pe rând...” (p. 123-124).

Patima înseamnă și renunțarea la libertate. Libertatea ce o dă patima 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 monștrii care ne înlăntuiesc și ne duc la slujirea lor fără se ne putem opune (p. 125).

Patimile sunt, apoi, *ziduri* între noi și Dumnezeu, un zid despărtitor, întunecos, în fața minții, de nu mai vede pe Dumnezeu și lărgimea tuturor în El, ci se oprește la îngustimea și opacitatea lucrurilor (p. 127).

Ele sunt și *gropi ale duhului*, adică o îngropare a duhului în trup, o împietrire a inimii, o pierdere a transparenței duhului și o biruintă a simtualității îngrosate (instinctive) (p. 128).

Posibilitatea păcătuirii și împătimirii tin de voința umană. Pâr. Stăniloae, analizează studiul părintelui Tesu, determină pe linia *naturală* și o *voință deliberativă sau gnostică*. Înzestrat structural cu libertate, omul, prin voință, își poate refuza statutul său ontologic și își poate activa libertatea ca liber arbitru sau capacitate gnostică (adică de alegere între bine și rău). Voința gnostică este voința naturală ajunsă slăbită prin căderea în păcat (p. 130-131).

Prima parte a studiului părintelui Tesu se încheie cu problema *cauzelor* păcatului și ale patimii. Aceste se împart în: *cauza primă* (mândria) și *cauze ultime* (diavolul și sensibilitatea omului ce lucrează fără controlul rațiunii) (p. 132-135).

Partea a doua a acestui studiu (*Teologia* 2/2003, p. 155-170) surprinde gândirea părintelui Stăniloae asupra problemelor: afecte, simturi, felurile și numărul patimilor și raportul acestora cu facultățile sufletești. Afectele sunt ireprosabile și reprosabile. Amândouă însă tin de constitutia omului căzut în păcat. Afectele necondamnabile ale firii omenesti „nu au aparținut omului original, nu au fost constitutive firii sale prin creație, ci s-au strecurat în ea ca urmare a păcatului strămosesc, perpetuându-se apoi la întreaga specie umană. Ele nu fac parte, din această cauză, din definiția firii originare, ci sunt o urmare și o expresie a degradării, a alterării ei. Prin aceste afecte, simturile omului se pun în mișcare râvnind suprafața sensibilă a lumii. Omul căderii se împărtășește de lume simtural. Omul originar se împărtășea de lume cu totul rațional” (p. 156-157). Prin afecte – ca trăsături irrationale pătrunse în firea omului după cădere – omul este lesne de ispășit atât de către diavol, cât și de către aplecarea sensibilității proprii spre materialitatea lumii. Nevointele ascetice și viața virtuoașă pot duce la transfigurarea (înduhovnicirea) afectelor (p. 157-158).

Afectele ireprosabile sunt numite de către Sf. Maxim Mărturisitorul „patimi potrivite cu firea”, iar afectele reprosabile, sau păcatele cronicizate, sunt numite „patimi contrare firii” (p. 159). În continuarea studiului, părintele Tesu prezintă împărțirea patimilor, stărnirea lor și problema ispășirii (p. 161-164) și se încheie cu un subcapitol *patimile și facultățile sufletești*. Mîntea, ca potență a tuturor actelor de cunoaștere și de cugetare, pofta, ca potență a tuturor dorințelor și poftirilor și mânia, potența irascibilă, impulsivă a actelor de curaj, de bărbăție, de mînie bună sau rea, toate (aceste trei facultăți ale sufletului) au de suferit în procesul împătimirii (reprosabile).

c) Următorul studiu al părintelui Tesu, supus atenției noastre, este *Paternitate și filiație duhovnicească la Sf. Simeon Noul Teolog*, publicat în *Teologia* 4/2004, p. 171-203.

Autorul încearcă să surprindă viziunea Sf. Simeon Noul Teolog, „socotit cel mai mare mistic al Evului Mediu creștin” (p. 171), asupra persoanei și lucrării părintelui duhovnicesc.

Preoția și lucrarea preotească, spune Sf. Simeon, nu este doar o *Taină* ci și un dar al Duhului Sfânt. Cuviosul Simeon Evlaviosul, părintele duhovnicesc al Sf. Simeon, contura chipul preotului astfel: „să fie curat nu numai cu trupul, ci și cu sufletul; să nu fie părtaş la nici un păcat; să fie

smerit atât în purtarea sa din afară, cât și în simțirea dinlăuntru a sufletului. Când stă înaintea Sfintei și Sfintitei Mese, trebuie să vadă fără îndoială, cu mintea pe Dumnezeu, iar cu simțurile, Sfintele asezate înainte. Dar nu numai acestea, ci e dator să-L aibă în chip conștient sălăsluit în inima sa și pe Însuși Cel prezent în chip nevăzut în daruri, ca să poată aduce cererile cu îndrăznire. ³i ca un prieten care vorbește cu prietenul său, să zică: «Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfintească-se numele Tău», rugăciunea arătându-l ca având pe Cel ce e Fiul lui Dumnezeu prin fire, sălăsluit în sine împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt.» (p. 173).

Părintele duhovnicesc își împlineste rostul și lucrarea îndeosebi în Taina Pocăinței. Paternitatea și filiatia duhovnicească au un profund caracter sacramental. Spovedania, ca „botez al lacrimilor”, este locul unde chipul înnoit în Taina Botezului se reactualizează în toată frumusețea sa (p. 175-177).

Părintele duhovnicesc autentic este „un lucru rar și doar de putini dobândit” și este, în viziunea Sf. Simeon, „o adevărată harismă, un dar și o binecuvântare” (p. 178). „Să căutăm deci mai bine cu osteneală astfel de bărbați, care sunt ucenici ai lui Hristos, și cu chinul inimii și cu lacrimi multe să-L rugăm zile întregi să dea jos vâlul de pe ochii inimilor noastre ca să-l recunoască, în cazul în care se va găsi unul ca acesta în această generație rea și vicleană, pentru ca, găsindu-l, să primim prin el iertarea păcatelor noastre, supunându-ne poruncilor și rânduielilor lui din tot sufletul, așa cum și acela ascultând cuvintele lui Hristos, s-a făcut părtaş darurilor Lui și a primit de la El puterea de a dezlega și lega păcatele aprins fiind de Duhul Sfânt...” (p. 178).

Duhovnicul adevărat este doar cel care a primit pe Duhul Sfânt în simțirea sufletului, cel care „și-a găsit sufletul”, care are hirotonia nu doar de la oameni ci nemijlocit de la Duhul lui Dumnezeu (p. 181). Un astfel de duhovnic se arată un om al virtuții („se cade să fi luminat mai întâi de Lumina cea adevărată, după care abia să-i aduci pe alții la această Lumină”), un bun ucenic duhovnicesc („nu poate da sfat cu putere multă decât cel care, la rândul său, primește un astfel de sfat”), plin de dragoste pământească și model de smerenie desăvârșită și de slujire (p. 182-184). Cel care a găsit un astfel de părinte duhovnicesc trebuie să rămână în ascultare față de el ca față de Hristos: „atunci când îl vede, socoteste că

îl vede pe Hristos... Unul ca acesta nu va mai dori să vorbească vreodată cu altcineva și nu va putea prefera ceva din lucrurile din lume peste aducerea aminte și iubirea de El. Căci ce este mai bun și de folos în viața prezentă și cea viitoare decât a fi împreună cu Hristos?" (p. 185).

Sf. Simeon ridică o problemă sensibilă legată de duhovnic. În viziunea lui, Apostolii au transmis puterea duhovniciei episcopilor și preoților. Însă atunci când râvna acestora se împutinează iar viața lor duhovnicească nu este la înălțimea chemării duhovniciei, puterea este transferată de către Dumnezeu monahilor („poporul ales al lui Dumnezeu”). Însă nu „monahilor cu haina”, ci doar aceloră cu viața înaltă ce au primit întru simțirea Duhului harisma duhovniciei. Pe episcopii și preoții nevrednici nu Dumnezeu i-a părăsit, ci ei s-au lepădat de har (prin impedimente la hirotonie, prin păcate de după hirotonie) (p. 190-192).

d) Cel de-al cincilea studiu al părintelui Tesu, pe care îl prezentăm, este *Elemente de ascetică ortodoxă: etapele păcatului*, publicat în *Teologia* 3/2005, p. 32-55.

Studiul încearcă să surprindă „câteva dintre mecanismele, modurile de lucrare și efectele păcatului precum și mijloacele cele mai eficiente ale luptei împotriva lui” (p. 32-33).

Originea ultimă a păcatelor stă în păcatul strămosesc. Acesta din urmă este, în viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul, „afecțiunea neratională a sufletului față de plăcerea simțurilor” și „necunoasterea cauzei celei bune a lucrurilor”. Odată săvârșit, păcatul strămosesc l-a înstrăinat pe om cu totul de cunoștința de Dumnezeu și l-a umplut de cunoștința pătimasă a lucrurilor ce cad sub simțuri (p. 33-34). Deși rădăcină a stării căzute a omului, păcatul strămosesc nu poate fi invocat drept motivație și justificare pentru păcatele personale. „Nici unul din cei ce păcătuiesc nu poate aduce ca scuză a păcatului slăbiciunea trupului, pentru că unirea cu Dumnezeu Cuvântul a întărit toată firea, prin dezlegarea ei de blestem, nelăsându-ne nici o scuză pentru pornirea cea de bună voie spre patimi” (Sf. Maxim Mărturisitorul, p. 35). Cauzele păcatului personal trebuie căutate, după Sf. Marcu Ascetul, în neîmplinirea poruncilor și faptele rele de după Botez.

Pe linia Sf. Ioan Damaschinul, a Sf. Ioan Scărarul și a Sf. Filotei Sinaitul, Părintele Tesu analizează opt trepte ale desfășurării păcatului: momeala sau atacul, însotirea, lupta, patima, învoirea sau consimțirea,

fapta, lucrarea si robirea (p. 38-41). Problema gândurilor se bucură de o analiză largă din partea autorului studiului. Ele apar ca o consecință a căderii initiale. Adam cel necăzut avea o minte unitară si o cunoastere intuitivă. Căderea îi aduce o cunoastere divizată, discursivă, mijlocită, rațională. Gândurile aparțin acestei stări. Izvorul lor este multiplu: „miscarea gândurilor în om se săvârșeste din patru pricini. Întâi din vointa trupului natural. Al doilea, din închipuirea de către simțuri a lucrurilor lumii, pe care le aude si le vede. Al treilea, din obisnuitele pătimase si din înclinările sufletului, pe care le are în minte. Al patrulea, din atacurile (momelile) dracilor, ce ne războiesc prin toate patimile” (p. 43).

Lupta împotriva gândurilor rele este specifică fiecărui atlet al lui Hristos si tine de sfățuirea duhovnicească. Părintii filocalici enumără câteva modalități de luptă împotriva gândurilor rele: cercetarea lor (luarea aminte la ele); tăierea (înlăturarea) lor de la prima ivire; rugăciunea lui Iisus; psalmodia si lectura duhovnicească; descoperirea gândurilor în fata unui duhovnic încercat (p. 47-53).

Prin studiile de morală si de spiritualitate publicate în Revista *Teologia*, părintele profesor Dr. Ioan Tesu se impune ca una dintre cele mai autorizate voci în domeniu, în spatiul teologiei contemporane.

7. Adina Todea, profesor de religie în Pâncota, jud. Arad, doctorand în Teologie Morală la Facultatea de Teologie Andrei ^aaguna din Sibiu.

Autoarea amintită este prezentă în paginile Revistei *Teologia* cu trei studii din domeniul Teologiei morale, respectiv:

a) *Elemente de psihanaliză din perspectivă ortodoxă, Teologia* 1/2005, p. 191-210.

Studiul pe care ni-l propune autoarea reprezintă un demers absolut necesar de înnoire si împropștăre a limbajului teologic în dialogul Bisericii cu contemporanitatea. Profesoara Adina Todea încearcă o valorizare a stiintelor umaniste (psihanaliza si psihologia) în perspectiva patristică ortodoxă, dar si o delimitare critică acolo unde situatia o impune.

Este usor de observat că psihanaliza a câștigat astăzi credit si teren aproape în toate planurile de gândire. În același timp cultura contemporană suferă acut de incultură si naivitate teologică ceea ce determină o neputință de-a percepe si a evalua corect „experientele noastre spirituale”

(p. 191-192). În acest sens Ortodoxia, care nu este o „realitate limitativă” și care are menirea să-și asume destinul și transformarea lumii în trup al lui Hristos, este datoare la un dialog pertinent cu lumea de azi care este dominată de perspectiva psihanalizei. Studiul de față încearcă tocmai acest demers; să transfigureze, exorcizeze și îmbrace în Hristos limbajul psihanalitic ca exponent al gândirii contemporane (p. 193).

Psihanaliza este o disciplină creată de Sigmund Freud prin care se caută, pe cale clinică, să se descifreze „aparatură psihică” al făpturii umane. Ar fi de observat că demersul de cunoaștere a sufletului omenesc, ca și terapia lui, constituie preocupări permanente ale Părinților. Delimitarea de psihanaliză apare prin considerarea diferită a omului. În vreme ce perspectiva lui Freud este una a determinismelor de jos în sus (de la infrastructura biologică înspre conștiință) de tip darwinist, perspectiva Ortodoxiei consideră natura umană a avea în mod primar o structură teologică a cărei cunoaștere necesită pe lângă observarea clinică empirică o abordare harică (p. 194-198).

O altă delimitare a Părinților de psihologie și psihanaliză este prilejuită de notiunea de psihic. În vreme ce Freud definește psihicul sub forma unui aparat psihic rezultat pe cale evolutivă darwinistă, teologia patristică leagă sufletul de actul creator al lui Dumnezeu, iar funcționalitatea lui de notiunea de chip al lui Dumnezeu (p. 199-200).

Pornind de la faptul că viața psihică nu poate fi redusă la ideea de conștient, pentru că anumite „continuturi” se găsesc în afara sferei conștiinței, Freud a introdus notiunea de inconștient căruia a încercat să-i descrie funcționalitatea prin diversi termeni: energie psihică, descărcare, plăcere, frustrare, cenzură, refulare, sublimare. Inconștientul îmbracă mai multe continuturi: inconștient ereditar, predominant instinctiv și energetic; inconștient psihofiziologic, expresie a vieții somatice; inconștientul mnezic (rezervor potențial al vieții somatice); inconștient afectiv, reprezentat de dinamica afectelor și pulsionilor; inconștient rațional, responsabil de desfășurarea proceselor mintale; automatismele, reprezentând stabilizări ale unor manifestări desfășurate conștient (p. 200-201).

Alături de inconștient, aparatul psihic al lui Freud mai propune notiunile de pre-conștient și conștient sau cele de sine, eu și supraeu (p. 201).

Constatările psihanalizei nu sunt străine gândirii teologice ortodoxe, afirmă autoarea studiului, subliniind că „psihanaliza cunoaște doar căderea” și ca este „străină de adevărul revelat despre starea harică de dinaintea căderii și de starea omului în Hristos” (p. 204). În acest sens sunt prezentate posibilele apropieri dintre psihanaliză și teologie îndeosebi prin notiunile de constient și conștiință morală (p. 205-207).

Dacă notiunea de refulare și-ar putea găsi corespondent în amândouă ariile de gândire (p. 208-209), cea de sublimare însă distanțează net psihanaliza de perspectiva teologică (p. 210).

b) *Conștiința morală în cugetarea patristică*, este un alt studiu al profesoarei Adina Todea, publicat în două numere ale Revista *Teologia*, 2/2005, p. 210-234 și 1/2006, p. 208-232.

Studiul debutează cu o incursiune patristică asupra notiunii de conștiință. Sunt însiruite afirmațiile a numeroși Părinți asupra termenului de conștiință morală (p. 210-215). Se remarcă două nivele de cuprindere ale termenului, unul mai restrâns judecătoresc de cunoaștere a binelui și a răului și de apreciere a faptelor, și unul mai larg care privește un bine și un rău existential, racordate la dumnezeiesc și omenesc și așezate pe un anumit făgus al existentei (p. 214). Definițiile Părinților conduc la ideea că conștiința este o dimensiune a demnității chipului, o chemare a „cinstei de sus”, un dar făcut eului nostru prin care să căutăm pe Dumnezeu ca fiind acel Tu dorit în chip absolut, acea „stăpânire” asupra vieții, acea așezare a ființei pe dimensiunea libertății, acea vocatione a îndumnezeirii care străbate întreaga realitate umană, omul întreg, trup și suflet, acea dinamică extatică personală, situată pe dimensiunea libertății și cuprinzând integralitatea umană (p. 216).

Sub titlul „delimitări conceptuale”, autoarea așează în comparație notiunea de conștiință cu cele de minte, rațiune, cuget, inimă. Acestea din urmă sunt continuturi ale conștiinței și nu o pot epuiza pe aceasta. Precizările sunt importante în contextul gândirii seculariste occidentale unde conștiința este preponderent acoperită și circumscrisă notiunii de rațiune. Părinții vorbesc adesea de „simțirea înțelegătoare”, de inimă ca organ al cugetării și de prezentă a conștiinței și în cazul nemanifestării capacității rationale a insului (exemplu la surdo-muti, la bolnavii mintali) (p. 217-218).

Fundamentul ca și lucrarea conștiinței morale sunt teandrice. Conștiința morală având o natură teandrică tensionează partea creată din om spre unirea cu realitatea cerească necreată. În om este (constient sau inconstient) prezentă întotdeauna o sete de absolut, o chemare spre dumnezeiesc. Aceasta și pentru că, afirmă Sf. Atanasie cel Mare, Cuvântul creator și susținător al vieții a adus toate la existență făcându-le părtașe la Sine („nici o parte a zidirii nu a rămas goală de El”). Omul se descoperă pe sine ca o ființă centrată oarecum în afara ei și ekstatică chiar în natura proprie. De aceea, conștiința va imprima omului un dinamism al înaintării în planul chemării divine (p. 220-222).

Pe linia acestui dinamism pnevamic al conștiinței, „suprema vocație a conștiinței este de a fi ridicată în «sfatul», în dialogul interior al Sfintei Treimi, suprema existență dialogică și iubitoare” (p. 222). Zidit după chipul treimic, comuniunea treimică se reflectă și în spațiul conștiinței, prin aceea că ea, conștiința, tinde să „înalte zidirea către Sfânta Treime în Duhul Sfânt «prin Fiul în Tatăl»” (p. 222). Pe de altă parte, conștiința însăși are un conținut treimic: rațiunea, voința, sentimentul (p. 226-232). Prima parte a studiului se încheie cu prezentarea problemei rusinii și a muștrării care descoperă că și după cădere omul nu rămâne străin de „sfatul dumnezeiesc” (p. 233-234).

Partea a doua a studiului (Teologia 1/2006, p. 208-232), dezvoltă într-un prim capitol problema spațialității morale a conștiinței. Autoarea afirmă că spațiul poate fi metamorfozat spiritual astfel încât se poate vorbi despre: o spațialitate a dialogului cu Dumnezeu; o spațialitate a dialogului interior, cuprinzând dimensiunea spațială a trupului; o spațialitate a dialogului cu lumea spirituală a îngerilor și a semenilor; o spațialitate cosmică a dialogului cu lumea naturală.

„Conștiința de sine a omului este o energie a persoanei ce ține și de el și de ceva deosebit de el, de o alteritate exterioară și interioară în același timp...” (p. 209). Omul este subiect constient nu doar prin suflet, ci și trupul participă la calitatea de subiect, participă la conștiință („puterea omului e și în degetul piciorului”, scrie Atanasie cel Mare) (p. 209). Odată cu venirea în trup a lui Dumnezeu, materialitatea trupului este deplin, pătrunsă de taina conștiinței; trupul se găsește în conformitate cu Fiul. Prin aceasta, spațialitatea trupului se adâncește, se metamorfozează.

Aceeași experiență o fac și sfinții: materia participă la viața constientă. Sufletul își pecetluiește trupul cu pecetea sa personală atât de profund încât nici după moarte nu se pierde legătura între suflet și trup. Sensul lucrării conștiinței este de a rationaliza trupul căzut în dezordinea patimilor și cum prin trup omul este intim legat de lume, „trupul e puntea spre tesătura rațiunilor plasticizate ale lumii” (p. 209-212).

Din studiul de care ne ocupăm mai semnalăm doar titlul: *dinamica conștiinței morale în cele trei dimensiuni: edenică – adamică – hristică*. Dinamica edenică a conștiinței era aceea a libertății desăvârșite în bine, conștiința fiind oglinda ce reflecta lumina dumnezeiască, ce se răsfrângea, pătrundea și stăpânea și materialitatea trupului și a zidirii. Toate printr-o participare harică la realitatea necreată. Conștiința în rai era părtaşă la „sfatul treimic”.

Căderea introduce în conștiință o ruptură: se strică rudenția cu Dumnezeu și se inițiază o mișcare spre sine, care nu-i decât o împotmolire în materie și în „cugetul cărnii”. Conștiința cade în inconștient, se divizează prin „acoperământul care întunecă frumusețea sufletului” (p. 221-222). Divizarea conștiinței se concretizează pe mai multe planuri: o primă divizare exteriorizează lucrarea rațională și separă mintea-rațiune de mintea-inimă, conștiința discursivă se separă de conștiința intuitivă; la nivelul inimii, a interiorității, apare o separare prăpăstioasă între un subconștient întunecos și un transconștient luminos.

Întruparea lui Hristos reasează conștiința. Conștiința lui Hristos pătrunde în cele dumnezeiești ca în ale Sale; minții se deschid adâncimile divine, conștiința este unificată și recentrată în dialogul „Sfatului treimic” (p. 223-224). Sfintele Taine, Botezul, Mirungerea, Împărtășania vor prelungi în tot omul realitatea dumnezeiesc-omenească hristică și implicit restaurarea conștiinței.

Prin acest elaborat studiu asupra conștiinței, profesoara Adina Todea deschide în Teologia morală o abordare patristică puțin exploatată până acum. În acest sens studiul se impune ca o lectură obligatorie în problema conștiinței pentru mediul teologic.

c) Cel de-al treilea studiu al prof. Adina Todea, pe care-l avem în atenție, este *Problematika conștiinței comunitare, în interferența de preocupări a sociologiei și teologiei românești(I)*, publicat în *Teologia* 3/2006, p. 195-241.

Partea întâi a studiului enunțat se ocupă cu evoluția conceptului de comunitate în cultura occidentală și cu sublinierea perspectivei sociologice românești asupra conștiinței comunitare. Comunitatea are temeuri ontologice întrucât persoana umană este structural orientată comunitar, și temeuri practice, deoarece omul și-a organizat existența în întreaga sa istorie într-un chip colectiv (polisul, comunitatea creștină, națiunea, poporul, statul).

Autoarea prezintă pe scurt modulele de organizare socială ale omului occidental începând cu perioada modernă. Friederich D. E. Schleiermacher definea comunitatea drept entitate socială constituită în baza unor legături de tip sentimental, care vizau un scop comun și înrădăcinate în aceleași rădăcini etice și religioase. Societatea, după același autor, reprezenta ansamblul indivizilor ce aveau la același contract social menit să limiteze egoismele și interesele particulare (p. 198). Cele două noțiuni, comunitatea și societatea, sunt surprinse în definițiile celor mai mari reprezentativi sociologi precum Ferdinand Tönnies și Max Weber. Sociologia românească este ilustrată de gânditorii E. Speranția, T. Brăileanu, D. Drăghicescu, Dimitrie Gusti și Rădulescu Motru (p. 199-201).

Modernitatea și postmodernitatea contemporană românească consideră perspectiva tradițională asupra comunității și societății drept depășită și inactuală. Legitimarea acțiunilor sociale pe tradiții, respectul pentru fundamentele religioase par a fi incompatibile cu individualismul atotputernic contemporan (p. 202-203).

Autoarea analizează în continuare componentele conștiinței comunitare. Cea dintâi, socotită drept fundament este conștiința religioasă. Cercetători, precum Mircea Eliade, E. Speranția, S. Mehedinti, T. Brăileanu, I. Bădescu, D. Stăniloae, I. Moldovan, pornesc de la constatarea că „rădăcina pură, baza și matricea sociabilității umane, este legătura cu Dumnezeu” (p. 205) și astfel „religia nu numai reflectă raporturile sociale dar le și creează, punând bazele unor noi tipuri de grupări sociale... Se poate vorbi de o identitate între comunitatea naturală și comunitatea religioasă (...) Prin tradiție conștiința religioasă transmisă noilor generații face din religie cea mai puternică legătură comunitară” (p. 204). Conștiința culturală și spațiul valorilor prezintă o altă componentă a conștiinței

comunitare. Citându-i pe Rădulescu Motru, E. Sperantia și D. Gusti autoarea subliniază aportul culturii și al valorilor în structurarea identității comunitare (p. 209-212). Conștiința familială, la rândul ei, face din familie grupul social primar esențial pentru constituirea unei conștiințe comunitare. Conștiința familială este punctul de reper, adevărat *axis mundi* al devenirii unei comunități. Ea generează o formă superioară, înglobatoare tuturor familiilor dintr-un spațiu dat, anume conștiința etnic-națională.

Toate aceste componente circumscriu și dau identitate conștiinței etnic-comunitare. Sociologia interbelică a analizat într-o efervescentă științifică fără precedent noțiunile de etnic, comunitate, suflet românesc, românism, neam, națiune, popor, limbă, destin istoric.

Studiul prezintă apoi aportul pe care Nichifor Crainic, părintele D. Stăniloae și părintele Ilie Moldovan au încercat să-l aducă înspre legitimarea nationalismului etnic-spiritual. Realitatea etnică este teandrică. Neamul vine de la Dumnezeu, având un ideal, care reflectă modelul divin, se înrădăcinează istoric într-un pământ, care devine „raiuul său”, „partea lui de cer” și primește diferite misiuni care îi conturează și care îi precizează destinul (p. 244). Este subliniat apoi dialogul contemporan asupra etnicului la care participă și contribuie substanțial Ilie Bădescu și Răzvan Codrescu (p. 225-227).

Studiul se încheie cu problematizările care s-au născut pe marginea raportului dintre națiune, conștiință politică, stat, Biserică și comunitatea europeană.

Adina Todea se impune, prin studiul de față, ca una dintre vocile cele mai limpezi din spațiul teologiei românești contemporane privind problema conștiinței comunitare și naționale.

8. Pr. Lect. Dr. **Vasile Vlad**, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, este prezent în paginile Revistei *Teologia* cu opt studii din aria spiritualității Teologiei morale. Întrucât majoritatea studiilor sunt întinse ca număr de pagini ne vom mărgini doar la enumerarea lor și la prezentarea a două dintre ele.

Studiile publicate sunt:

- *Spiritualitatea muzicii: catharsis, senzualism și demonism*, *Teologia* 1/1997 p. 37-59

• *Idei morale si dogmatice în capitolele introductive la tâlcuirea Rugăciunii Domneste din lucrarea Despre rugăciune a lui Origen, Teologia 2/1997 p. 29-46*

• *Traduceri mai noi în limba română despre sfintele icoane. Eseu bibliografic I, Teologia 2/1998, p. 104-119*

• *Traduceri mai noi în limba română despre sfintele icoane. Eseu bibliografic II, Teologia 3-4/1998, p. 13-28*

• *Proiectul HUGO (organizatia Genomul uman) sau bioetica la cumpăna dintre milenii, Teologia 3-4/1999. p. 124-136*

• *Rolul Bisericii în integrarea europeana a României. Exigente, probleme, perspective, Teologia 2/2006, p. 243-266*

• *Rugăciunea Domnească în Predicile Sfântului Petru Hrisologul, Teologia 4/2006, p. 228-256*

• *Rugăciunea Domnească în Cuvântările Fericitului Augustin, Teologia 1/2007, p. 150-173*

a). Studiul despre *Spiritualitatea muzicii: catharsis, senzualism si demonism, Teologia 1/1997, p. 37-59*, încearcă o prezentare a impactului pe care muzica îl are asupra vietii religios-morale a persoanei. Formă concretă, sensibilă, sonoră a fondului existentei, muzica înregistrează orisice vibratie existentială, fie înălțimile armonice ale vietii, fie discordantele ei. Esecul existential înregistrat de om prin cădere, dezbinul dintre ordinea divină si cea umană este înregistrat sonor în muzică (p. 39). De aceea muzica apare drept înregistrarea si redarea sonoră (armonică si dizarmonică) a vietii.

Însă muzica are capacitatea si de a imprima ritmurile si etosul ei asupra rânduiei morale a omului. În acest sens, ea poate avea un rost cathartic sau dimpotrivă unul promovator si provocator de senzualism demonic.

Autorul prezintă rolul cathartic a muzicii printr-o incursiune în scrierile filozofice, în religiile naturaliste, în Revelatie si-n gândirea Sfinților Părinti. „Muzica bună îl poate face pe suflet mai bun, muzica rea îl poate corupe...; ea poate să conducă sufletul într-un ethos...; scopul muzicii nu este plăcerea ci slujirea virtutii...; gratie muzicii cugetăm just, vorbim frumos, ne miscăm cum se cuvine...; nimic nu ridică sufletul, nu-i dă aripi, nu-l smulge din cele pământesti, nu-l eliberează din legăturile trupesti, nu-i

inspiră înțelepciune divină, nu-l fac să dispretuiască cele de jos, precum muzica și accentele măsurate ale unui cântec dumnezeiesc” (p. 41-42).

Muzica poate să fie însă și o consecință a „porneii” (prostitutiei) ca și o provocare a ei. Legată în origini și de ritualurile cultice ale zeilor erotismului, muzica poate fi folosită ca modalitate de seducere a inocentei, poate fi pusă în slujba degradării morale și a pornografiei sub toate aspectele ei (p. 43-44).

Studiul insistă apoi asupra modurilor muzicale din cele două spații ale creștinătății – răsăritean și apusean. Sunt surprinse legăturile organice dintre dogma catolică și protestantism pe deoparte și dintre muzica occidentală, pe de altă parte. Autorul subliniază pătrunderea muzicii de tip senzual, erotic în spațiul bisericesc răsăritean prin grupări pietiste de tipul Oastei Domnului (p. 46-54).

Ultima parte a studiului se ocupă de formele decadente (demonice) ale muzicii moderne. Sunt arătate: porneia; satisfacția în fața urâtului; videoclipul ce înglobează nebulosul, oscilatorul, neclaritatea, înțelegibilitatea; muzica turbulentă sau gălăgia; stridentul și tipătul; neliniștea; magia și prezenta demonică. Fantomaticul și diabolicul, precum și mesajul anticreștin al diferitelor formații aparținătoare mișcărilor sataniste încheie studiul autorului (p. 55-58).

b). *Rugăciunea Domnească în Cuvântările Fericitului Augustin, Teologia 1/2007, p. 150-173*

Studiul încearcă să surprindă spiritualitatea creștină a veacurilor IV-V, oglindită în *Sermones 56-59*, din opera Fericitului Augustin, în care se tâlcuieste rugăciunea Tatăl nostru.

Partea de început a studiului subliniază câteva date asupra gândirii și personalității Fericitului Augustin și face o trecere în revistă a criticii de specialitate privind datarea *Cuvântărilor* (p. 150-156).

Tâlcuind „Tatăl nostru care ești în ceruri”, Augustin subliniază distincția dintre starea naturală a omului și starea de înfiere (ordinea creștină). Botezul modifică ontologic starea umană și creează un nou raport cu Dumnezeu și un nou raport social. Din înfierea în Hristos decurge ordinea socială. Comunitarul (socialul) se naște de sus (p. 157).

Dinamismul vieții creștine inițiat prin Botez trebuie asumat într-o lucrare teandrică – exprimată de „sfintească-se numele Tău” și de „vie

Împărăția Ta”. Tâlcuirea la „facă-se voia Ta...” descoperă gândirea apuseană asupra concupiscentei și potrivniciei dintre suflet și trup. Augustin crede că această stare a naturii umane nu va putea fi depășită decât atunci când pământul (trupul) va deveni cer (p. 160). Deosebit de vibrant este mesajul iertării din tâlcuirea „și ne iartă nouă...”: „păziti-vă de socotinta că mânia n-ar însemna nimic... Ce-i mânia? Dorinta de răzbunare! Cum?! Un om vrea să se răzbune în vreme ce Hristos n-a fost încă răzbunat, iar martirii nu sunt nici ei răzbunati! Dacă răbdarea dumnezeiască încă mai asteaptă convertirea dusmanilor lui Hristos și a martirilor, cine suntem noi, să căutăm răzbunarea? Oare ce ar mai rămâne din noi dacă Dumnezeu ar căuta să se răzbune la rândul Său? ... Ce este mânia? Dorinta de răzbunare! Ce este ura? O mânie învederată (înřádăcinată, înrăită)! Când mânia este înřádăcinată ea poartă numele de ură... Ceea ce la început nu era decât mânie a îmbătrânit. Mânia este un fir de iarbă, ura un copac mare. Uneori dojenim pe un om care este doar tulburat în vreme ce în inima noastră noi păstrăm ura. Este ceea ce Hristos zicea: «tu vezi paiul în ochiul fratelui tău și bârna din ochiul tău nu o vezi!»! Cum a crescut firul de iarbă de a devenit bârnă? Pentru ca nu s-a smuls imediat. De atâtea ori tu ai lăsat ca soarele să răsară și să apună peste mânia ta! Astfel tu l-ai înřádăcinat! Tu ai căutat justificări urâte și cu ele ai udat firul de iarbă și udându-l l-ai hrănit și hrănindu-l l-ai făcut bârnă” (p. 165).

Pe un ton asemănător abordează Augustin și problema iubirii vrăjmasilor: „Dacă el îți este vrăjmas aceasta nu vine de la firea sa umană, ci de la păcat. Ți este oare dusman prin ceea ce are trup și suflet? Dar el este ceea ce esti și tu! Tu ai un suflet, el de asemenea, tu ai un trup, el de asemenea! Este din aceeași fire ca și tine, este plămădit din același pământ și aveți amândoi viața de la Acelasi Dumnezeu. Vezi, asadar, în el, pe fratele tău!” Să ne rugăm împotriva răutății dusmanului și nu în contra lui: „Roagă-te împotriva răutății vrăjmasului tău. Ca aceasta să piară iar el să trăiască! Dacă îți moare dusmanul tu vei avea cu un vrăjmas mai puțin, însă, nu vei avea cu un prieten în plus. Însă dacă va pieri răutatea din vrăjmasul tău, tu vei pierde un dusman, însă vei câștiga un prieten”.

Tâlcuirea la „și ne izbăvește de cel rău” descoperă concepția confuză a lui Augustin, despre lucrarea Tainelor asupra făpturii umane. Pe de o

parte Botezul naste din nou si iartă *toate* păcatele, pe de altă parte poftele, si starea de concupiscentă rămâne: „căci dacă toate *păcatele sunt sterse prin Botez, poftele rămân*. Crestinii renăscuti, nu renuntati la luptă. Căci războiul continuă în voi” (p. 171).

Studiul Pr. Vasile Vlad se impune ca instrument necesar în problematica tâlcuirilor patristice la Tatăl nostru si oferă un bogat material de texte patristice orientative pentru doctrina si spiritualitatea apuseană exprimată prin Fericitul Augustin.

Caius Cutaru

Preocupări de Istoria religiilor în paginile revistei Teologia (1997-2007)

Abstract

The present study is a detailed presentation of the articles connected with the History and Philosophy of Religion which appeared in „Teologia” from its beginning up to the present. This study was inspired by the tenth anniversary of the publication and wants to be an important instrument of documentation.

I. Introducere

O publicatie teologică are specificul ei, unul dat de caracterul unic al învățaturii de credință ortodoxe, care își trage seva din continutul vietii în Hristos. Or, învățătura de credință, departe de a reprezenta un dat ce nu trebuie supus investigației, pretinde permanente aprofundări, adânciri și explicitări. Tocmai acest lucru și-l propune o publicatie teologică; să abordeze continuturile credinței și ale mărturisirii Adevărului revelat din puncte de vedere diferite. Așa se nasc preocupările diferitelor discipline teologice, care încearcă, fiecare prin prisma specificului său, să descopere fatetele multiple ale acestui unic Adevăr mântuitor.

În acest cadru se înscrie și disciplina de Istoria și filosofia religiilor, care lărgeste cercul teologiei creștine pentru a-l acomoda, dar în același timp și pentru a-i revela specificitatea, cu alte concepții religioase, specifice unor tradiții spirituale diferite.

Se cuvine acum, la împlinirea unui deceniu de existență al revistei „Teologia”, să ne aplecăm asupra studiilor din aria științei religiilor și să surprindem preocupările cadrelor didactice care au răspuns de această disciplină de-a lungul deceniului scurs. Aceasta deoarece studiile din respectiva arie de cunoaștere din domeniul teologic nu au lipsit în această perioadă, și există putine numere ale revistei în care asemenea preocupări să nu-și fi găsit locul, fie că e vorba de unele articole și studii publicate, fie că e vorba de recenziile unor lucrări nou apărute sau chiar de traduceri ale unor articole din publicații apusene.

Disciplina de Istoria și filosofia religiilor este una nou apărută în câmpul teologic, dar s-a dovedit a fi, încă de la apariția ei, deosebit de actuală și de utilă pentru vremurile pe care le parcurge Biserica lui Hristos. Ultimul secol și jumătate a însemnat pentru creștini o perioadă a apropiierilor de credincioșii altor tradiții religioase, iar această scurtare a distanțelor fizice, datorată descoperirilor științei și aplicațiilor tehnicii moderne, i-a pus în situația de a dialoga cu cei pentru care Hristos nu este mărturisit ca Mântuitor, chiar dacă, în mod obiectiv, El este și Mântuitorul acestora. Realitatea descrisă mai sus a venit să infirmе afirmația lui Rudyard Kipling făcută în urmă cu un secol, când spunea că: „Orientul este Orientul, iar Apusul este Apusul, și cele două nu se vor întâlni niciodată”.¹ Dialogul cu cei care cred altfel s-a dovedit unul util, chiar dacă este evident că își are limitele lui.²

¹ A se vedea în acest sens prefata lucrării Pr. Dr. Nicolae Achimescu, *Religii în dialog*, Editura Trinitas, Iasi, 2006, p. 9.

² Despre dialogul interreligios s-a scris foarte mult în literatura de specialitate. A se vedea în acest sens: Abrudan Dumitru, *Crestinismul si mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, teză de doctorat, în „Mitropolia Ardealului” 1-3 (1979), p. 59-190; *Ibid.*, de N. Neaga, în „Mitropolia Banatului” 7-9 (1980), p. 610, u; Achimescu Nicolae, *Atitudini mai noi ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor față de religiile necrestine*, în „Studii Teologice” 4 (1991), p. 84-108; *Idem*, *Atitudini mai noi cu privire la interpretarea conceptului de Nirvava. Concluzii în perspectiva unui dialog interreligios*, în „Mitropolia Banatului” 1 (1989), p. 43-56; *Idem*, *Cunoasterea apofatică în învățătura ortodoxă și buddhistă. Concluzii în perspectiva unui dialog interreligios*, în „Mitropolia Banatului” 3 (1989), p. 35-47; Dincă Titu, *Dialogul interreligios în teologia română*, în „Studii Teologice” 1 (1991), p. 96-106; Getia Gheorghe, *Ecumenismul universal*, în „Mitropolia Banatului” 10-12 (1970), p. 763, u; Resceanu ătefan, *Conceptia islamică despre creștinism și dialogul interreligios*, în „Ortodoxia” 2 (1974), p. 364-371; Rezus Petru, *Problema cooperării*

Pozitionarea față de celelalte religii i-a făcut pe multi teologi creștini să se aplece asupra acestui domeniu al teologiei, astfel încât și producția teologică din această sferă să fie una foarte diversificată și însemnată cantitativ. În teologia românească au apărut asemenea preocupări încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, dar secolul XX a înregistrat un real progres din acest punct de vedere. Au apărut studii și articole, lucrări de interes general, manuale de istoria religiilor pentru uzul studenților teologi sau lucrări de specialitate, care investigau o temă bine circumscrisă, și nu în ultimul rând s-au înființat catedre de istoria religiilor la facultățile de teologie existente.³

Bisericii creștine și a credincioșilor tuturor religiilor, în „Ortodoxia” 1 (1973), p. 102-114; Sârbu Corneliu, *Ecumenismul interreligios și unitatea lumii*, în „Ortodoxia” 3 (1973), p. 470-484; *Idem*, *Pentru un dialog interreligios rodnic*, în „Ortodoxia” 2 (1975), p. 373-384; Soare Dumitru, *O importanță întruire interreligioasă. Colocviul islamo-creștin de la Brumana - Beirut (12-18 iul. 1972)*, în „Ortodoxia” 4 (1972), p. 639, u; *Idem*, *Al V-lea colocviu creștin-iudaic (Geneva)*, în „Ortodoxia” 4 (1972), p. 327; Stan Alexandru, *B.O.R. și islamismul*, în „Studii Teologice” 3-4 (1981), p. 195-206; *Idem*, *Ortodoxia și celelalte confesiuni creștine în dialogul interreligios contemporan*, în „Ortodoxia” 3 (1989), p. 82-107; *Idem*, *Întruirea Sectiei europene a Conferinței mondiale a religiilor pentru pace*, în „Biserica Ortodoxă Română” 7-9 (1991), p. 73-77; Ută Mircea Alexă, *A XII-a Întâlnire internațională „Oameni și Religii”, ultima mare întâlnire a acestui secol organizată de comunitatea „Sant’Egidio”, București, 30 aug. - 1 sept. 1998*, în „Biserica Ortodoxă Română” 7-12 (1998), p. 8-145; Vasilescu Emilian, *Încercări de colaborare între religiile actuale*, în „Ortodoxia” 2 (1969), p. 248-257; *Idem*, *Cadrul și perspectivele dialogului interreligios*, în „Ortodoxia” 1 (1971), p. 133-139; *Idem*, *Îndatorirea religiilor de a colabora între ele pentru binele și propășirea omenirii*, în „Ortodoxia” 3 (1964), p. 455-466; Vâlcu N. *Biserica Romano-Catolică și religiile necreștine după documentele Conciliului al II-lea de la Vatican*, în „Ortodoxia” 3 (1968), p. 395-407; *Idem*, *O nouă organizare interreligioasă mondială*, în „Ortodoxia” 4 (1970), p. 625; *Idem*, *Colocviul interreligios de la Ajaltoum (Liban, 16-25 mart. 1970)*, în „Ortodoxia” 4 (1970), p. 625-626; *Idem*, *Cadrul și perspectivele dialogului interreligios*, în „Ortodoxia” 1 (1971), p. 133-139.

³ De exemplu, la fosta Academie Teologică din Arad disciplina de Istoria religiilor a fost introdusă în planul de învățământ în anul universitar 1927-1928, în urma transformării Institutului teologic în Academie teologică, când și durata cursurilor s-a modificat de la trei la patru ani. Disciplina Istoria religiilor se predă în anul trei de studii, iar profesorul Vintilă Popescu era cel care o predă. A se consulta în acest sens lucrarea Conf. Univ. Dr. Mihai Săsăujan, *Academia de teologie ortodoxă din Arad în perioada interbelică. Contribuții la istoria învățământului teologic românesc*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, Arad, 2004, p. 183.

Atunci când s-a reînnoțit tradiția învățământului teologic superior la Arad, în anul 1991 disciplina de Istoria și filosofia religiilor a făcut parte, încă de la început, din programa de studii teologice. ^ași preocupările în câmpul cercetării științifice au început să-și facă locul în paginile revistei „Teologia” de la primele numere ale apariției acesteia, în anul 1997.

Analiza contribuțiilor de istoria religiilor se va face împărțind materialul în două secțiuni, respectiv o parte alocată analizei studiilor și articolelor apărute (vezi Anexa 1), cea mai consistentă ca întindere, iar a doua parte, mult mai restrânsă ca dimensiuni, va prezenta recenziile și traducerile apărute în paginile revistei (vezi Anexa 2). Criteriul potrivit căruia se va ordona materialul de analizat va fi unul cât se poate de obiectiv, respectiv ordinea temporală a apariției articolelor, adică se va alege criteriul cronologic, deoarece datorită diversității temelor abordate nu s-a putut alege un alt criteriu care să faciliteze prezentarea tematicii.

II. Articole și studii de Istoria și filosofia religiilor în paginile revistei „Teologia”

Primul articol de istoria religiilor apărut în paginile revistei „Teologia”, în numărul 1 (1997) aparținând Conf. Univ. Dr. Alexandru Roz este intitulat *Religia aztecă* și reprezintă o prezentare succintă a religiei vechilor mexicani. Acest articol se înscrie, prin demersul său, în metoda istorică de prezentare a unei religii, descriind cadrul istorico-geografic în care a trăit populația aztecă, precizând apoi izvoarele credinței aztecilor, zeitățile mai importante, concepția cosmogonică, cultul și foarte bine dezvoltatul cult al morților.⁴ Prin toate acestea se conturează profilul unui articol necesar pentru studenții care doresc să se inițieze în studiul religiei populațiilor precolumbiene. Bibliografia este una adaptată profilului acestui articol⁵ și este actualizată.

⁴ A se vedea în acest sens Conf. Dr. Alexandru Roz, *Religia aztecă*, în „Teologia” 1 (1997), p. 64-74.

⁵ Pot fi remarcate manualele teologice clasice de istorie a religiilor, dar și lucrări cu profil istoric și chiar izvoare istorice importante pentru cunoașterea religiei aztecilor. Este vorba despre lucrarea lui Fray Bernardino de Shagun, intitulată *Istoria generală a lucrurilor din Noua Spanie*, București, 1989.

Primul articol publicat de Prep. Caius Cutaru a apărut în numărul 3-4 (1999) al revistei „Teologia”, și se intitulează *Impactul sectelor orientale asupra lumii creștine*. Este vorba despre un referat susținut în cadrul simpozionului cu tema „*Teologia ortodoxă română în pragul celui de-al III-lea mileniu*”, organizat de Facultatea de Teologie din Arad în perioada 27 – 28 mai 1999. În prima parte a articolului, autorul explică procesul orientalizării societăților occidentale, ca o reacție, un recul la procesul colonizării Orientului, care a fost perceput și ca o misionarizare creștină forțată a acestei părți de lume. Influența sectelor orientale, de care se ocupă partea a II-a a articolului, este privită ca una care se manifestă deja în apusul creștin, în special în SUA, dar și în Europa de Vest, însă există perspective și pentru răspândirea către răsăritul ortodox, acum după căderea cortinei de fier. Cauzele sunt multiple, așa după cum arăta autorul: o descreștinare treptată, datorată neînțelegerii mesajului creștin, dar datorată și deficiențelor doctrinare ale Catolicismului și Protestantismului, nevoia unor experiențe spirituale pentru omul modern, fără depunerea unui prea mare efort, etc. Toate acestea au făcut ca în Apus să apară mișcări orientale, precum Hare Krishna, o puternică influență a diferitelor școli yoghine și o puzderie de maestri yoghini, reprezentanți ai zen-ului sau ai meditației transcendente, iar acolo unde aceste mișcări au întâlnit dificultăți de adaptare au inițiat un sincretism religios foarte periculos din punct de vedere creștin. În felul acesta preotul catolic Dechanet vorbea despre yoga creștină,⁶ dar se vorbește și despre zen creștin. În fața acestor pericole pentru modul creștin de viață, autorul face un inventar al modalităților de reacție și sugerează calea dialogului cu aceste secte sau religii orientale, în paralel cu o aprofundare a vieții în Hristos, a unei trăiri autentic creștine.⁷ Ceea ce se impunea, poate, în acest articol, ar fi fost o prezentare mai sistematică a tuturor acestor influențe religioase orientale, o clasificare mai riguroasă a lor.

Următorul articol aparținător aceluiași autor, intitulat *Sacrul ca obiect al religiei în concepția lui Mircea Eliade*, va apărea în numărul 2 (2000) al revistei „Teologia”, la paginile 124-134. Articolul merge în prelungirea

⁶ A se vedea în acest sens Prep. Univ. Drd. Caius Cutaru, *Impactul sectelor orientale asupra lumii creștine*, în „Teologia” 3-4 (1999), p. 115-116.

⁷ *Ibid.*, p. 117.

preocupărilor autorului, care, la studiile de masterat de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București a pregătit o disertație intitulată *Sacru și profanul ca modalități ale experienței religioase în opera lui R. Otto, M. Eliade și R. Caillois*, sub conducerea științifică a Prof. Univ. Dr. Remus Rus. În articol se arată aprecierea de care se bucura Eliade din partea colegilor săi de generație: E. Ionesco și E. Cioran. Meritul lui Eliade, se arată în articol, a fost acela de a crea oameni credincioși, de a-i întoarce cu fața spre realitățile transcendente. Autorul articolului supune atenției raportul dintre sacru și religie în viziunea lui M. Eliade. Religia este văzută ca o consecință a pierderii de către om a stării de perfectiune primordială. În Paradis, Adam nu cunostea nici experiența religioasă și nici teologia. Acestea apar ca o nostalgie a Paradisului.⁸ Termenul de religie nu implică în mod necesar credința într-un Dumnezeu, în zei sau în spirite, ci are legătură cu ideile de ființă, sens și adevăr.⁹ Eliade dorește să ajungă la explicarea noțiunii de religie în urma unui demers istorico-fenomenologic, dar dintru început religia îi apare ca o revelație totală a realității, ca Realitate ultimă, ca revelație totală a realității, dar, în același timp, este și un ansamblu de elemente teoretice și culturale prin care oamenii se apără de lipsa de semnificație, se îndepărtează de sfera profanului.¹⁰ În definiția eliadiană a religiei trebuie să se țină seama de câteva concepte: conceptul de existentă, transcendentă, revelație și real. Fenomenul religios este văzut de Eliade prin opoziția sacru (viață religioasă) – profan (viață laică), pe linia lui Durkheim, Cassirer și Caillois.¹¹ Articolul analizează în continuare felul în care apare raportul dintre sacru și profan în opera lui M. Eliade. Concluzionând, putem spune că lectura articolului este una utilă pentru cei care doresc să adâncească concepția eliadiană despre sacru și profan.

În același număr al revistei „Teologia”, numărul 2 (2000), dar și în următoarele două numere, Conf. Univ. Dr. Alexandru Roz, titularul disciplinei de Istoria și filosofia religiilor a publicat un articol extins despre

⁸ Prep. Univ. Drd. Caius Cutaru, *Sacru ca obiect al religiei în concepția lui Mircea Eliade*, în „Teologia” 2 (2000), p. 125.

⁹ *Ibid.*, p. 126.

¹⁰ *Ibid.*, p. 128.

¹¹ *Ibid.*, p. 129.

religia evreilor. În primul articol sunt prezentate condițiile istorico-geografice în care se manifestă religia evreilor, dar și izvoarele religiei iudaice. S-a insistat asupra descrierii țării din punct de vedere geografic, dar și istoric, prezentându-se apoi periodizarea istorică a vechiului Israel, începând cu chemarea lui Avraam, robia egipteană, eliberarea din robie, epoca judecătorilor, a regatului, a exilului babilonian și a perioadei de la exil și până la dărâmarea Ierusalimului.¹² Partea a doua a articolului se referă la izvoarele nescrise și la cele scrise ale religiei iudaice: Biblia și literatura rabinică.¹³ Articolul se dovedește folositor, deoarece oferă o informație sistematică asupra istoriei iudaice și a izvoarelor de credință ale iudaismului, însă deficiența articolului constă tocmai în lipsa de referințe bibliografice,¹⁴ ceea ce-i scade valoarea științifică.

Partea a III-a a articolului Prof. Univ. Dr. Alexandru Roz despre *Religia evreilor*, va apărea în numărul 4 (2000) al revistei „Teologia”, la paginile 41-62. În acest articol, autorul prezintă ultima fază a dezvoltării religiei evreilor, și anume perioada iudaismului, cu tot ce presupune o religie, prezentată din perspectiva metodei istorice: schița istorică, doctrina (formarea teologiei iudaice), cu prezentarea principalilor teologi medievali, morala și mistică iudaică din această perioadă a iudaismului, dar și cultul cu tot ce presupune el,¹⁵ pentru că în final să prezinte starea iudaismului astăzi. Articolul este prevăzut cu un aparat critic foarte bogat și este deosebit de folositor pentru uzul studenților.

În paginile revistei „Teologia” apare un articol intitulat *Elemente mitologice prezente în creștinism pe teritoriul Transilvaniei*, publicat de Pr. Lect. Univ. Dr. Ioan O. Rudeanu, care analizează permanenta elementelor mitologice precreștine pe teritoriul Transilvaniei, la etniile care ocupă acest

¹² A se consulta în acest sens Prof. Univ. Dr. Alexandru Roz, *Religia evreilor. Iudaismul*, în „Teologia” 2 (2000), p. 33-43.

¹³ *Ibid.*, p. 43-49.

¹⁴ În articol pot fi întâlnite doar trei note bibliografice, foarte puțin pentru un articol științific de asemenea dimensiuni.

¹⁵ Este vorba despre prezentarea cultului public iudaic cu locurile de cult, institutia rabinatului, rugăciunea, ritualurile, sărbătorile, și cultul particular, cu prezentarea cultului familial, cu riturile de trecere ce țin de institutia familiei. A se vedea în acest sens Prof. Univ. Dr. Alexandru Roz, *Religia evreilor (III)*, în „Teologia” 4 (2000), p. 52-59.

teritoriu românesc. La începutul articolului autorul face identificarea între mitologism și politeism, nu într-un totu adecvată din punctul de vedere al istoriei religiilor și este situat, acest mitologism (politeism) ca etapă intermediară între formele primitive de religiozitate animistă, fetisistă, naturistă, totemistă, etc. și marile religii ale umanității, între care se înscrie și creștinismul.

Religiile politeiste sunt prezentate cu influențele lor pozitive și negative pentru istoria religioasă a umanității. Nu este trecută cu vedere nici predominanța cultului unei divinități și a unor simboluri solare¹⁶ pe teritoriul fostei Dacii și nu numai, predominanța unui politeism aparținând în Dacia, un fel de henoteism, în care între celelalte divinități ale panteonului iese în evidență figura centrală a principalului zeu, Zalmoxis. Peste acest fond religios autohton se suprapun cultele sincretiste greco-romane din etapa finală a evoluției religiei greco-romane.

Nu suntem de acord cu opinia împărtășită de Artur Gorovei, citat de părintele Rudeanu, care vede în sărbătoarea manifestarea lui *homo ludens*.¹⁷ Mai degrabă, sărbătoarea reprezintă spațiul de manifestare a lui *homo religiosus*. Chiar dacă „caracterul zgomotos și glumet” al sărbătorilor nu poate fi negat, atunci când această veselie depășește specificul manifestării creștine a bucuriei, vorbim despre o manifestare denaturată a bucuriei sărbătorii.

Într-un alt articol, părintele Rudeanu prezintă religia precreștină a maghiarilor și momentul încreștinării lor.¹⁸ Dintre elementele religioase prezente la poporul ugoric amintim amestecul de animism, totemism, preanimism sau magie și de protomonoteism primar. De fapt, aceste elemente nu sunt specifice numai acestui popor, ci ele pot fi identificate și la alte popoare din vremea respectivă. Articolul tratează în continuare caracteristicile fiecărei faze religioase amintite anterior.¹⁹

¹⁶ Despre predominarea simbolurilor solare, istoricul Ioan Horatiu Crisan vorbește în lucrarea *Spiritualitatea geto-dacilor*, unde citează mai mulți specialiști germani care s-au ocupat de acestea ca dovadă vie a existenței pe teritoriul Transilvaniei a unui cult al soarelui. A se vedea în acest sens I. O. Rudeanu, *Elemente mitologice prezente în creștinism pe teritoriul Transilvaniei*, în „Teologia” 1 (2001), p. 68-69.

¹⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹⁸ Cf. Ioan O. Rudeanu, *Religia precreștină maghiară și momentul încreștinării*, în „Teologia” 2 (2003), p. 102-116.

¹⁹ *Ibid.*, p. 105.

Părintele Rudeanu prezentată și permanenta unor elemente mitologice în tradiția creștină ulterioară, elemente încreștinate și care au primit o anumită funcționalitate în cultul creștin. Amintim aici elementul monoteist primordial perceput ca un zeu creator al lumii, concepția despre existența sufletului după moarte și a unei existențe postume. Sunt aduse în acest sens și mărturiile lingvistice; de exemplu cuvinte precum *szent* – sfânt; *egyház* – biserică; *aldoház* – jertfa; *unnep* – sărbătoare sunt cuvinte creștine, dar care au existat și în perioada precreștină.²⁰

Paginile revistei „Teologia” găzduiesc și un articol în care autorul, Pr. Tudor Budeanu, prezintă problema ocultismului ca formă camuflată și pervertită a sacralității.²¹ În prima parte a articolului părintele Budeanu face distincția terminologică necesară, deoarece adeseori se face confuzie între termenii ocultism – ezoterism, teosofie și hermetism. Distincția este făcută pentru prima dată de Antoine Faivre în lucrarea sa intitulată *Ezoterismul*.²² Sunt analizați în mod detaliat termenii: ezoterism, ocultism (cu o precizare a manifestărilor oculte de-a lungul vremii), hermetism și gnoză, pentru că în partea a doua a articolului să fie prezentată o scurtă istorie a ocultismului în secolul XX. În acest context, autorul se preocupă de o mișcare ocultă caracteristică secolului trecut, dar și actuală și acum, și anume New Age.²³ În încheiere, foarte succint, este înfățișată perspectiva creștină asupra ocultismului, cu precizarea concludivă conform căreia „credința creștină nu poate fi raportată la ezoterism ca formă de gândire, deoarece ezoterismul reprezintă efortul omului de a ajunge la cunoaștere fără Dumnezeu, pe când teologia creștină reprezintă dialogul omului cu Dumnezeu”²⁴.

Consistentul articol intitulat *Încercări de dialog creștin-islamic în Evul Mediu*, avându-l ca autor pe Caius Cutaru conține o scurtă introducere în problematica interreligioasă a Evului Mediu, pentru ca apoi să continue cu câteva chestiuni generale despre practica dialogului.²⁵

²⁰ *Ibid.*, p. 107.

²¹ A se consulta Tudor Budeanu, *Ocultismul secolului XX – formă camuflată și pervertită a sacralității*, în „Teologia” 3-4 (2003), p. 45-55.

²² *Ibid.*, p. 45.

²³ *Ibid.*, p. 50-53.

²⁴ *Ibid.*, p. 53-54.

²⁵ Caius Cutaru, *Încercări de dialog creștin-islamic în Evul Mediu*, în „Teologia” 3 (2004), p. 305-342.

Dialogul dintre creștinism și islam este văzut cu specificitatea pe care a îmbrăcat-o această practică medievală chiar, în funcție de cele două mari părți ale creștinismului, cel răsăritean – ortodox și cel apusean – catolic. Așa cum era și firesc, dialogul cu lumea islamică începe în Răsărit încă din epoca patristică (Sfântul Ioan Damaschin), cu neînțelegerile inerente. Sunt înfățișate în continuare fazele succesive ale acestui dialog, dar și elementele de controversă dintre creștinismul ortodox și islam.²⁶

În ce privește dialogul apusului creștin cu lumea islamică sunt înfățișate mai multe personalități care au intrat în dialog cu islamul. Printre aceste personalități amintim pe Francisc de Assisi, Toma d'Aquino, Raimond Lull sau Nicolaus Cusanus. Articolul se încheie cu două anexe, care prezintă principalele traduceri ale Coranului în limbile europene (Anexa 1) și Regulile monahale ale lui Francisc de Assisi (Anexa 2).²⁷

Un articol deosebit de interesant, atât prin tematică, cât și prin modalitatea de prezentare sau prin abundența materialului bibliografic este cel al părintelui Prof. Univ. Dr. Nicolae Achimescu de la Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae” din Iași, care tratează problematica secularismului ca atitudine spirituală care-l ignoră pe Dumnezeu.²⁸ Primul capitol: *Secularizarea – o paradigmă discutată și discutabilă* își propune o clarificare conceptuală necesară. În această secțiune este explicat termenul de secularizare, cu ansamblul de consecințe pe care acest termen îl implică în planul vieții cotidiene, dar se și face distincția necesară între secularizare și laicizare.²⁹ Al doilea subcapitol, intitulat *Cum și în ce context a început secularizarea?* Insistă asupra cauzelor care au declansat acest proces atât de nociv pentru modul creștin de viață. Sunt prezentate cauzele istorice, care merg în timp până la perioada de sfârșit a Evului Mediu în Apusul Europei, cauze în același timp teologice, deoarece părintele Achimescu vorbește despre o anumită culpabilitate a

²⁶ *Ibid.*, p. 316-318.

²⁷ A se vedea în acest sens paginile 337-342.

²⁸ A se vedea în acest sens Nicolae Achimescu, *Secularismul ca atitudine spirituală care-l ignoră pe Dumnezeu*, în „Teologia” 4 (2004), p. 11-42.

²⁹ *Ibid.*, p. 14-15.

Bisericii Catolice.³⁰ Este amintită epoca Luminilor, cu principalul ei reprezentant, Voltaire, dar apoi și concepțiile filosofice ulterioare care au contribuit în mare măsură a realitatea prezentă.

Procesul de secularizare a mers în paralel cu procesul de descrescinate, ba mai mult cele două procese sunt interconditionate, unul provocându-l pe celălalt. Acest lucru îl demonstrează subcapitolul al treilea al consistentului articol al Pr. Achimescu. Lupta împotriva lui Dumnezeu s-a dat începând mai ales din secolul al XVIII-lea și până în prezent.³¹ Este prezentată în această secțiune teologia „mortii lui Dumnezeu”, se vorbește despre criza structurală a continuității civilizației europene, despre omul autonom, care nu mai vrea să știe de Dumnezeu, etc. Toate aceste realități au deschis drumul manifestării omului în domeniul științei și al tehnicii, numai că în loc să domine el tehnica se pare că tehnica a ajuns să biruiască asupra spiritului său. Aceasta și pe fondul adâncirii crizei spirituale, a lipsei de repere morale de care suferă omul contemporan.³² Ultima secțiune a articolului arată că deși se credea că esuarea în tehnică va conduce la dispariția lui *homo religiosus*, istoria a demonstrat tocmai contrariul. Omul nu a încetat să rămână religios, chiar dacă religiozitatea sa nu mai este una tradițională, ci a migrat înspre zonele exotice ale spiritualității orientale sau către manifestările ezoterice și oculte, care încep să se manifeste cu tot mai multă recrudescență. Conceptul de revrăjire a lumii e unul cât se poate de actual.³³ Concluziile din finalul articolului sunt cât se poate de pertinente, iar privit în ansamblu, articolul este unul de referință pentru teologia românească din perspectiva temei abordate.

³⁰ *Ibid.*, p. 17. Se aminteste aici mesajul coercitiv și agresiv al Bisericii, iadul constituind unul dintre mijlocele cele mai puternice de „pedagogie” ale Bisericii Apusene pentru disciplinarea vieții religioase (p. 17). Se face referire, apoi la institutia Bisericii care a monopolizat în Apus toate zonele vieții, episcopul îndeplinind nu numai atribuțiile eclesiastice, căci acesta era și stăpânul feudal al regiunii pe care o administra (p. 16). Nu în ultimul rând doctrina puterii pontificale, formulată începând cu papa Grigore al VII-lea și până la Inocențiu al III-lea, când a depășit orice limită a tradiției eclesiale (p. 16-17).

³¹ N. Achimescu, *art. cit.*, p. 21-27.

³² Despre toate aceste aspecte, dar și despre altele legate de manifestarea omului tehnic a se consulta p. 27-33.

³³ *Ibid.*, p. 33-39.

Faptul că disciplina istoriei religiilor face parte din trunchiul comun al disciplinelor sistematice este demonstrat și de articolul părintelui Ioan Tulcan, articol ce a reprezentat comunicarea domniei sale la un simpozion închinat persoanei și operei lui Emilian Vasilescu, simpozion organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București. Articolul intitulat *Eshatologia creștină și viața după moarte în marile religii, reflectate în lucrările profesorului Emilian Vasilescu* prezintă în prima parte devenirea marelui istoric al religiilor, cu perioada sa de formare intelectuală, cu instituțiile de învățământ în care a funcționat și cu direcțiile de cercetare în care a excelat. Părintele Tulcan arată că Emilian Vasilescu excelează într-o primă perioadă în direcția studiului apologetic, pe linia lui Ioan Irineu Mihălcescu sau Ioan Gh. Savin, pentru că în a doua etapă să fie confiscat de noua disciplină care se impune în învățământul teologic, și anume istoria religiilor.³⁴

În partea a doua a articolului este înfățișată învățătura despre viața de după moarte în trei dintre marile religii ale lumii: islamul, budismul și hinduismul, trei religii care au o eshatologie mult diferită una de cealaltă. Islamul cu multe asemănări din acest punct de vedere cu creștinismul, dar și cu specificul propriu, budismul care datorită reflecției brahmane, apoi celei a lui Buddha nu se aseamănă cu nimic cunoscut în aria tradițiilor religioase occidentale – să le spunem - și hinduismul cu specificul propriu, dat și în acest caz de mostenirea brahmană, dar și cu particularitățile proprii ale existenței mai multor lumi superioare (swarga) și inferioare (Patala).³⁵ Articolul prezintă în încheiere învățătura creștină despre viața de apoi și concluziile foarte pertinente care-l încadrează pe profesorul Emilian Vasilescu și opera sa în ansamblul teologiei românești.³⁶

În numărul 1 (2005) al revistei Teologia disciplina de Istoria religiilor este foarte bine reprezentată prin încă două articole ale Lect. Univ. Drd.

³⁴ Ioan Tulcan, *Eshatologia creștină și viața după moarte în marile religii, reflectate în lucrările profesorului Emilian Vasilescu*, în „Teologia” 1 (2005), p. 11-13.

³⁵ *Ibid.*, p. 14-18.

³⁶ *Ibid.*, p. 19-20.

³⁷ De fapt acest articol a apărut în numărul anterior al revistei „Teologia”, însă datorită unei deficiențe la tipărire, articolul a apărut fără notele de subsol, ceea ce a determinat o reparație a lui în numărul 1 (2005) al revistei.

Caius Cutaru intitulat *Timpul mitic*³⁷ și *Premisele dialogului interreligios*. În articolul *Timpul mitic* autorul face o prezentare a mitului văzut ca povestire esențială și nu ca o relatare fictivă, așa după cum era calificat de înțelegerea comună impusă de dictionarul limbii franceze. La înțelegerea corectă a mitului și-a adus contribuția și Mircea Eliade.³⁸ Nu sunt trecute sub tăcere nici dificultățile de receptare a mitului în cultura modernă, modalitățile de interpretare a mitului sau funcția religioasă pe care mitul o îndeplinește. În partea a doua a articolului sunt prezentate caracteristicile timpului mitic, văzut ca timp al originilor, ca timp exemplar, ca timp paradisiac, ca timp mereu actualizat sau ca timp al sfârșitului, căci și apocalipsele fac parte din timpul mitic, un timp care ne istorisește despre sfârșitul lumii și al omului.³⁹

Articolul *Premisele dialogului interreligios* al aceluiași autor își propune să studieze bazele de la care se poate pleca în dialogul dintre religiile lumii, fundamentul doctrinar care asigură temeiul interreligionării religioase. În prima parte a articolului se vorbește despre schimbarea de paradigmă religioasă, despre regulile și decalogul dialogului interreligios,⁴⁰ pentru că în continuare să se insiste asupra premiselor propriu-zise ale dialogului. Între acestea amintim conceptul teologic de Biserică deschisă, folosit de părintele Stăniloae, care creează premisele unei mai bune colaborări între Biserică și organismul social,⁴¹ realitatea unității umanității prin creație, cu alte cuvinte unitatea ontologică și creatională a întregului neam omenesc⁴², subliniată de același teolog român și asupra căreia insistă și părintele Nicolae Achimescu, pentru că articolul să se refere în încheiere la necesitatea comuniunii personale și la întruparea Mântuitorului, care a însemnat „legătura în care a intrat Fiul lui Dumnezeu, nu numai ca Logos, ci și ca om prin întrupare, cu toți oamenii”, premisă a întâlnirii dintre religii.⁴³ Toate aceste premise nu fac altceva decât să creeze punți de legătură între creștinism și celelalte religii ale lumii.

³⁸ Caius Cutaru, *Timpul mitic*, în „Teologia” 1 (2005), p. 22.

³⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁰ C. Cutaru, *Premisele dialogului interreligios*, în „Teologia” 1 (2005), p. 46-50.

⁴¹ *Ibid.*, p. 50.

⁴² Când ne referim la unitatea întregului neam omenesc prin creație avem implicit în vedere cele trei aspecte ale ei: unitatea de esență și de structură pe linie trupească și sufletească, unitatea de aspirații materiale și spirituale și unitatea de destin.

⁴³ C. Cutaru, *Premisele dialogului interreligios* ..., p. 60.

Un alt articol de istoria religiilor din acest prim număr al revistei din anul 2005 este cel al părintelui Ioan O. Rudeanu intitulat *Extaz si iluminare în religie, literatură si filosofie* articol ce pune în discutie starea interioară a celui iluminat sau care trăiește starea de extaz mistic,⁴⁴ o stare total diferită de cea obisnuită. Sunt aduse ca exemple stările extatice ale unor mistici medievali precum Tereza de Avila, Meister Eckhart, Hugues de Saint-Victor, dar si a unor reprezentanti ai taoismului, precum Lao Zi si Zhuang Zi⁴⁵ sau stările de inspiratie ale unor mari artisti precum Michelangelo Buonarotti, Salvador Dali sau Constantin Brâncusi.⁴⁶ Lipsesc totusi referirile biblice si patristice referitoare la starea de iluminare, de extaz mistic, lipseste referinta la experienta marilor trăitori ai răsăritului crestin si este explicată starea de extaz recurgându-se prea mult la experienta psihologică a celui care experiază o anumită stare ce depășeste simpla experientă cotidiană.

Între articolele de istorie a religiilor l-am înscris si pe cel al părintelui Emanoil Băbus numit *Conflictul în traditia coranică si la Bizant*, din revista „Teologia”, numărul 2 (2005), p. 11-38. În acest articol se insistă asupra izvoarelor de credință ale islamului: Coranul si hadith si în special asupra acelor mărturii legate de conflictul religios, prezente în aceste izvoare ale islamului.⁴⁷ Înainte de aceasta au fost înfățisate înțelesurile pe care le-a îmbrăcat termenul de jihad în lumea islamică, în special cele două înțelesuri fundamentale: jihadul sufletelor sau jihadul major si jihadul corpurilor sau minor.⁴⁸ Această formă războinică de manifestare a islamului stipulată în mod clar de profetul Muhammad a fost străină crestinismului – după cum arată părintele E. Băbus, căci Evanghelia Mântuitorului este una a păcii, mesajul ei fiind îndreptat spre dragostea de Dumnezeu si de aproapele.⁴⁹ În continuare, autorul face o prezentare

⁴⁴ Ioan Octavian Rudeanu, *Extaz si iluminare în religie, literatură si filosofie*, în „Teologia” 1 (2005), p. 172-182.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 177-178.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 179-181.

⁴⁷ Emanoil Băbus, *Conflictul în traditia coranică si la Bizant*, în „Teologia” 2 (2005), p. 25-30.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

a modului în care a evoluat în lumea creștină atitudinea față de război⁵⁰ și față de supunerea în fața stăpânirii romane, de exemplu. Chiar dacă notiunea de război sfânt este străină creștinismului,⁵¹ această formă de manifestare militară se face simțită în creștinism în perioada cruciadelor. Însă autorul acestui articol propune ca o primă manifestare a războiului sfânt în sânul lumii creștine, înainte de cruciade, campania militară a împăratului bizantin Heraclius împotriva persilor pentru eliberarea țării sfinte și pentru readucerea la Constantinopol a Crucii Domnului Hristos. Concluzia la care ajunge părintele Băbus este aceea că „Odată cu Heraclius, creștinismul bizantin a cunoscut o schimbare de atitudine cu privire la conflict”.⁵²

Părintele Ioan Tulcan ne supune atenției, într-un alt articol, tratarea temei apologetice referitoare la originea și ființa religiei de către teologul arădean Ilarion V. Felea.⁵³ Opera teologică a părintelui Felea este analizată în contextul creației teologice din acea perioadă, și este considerată de către părintele I. Tulcan drept „o cale de a contribui la argumentarea, motivarea, susținerea și lămurirea adevărilor fundamentale ale credinței creștine, care au fost contestate de-a lungul veacurilor de ideologii, pseudostiintă, dar și din pricina necredinței și a respingerii *ab initio* a adevărilor religioase”.⁵⁴ Pe de altă parte, în argumentarea pe care o făcea adevărului creștin, părintele Felea încerca să se opună ateismului militant care își făcea simțită prezența la hotarul de Răsărit al țării noastre.⁵⁵

⁵⁰ Sunt aduse în sprijinul afirmațiilor și mărturiile patristice din sfera canonică referitoare la opririle de la Sfânta Împărtășanie a celor care participau chiar și la un război drept, dar se întâmplau să ucidă cu acest prilej. Se face amintire despre canoanele Sfântului Vasile cel Mare care recomandă neapropierea de Sfânta Împărtășanie timp de trei ani pentru cel cu mâinile pătate de sânge.

⁵¹ Părintele Băbus face constatarea pertinentă că în creștinism, războiul sfânt nu poate fi revendicat în nici un fel de la Mântuitorul Hristos. Împărăția cerurilor predicată de către Mântuitorul este de cu totul altă natură decât împărățiile acestei lumi.

⁵² E. Băbus, *Conflictul în tradiția...*, p. 37.

⁵³ Ioan Tulcan, *Ființa și originea religiei ca temă apologetică în opera teologică a lui Ilarion V. Felea*, în „Teologia” 3 (2005), p. 56-69.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 56-57.

⁵⁵ Din această confruntare, după instaurarea regimului comunist ateu în România, părintele Ilarion V. Felea a ieșit învingător – spunem noi - desi acest lucru a însemnat moartea sa martirică la Aiud, în anul 1961, într-un loc necunoscut nici în prezent.

În câmpul apologeticii, exista în teologia românească o tradiție, în care părintele Felea s-a înscris în mod fericit, după cum dorește să sugereze părintele Tulcan.⁵⁶ Articolul părintelui Tulcan vizează trei aspecte ale operei lui Ilarion Felea: *Problema religiei în general, Fiinta religiei și Originea religiei*. În ce privește primul aspect, părintele Felea, după ce face o prezentare a definițiilor date religiei, încearcă el însuși o asemenea definiție în lucrarea *Religia iubirii*: „religia este comuniunea filială de iubire sfântă dintre Dumnezeu și om, trăită înăuntrul inimii și manifestată în afară prin credință, cult, virtuți și fapte bune”.⁵⁷ Părintele Tulcan prezintă și atitudinea critică a lui Felea în privința teoriilor reductioniste, fie ele intelectualiste, voluntariste sau sentimentaliste, prin care se încerca explicarea a ființei religiei,⁵⁸ iar concluzia la care ajunge părintele Felea este una în perfect acord cu cea a unui istoric al religiilor de talia lui Eliade, în privința omului religios.⁵⁹ Nici în privința originii religiei, teoriile existente nu-l satisfăceau pe părintele Felea, și mă refer aici la teoria animistă, la naturism, magism, totemism, fetisism, tabuism, căci în calitatea sa de teolog creștin nu putea să nu fie de acord cu teoria monoteismului primordial a altui preot, de această dată catolic, Wilhelm Schmidt. Astfel, articolul părintelui Tulcan se dovedește a fi unul important în sfera Teologiei Fundamentale și a Istoriei religiilor și își propune, pe de altă parte să recupereze valorile trecutului, în speță, opera teologică a înaintasului său

⁵⁶ A se vedea în acest sens și bogata referință bibliografică ce vizează contribuțiile teologilor români în câmpul Apologeticii sau a Teologiei Fundamentale, pe care părintele I. Tulcan o propune în *art. cit.*, nota 2, p. 57.

⁵⁷ Ilarion V. Felea, *Religia iubirii*, Editura „Diecezana”, Arad, 1946, p. 3, cf. I. Tulcan, *Fiinta și originea religiei...*, p. 59.

⁵⁸ I. Tulcan, *Fiinta și originea religiei...*, p. 60-63.

⁵⁹ În continuare voi cita un întreg paragraf din articolul părintelui I. Tulcan, deoarece are o mare relevanță pentru istoricul religiilor care se apleacă asupra fenomenului religios: «În viziunea lui Ilarion V. Felea, fenomenul religios este atât de strâns legat de condiția umană, încât fără el omul nu ar fi om deplin. El vorbește de simțul religios ca fiind intrinsec omului, și de care acesta trebuie să țină seama. A-l priva pe om de acest simț înseamnă a-i amputa o calitate importantă a naturii sale celei mai intime. Merită a fi reținută afirmația transantă: „Omul fără simțul religios este ca și omul fără simțul văzului sau auzului: un orb, un surd, un mut; un om nereusit, incomplet, anormal.”», cf. I. Tulcan, *Fiinta și originea religiei...*, p. 63.

la catedra de Teologie Dogmatică de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, părintele martir Ilarion V. Felea.

În cadrul articolelor de istoria religiilor, amintim substantialul articol al Lect. Univ. Drd. Caius Cutaru intitulat: *Sistemul de caste si hinduismul: dimensiunea socială si doctrinară*, apărut în numărul 4 (2005) al revistei „Teologia”. Articolul face o amplă referire la sistemul de caste din India, arătând că, în general, în cadrul religiilor⁶⁰ născute în această țară nu există distincția atât de clară între religios și social, așa cum există în occidentul creștin, de exemplu.⁶¹ Următorul subcapitol al articolului face o necesară distincție terminologică între termenii *varna* și *jāti*, pentru a desemna casta. Este explicată apoi esența doctrinară a sistemului de caste, fiind oferite atât argumentația religioasă, care pornește de la imnul al X-lea din Rig-Veda, cât și explicația sociologică a acestui sistem atât de diferit de actualele reglementări internaționale în privința libertății și demnității ființei umane.⁶² Autorul face, în continuare, prezentarea celor patru caste principale din societatea indiană, fiecare cu specificul său⁶³, care presupune un set de drepturi și obligații sau interdicții, după care este înfățișat fenomenul de castă în India contemporană, în care desi, în mod formal, sistemul de caste nu mai există, în realitate, castele au și acum o anumită greutate în sistemul social indian.⁶⁴ Și aceasta în ciuda activității politice a unor oameni precum Mahatma Ghandi sau alți politicieni.

⁶⁰ Când se vorbește despre religiile Indiei se folosește întotdeauna pluralul, deoarece în istoria sa, subcontinentul indian a cunoscut mai multe tradiții religioase, cum ar fi religia vedică transformată prin reflecția teologico-filosofică a brahmanilor în brahmanism, devenit în timp hinduism, sau reformat prin predica lui Buddha în budism, iar prin activitatea lui Mahavira în jainism. La aceste sisteme religioase se mai adaugă și religia sikh, cu un număr mai mic de adepți. Astăzi, însă, se pot aminti între religiile prezente în India și islamul cu un mare număr de adepți în special în Kashmir sau creștinismul, în special de factură apuseană (catolică), dar și alte religii.

⁶¹ Caius Cutaru, *Sistemul de caste si hinduismul: dimensiunea socială si doctrinară*, în „Teologia” 4 (2005), p. 116.

⁶² *Ibid.*, p. 121-124.

⁶³ Este vorba despre castele principale din India, cu o mare vechime istorică: casta sacerdotală (brahmanii), casta nobililor și a războinicilor (ksatriya), casta agricultorilor, mestesugarilor și a negustorilor (vaisya) și casta servitorilor (sudra), la care se adaugă cei fără castă (paria).

⁶⁴ C. Cutaru, *Sistemul de caste si hinduismul...*, p. 136.

Un alt studiu care se referă la spiritualitatea orientală aparține Siminei Vîlcelean și se numește *Tehnicile Yoga în Hinduism. Mijloace practice pentru atingerea stării de Moksa într-o analiză creștină*. În acest studiu este analizată tehnica yoga prin care se caută atingerea stării de eliberare numită moksa în hinduism. În permanentă se face o paralelă cu drumul parcurs de creștin pe calea mântuirii, iar concluzia, pertinentă, pe care o trage autoarea este aceea că, și dacă există unele similitudini formale între cele două tradiții religioase, în esență diferențele sunt enorme, deoarece sistemul de referință al lor este unul total diferit, Absolutul avut în vedere de creștinism este unul tripersonal, iar cel vizat de tehnicile yoga este unul impersonal.⁶⁵ Pe de altă parte, dacă în tehnicile yoga se poate vorbi doar despre efortul omului singuratic înspre atingerea stării de moksa, în creștinism, omul nu este singur pe calea îndumnezeirii sale, ci se află într-o permanentă legătură cu harul divin.⁶⁶ Studiul oferă o informație bogată asupra tehnicilor orientale (yoghine) ale extazului, dacă ar fi să ne exprimăm parafrazându-l pe Eliade, însă suferă puțin la capitolul bogăției surselor bibliografice, studiul fiind construit mai mult pe scheletul oferit de lucrarea Pr. Vasile Pop, *Yoga și Isihasm*, apărută la Editura Lidia, București, 2003.

În numărul 1 (2007) al revistei „Teologia” întâlnim două studii de Istoria religiilor. Primul dintre ele aparține Pr. Lect. Dr. Ioan Octavian Rudeanu și se intitulează *Cadrul geografic și istoric al apariției religiei geto-dacice*. Acest studiu oferă o foarte bogată documentație referitoare la strămoșii noștri geto-daci,⁶⁷ ca neam și așezare geografică⁶⁸, dar și referitoare la religiozitatea geto-dacilor. Sunt aduse în discuție, la acest capitol, asocierea dacilor cu lupii,⁶⁹ ca animal totemic sau eponim care ar

⁶⁵ Simina Carina Vîlcelean, *Tehnicile Yoga în Hinduism. Mijloace practice pentru atingerea stării de Moksa într-o analiză creștină*, în „Teologia” 3 (2006), p. 270-272.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 268.

⁶⁷ După cele două denumiri: greacă și latină, după cum se explică foarte amănunțit în acest studiu, care oferă multe mărturii în acest sens.

⁶⁸ Ioan Octavian Rudeanu, *Cadrul geografic și istoric al apariției religiei geto-dacice*, în „Teologia” 1 (2007), p. 176-182.

⁶⁹ Părintele Rudeanu folosește în acest sens lucrarea bine documentată a lui Ioan Horatiu Crisan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Editura Albatros, București, 1986, dar și mult mai celebra lucrare a lui Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis –Han*, Editura tiintifică și Enciclopedică, București, 1980.

avea două potențiale origini, dar și rolul central al lui Zalmoxis în cadrul cultului dacic, cu interpretările diferitelor istorici ai antichității sau Sfinți Părinți date acestui personaj.⁷⁰ a¹ în acest caz, referința autorului la izvoarele antice care vorbesc despre Zalmoxis este una de remarcă, foarte bogată și exhaustivă, utilă pentru studiul religiei geto-dacilor.

Cel de-al doilea studiu aparține Lect. Univ. Dr. Caius Cutaru și este dedicat lui Rudolf Otto văzut ca interpret al sacrului. Acest studiu face o prezentare a contribuției lui Rudolf Otto în domeniul filosofiei religiilor, prin celebra lucrare cu care a rămas în conștiința savanților din acest domeniu, *Das Heilige* (Sacrul). Sunt abordate în acest studiu principalele noțiuni pe care R. Otto le-a încărcat cu o altă semnificație; și mă refer aici la noțiunea de sacru identificat cu esența necuprinsă a divinității, sacrul văzut ca irational în esența sa,⁷¹ sacrul eliberat de alterările survenite din sfera moralei, care s-au adăugat până acum.⁷² Alte noțiuni puse în circulație de Otto au fost cele de *Numinos*, *Mysterium tremendum* și *Mysterium fascinans*, ca stări ale trăirii umane în proximitatea divinului.⁷³ În viziunea lui Otto, „*Tremendum*-ul poate avea mai multe înfățișări: spaima în fața Maiestății divine, sentimentul de culpabilitate, nimicnicia în fața plenitudinii ontologice absolute sau sentimentul stării de creatură, supunerea în fața absolutei superiorități”.⁷⁴ Celălalt termen ottonian, *Mysterium fascinans*, „reprezintă atracția pe care o exercită *numinosul* asupra subiectului religios și generează în sufletul acestuia sentimente de uimire și admirație”.⁷⁵ Ultima parte a articolului prezintă critica viziunii lui R. Otto asupra religiei venită din partea teologiei catolice și ortodoxe.⁷⁶

Ultimul studiu pe care-l amintim, aparține Lect. Univ. Dr. Caius Cutaru și este dedicat „*colii italiene de Istoria religiilor*, care l-a avut

⁷⁰ Ioan O. Rudeanu, *Cadrul geografic și istoric...*, p. 183-190.

⁷¹ De fapt, R. Otto a și fost încadrat, pe nedrept, printre irationaliști, după cum arăta M. Eliade.

⁷² Caius Cutaru, *Rudolf Otto – interpret al sacrului*, în „Teologia” 1 (2007), p. 198.

⁷³ *Ibid.*, p. 199-202.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 201.

⁷⁶ În redactarea acestei părți, sursa principală de informare a constituit-o excelentul articol al Ierom. Magistrand Antonie Plămădeală, *Ideea de sacru la R. Otto din punct de vedere catolic și ortodox*, din „Ortodoxia” 3 (1958).

ca întemeietor și reprezentant de seamă al ei pe Rafaelle Pettazzoni. Autorul studiului se referă la înțelesul noțiunii de școală de Istorie a religiilor,⁷⁷ la rolul jucat de R. Pettazzoni în întemeierea acestei școli, la metoda istorică pettazzoniană în abordarea religiilor, dar și la relația specială avută de savantul italian cu M. Eliade.⁷⁸ În continuare, sunt prezentați și ceilalți reprezentanți de seamă ai școlii italiene de Istorie a religiilor, fiecare cu specificul său, dar aparținători, în marea lor majoritate, tradiției istorice pettazzoniene. Între aceștia ne-am oprit la următorii: Ernesto di Martino, Angelo Brelich, Vittorio Lanternari, Dario Sabbatucci.⁷⁹ Studiul se încheie cu câteva considerații finale și concluzii. Acest studiu este unul important pentru cunoașterea școlii italiene de Istorie a religiilor.

III. Recenzii și traduceri ale unor articole de Istoria și filosofia religiilor în paginile revistei „Teologia”

Atât traducerea unor articole de Istoria religiilor, cât și recenziile apărute în paginile revistei „Teologia” aparțin unui singur autor, Caius Cutaru⁸⁰ și ele reprezintă preocupările acestuia în domeniul amintit. Interesante sunt traducerile unor interviuri realizate de Daniela Dumbravă cu teologul catolic Samir Khalil Samir, care vorbește despre crizele pe care le parcurge lumea islamică astăzi, crize rezultate din confruntarea cu modernitatea, dar și despre situația problematică a creștinilor în țările islamice.

În ce privește recenziile unor lucrări de Istoria religiilor, tematica acestora este una foarte diversă, de la povestirile hasidice ale filosofului evreu Martin Buber, la prezentarea marelui dicționar al religiilor coordonat de cardinalul Paul Poupard, din păcate netradus în limba română, de la cartea dedicată operei eliadiene a lui Wilhelm Dancă, până la prezentarea comunității Sant’Egidio, de la prezentarea Ortodoxiei în contextul problemelor puse de lumea contemporană și până la prezentarea misticilor

⁷⁷ Caius Cutaru, „coala italiană de Istorie a religiilor”, în „Teologia” 3 (2007), p. 252-253.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 253-260.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 260- 268.

⁸⁰ Vezi Anexa 2.

crestini si a maestrilor zen, de către Thomas Merton, unul din teologii crestini foarte implicati în cunoasterea aprofundată a spiritualității orientale, etc.

Toate acestea sunt suficiente pentru a concluziona că disciplina de Istoria si filosofia religiilor este bine reprezentată în paginile revistei „Teologia”, încă de la aparitie si până în prezent si sperăm ca si pe viitor să fie atrasi unii specialisti de marcă din domeniul acestei discipline care să publice si, în felul acesta, să contribuie la ridicarea prestigiului revistei.

ANEXA 1

Articole si studii de Istoria si filosofia religiilor în paginile revistei „Teologia”

1. Conf. Univ. Dr. Alexandru Roz, *Religia aztecă*, în „Teologia” 1 (1997), p. 64-74;
2. Prep. Univ. Drd. Caius Cutaru, *Impactul sectelor orientale asupra lumii crestine*, în „Teologia” 3-4 (1999), p. 110-118;
3. Prep. Univ. Drd. Caius Cutaru, *Sacrul ca obiect al religiei în conceptia lui Mircea Eliade*, în „Teologia” 2 (2000), p. 124-134;
4. Prof. Univ. Dr. Alexandru Roz, *Religia evreilor. Iudaismul*, în „Teologia” 2 (2000), p. 33-49;
5. Prof. Univ. Dr. Alexandru Roz, *Religia evreilor (II)*, în „Teologia” 3 (2000), p. ;
6. Prof. Univ. Dr. Alexandru Roz, *Religia evreilor (III)*, în „Teologia” 4 (2000), p. 41-62;
7. Pr. Lect. Univ. Dr. Ioan O. Rudeanu, *Elemente mitologice prezente în crestinism pe teritoriul Transilvaniei*, în „Teologia” 1 (2001), p. 67-74;
8. Ioan O. Rudeanu, *Religia precrestină maghiară si momentul încrestinării*, în „Teologia” 2 (2003), p. 102-116;
9. Tudor Budeanu, *Ocultismul secolului XX – formă camuflată si pervertită a sacralității*, în „Teologia” 3-4 (2003), p. 45-55;
10. Caius Cutaru, *Încercări de dialog crestino-islamic în Evul Mediu*, în „Teologia” 3 (2004), p. 305-342;

11. Nicolae Achimescu, *Secularismul ca atitudine spirituală care-l ignoră pe Dumnezeu*, în „Teologia” 4 (2004), p. 11-42;
12. Ioan Tulcan, *Eshatologia creștină și viața după moarte în marile religii, reflectate în lucrările profesorului Emilian Vasilescu*, în „Teologia” 1 (2005), p. 10-21;
13. Caius Cutaru, *Timpul mitic*, în „Teologia” 1 (2005), p. 21-44;
14. Caius Cutaru, *Premisele dialogului interreligios*, în „Teologia” 1 (2005), p. 44-64;
15. Ioan Octavian Rudeanu, *Extaz și iluminare în religie, literatură și filosofie*, în „Teologia” 1 (2005), p. 172-182;
16. Emanoil Băbus, *Conflictul în tradiția coronică și la Bizanț*, în „Teologia” 2 (2005), p. 11-38;
17. Ioan Tulcan, *Ființa și originea religiei ca temă apologetică în opera teologică a lui Ilarion V. Felea*, în „Teologia” 3 (2005), p. 56-69;
18. Caius Cutaru, *Sistemul de caste și hinduismul: dimensiunea socială și doctrinară*, în „Teologia” 4 (2005), p. 115-140;
19. Simina Carina Vilcelean, *Tehnicile Yoga în Hinduism. Mijloace practice pentru atingerea stării de Moxa într-o analiză creștină*, în „Teologia” 3 (2006), p. 268-286;
20. Ioan Octavian Rudeanu, *Cadrul geografic și istoric al apariției religiei geto-dacice*, în „Teologia” 1 (2007), p. 173-191;
21. Caius Cutaru, *Rudolf Otto – interpret al sacrului*, în „Teologia” 1 (2007), p. 191-221;
22. Caius Cutaru, *„Coala italiană de Istorie a religiilor*, în „Teologia” 3 (2007), p. 250-272.

ANEXA 2

Recenzii și traduceri ale unor articole de Istoria și filosofia religiilor
în paginile revistei „Teologia”

1. Preparator Caius Cutaru

Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade – Definiție Sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1998, 364 p., în „Teologia” 1-2 (1998), p. 147-150;

2. Preparator Caius Cutaru
Martin Buber, *Povestiri hasidice*, Editura Univers, Bucuresti, 1998, 370 p., în „Teologia” 1-2 (1999), p. 148-152;
3. Traducere din italiană de Caius Cutaru
Samir Khalil Samir, *Să cunoaștem islamul*, în „Teologia” 1 (2002), p. 160-168;
4. Caius Cutaru
Grande dizionario delle religioni dalla preistoria ad oggi, dir. Card. Paul Poupard, Trad. de Mirella Corsani, Paola Cignoni, Primula Vingiano, Marina Girardet, Edizione Piemme, Casale Monferrato, 2003, 2493 p., în „Teologia” 1 (2002), p. 172-174;
5. Traducere din italiană de Caius Cutaru
Crestinii în țările islamice – de vorbă cu părintele Samir Khalil Samir, în „Teologia” 3-4 (2002), p. 187-195;
6. Caius Cutaru
Andrea Riccardi, *Sant'Egidio, Roma si lumea. Convorbiri cu Jean-Dominique Durand si Regis Ladous*, Trad. de Mihai Banciu si Mircea Vasilescu, Editura Fundatiei Culturale Române, Bucuresti, 2000, 193 p., în „Teologia” 3-4 (2002), p. 195-198;
7. Caius Cutaru
Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia si problemele lumii contemporane*, Trad. de Gabriel Mândrilă si Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucuresti, 2003, 247 p., în „Teologia” 3-4 (2003), p. 228-232;
8. Caius Cutaru
Thomas Merton, *Mistici crestini si maestri zen II*, Trad. de Sorana Corneanu, Irina Marin, Maria-Alina Manolescu si Petruta-Oana Năidut, Editura Humanitas, Bucuresti, 2003, 245 p., în „Teologia” 1 (2005), p. 227-232;
9. Caius Cutaru
Henri Lammens, *Islamul. Credințe si institutii*, Trad. de Ioana Feodorov, Editura Corint, Bucuresti, 2003. 282 p., în „Teologia” 1 (2006), p. 233-237;
10. Caius Cutaru

Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedia ale religiilor*, Trad. de Maria-Magdalena Angheliescu si Dan Petrescu, Editura Polirom, Iasi, 2003, 262 p., în „Teologia” 1 (2006), p. 237-240;

11. Caius Cutaru

Virgiliu Gheorghe, *Revrājirea lumii sau de ce nu mai vrem sã ne desprindem de televizor*, vol. II, Editura Prodromos, Bucuresti, 2006, 286 p., în „Teologia” 2 (2007), p. 268-275.

Cristinel Iojă

Aspecte ale ecumenismului și ale misiunii Bisericii în lume reflectate în paginile revistei Teologia

Abstract

In this paperwork we analyze in a concise way the contribution of the ecumenical and missionary theology which can be found in the Teologia magazine, edited by the Faculty of Theology in Arad, in the last ten years (1997-2007). We do not intend to do a critical analysis of this study but just to put it in the light of the positive and unpublished aspects of the theological research present in our Faculty magazine.

Revista Teologia a Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad a găzduit și găzduiește în paginile ei studii de referință pentru cercetarea teologică contemporană. Întemeiată tocmai pentru a ilustra dinamismul științific al cadrelor didactice arădene, dar și a cadrelor didactice din alte centre universitare din țară și străinătate, revista Teologia se înscrie în paleta largă de publicații din țară și străinătate care asigură o exprimare a cercetărilor ultime din anumite secțiuni teologice și chiar filosofice.

În acest studiu vom analiza într-un mod succint, contribuțiile teologico-misionare și de teologie ecumenică diverse pe care le-a găzduit această publicație în decursul timpului, adică pe parcursul a 10 ani de existență și apariție regulată. Această analiză și prezentare a diferitelor studii nu conține o dimensiune critică a lor, ci doar o punere în lumină a aspectelor pozitive sau inedite ale cercetării teologice prezente în revista Facultății noastre. Marcăm astfel strădaniile teologilor români și nu numai, prezenți în paginile revistei noastre pe parcursul unui deceniu complex și provocator, având în vedere reînființarea multor Facultăți de Teologie din țară, care, au încercat și încearcă să se integreze în standardele calitative și exigente ale învățământului superior românesc din Universități, rămânând în același timp fidele, într-un mod incontestabil, Bisericii Ortodoxe.

I. Aspecte ale ecumenismului în paginile revistei Teologia

Un studiu de o importanță deosebită pentru identitatea eclezială ortodoxă din perspectivă ecumenică scrie Părintele Profesor Ion Bria.¹ În acest studiu, autorul, un dogmatist și ecumenist prin excelență, ne atrage atenția asupra diferitelor tendințe teologice existente în comunitatea ecumenică, tendințe, întărite de anumite școli ermineutice și care tind să anuleze noțiuni ca unitate, consens, convergență, acord teologic. Părintele Bria deplânge confuzia de a trata ca probleme de credință, problemele de morală și etică socială ca avortul, contracepția, orientarea sexuală, confuzie care și ea devine sursă de separare și excomunicare. Există o usurință cu care controversatele doctrine, teologice, disputele în problemele de morală, sunt etichetate ca deviații, erori și erezii dogmatice.²

Părintele Bria evidențiază exagerările confesionale care stau în calea unei viziuni unitare asupra ecumenismului. Astfel, dacă în Biserica romano-catolică se intervine, pentru a se păstra unitatea structurală a catolicismului, ori de câte ori se percep ambiguități și erori doctrinare în scrierile teologilor critici, iar în protestantism, Alianța reformată mondială încearcă să includă pe lista doctrinelor care contravin comandamentelor etice ale Evangheliei, sistemele politice care promovează nedreptatea economică, există și

¹ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Identitatea eclezială ortodoxă în perspectivă ecumenică*, „Teologia” an IV, (2000), nr. 4, p. 24-40.

² *Ibid.*, p. 24-26.

grupuri ortodoxe care fac presiuni asupra autorităților bisericești, de a întrerupe dialogul teologic cu confesiunile eterodoxe. După identificarea anumitor atitudini „stridente” și rupturi teologice, Părintele Bria enumeră câteva sintaxe ecumenice posibile. În acest sens este necesară revenirea la înțelegerea deschisă, ermineutică a Traditiei, adică dinamica Traditiei în Biserică, este necesară scoaterea la suprafață a hristologiilor complementare, ca rod al diversității și conciliarității teologice. Receptarea „convergențelor teologice” rezultate din dialogul ecumenic este o exigență majoră a ecumenismului viitor. Re-construirea identității eclesiale ortodoxe nu se poate face fără o deschidere istorică a Bisericii, ca instituție și ca popor creștin.³ Dintre imperativele ermineutice pe care Părintele Bria le propune în prezentul studiu, amintim: necesitatea de a iniția o interpretare critică a propriei evoluții a teologiei românești în perioada 1948-1998.⁴

Un alt studiu scris dintr-o perspectivă teologico-ecumenică este semnat de Părintele Profesor Ioan Tulcan și intitulat *Aspecte teologico-dogmatice ale alterității și dialogului și reflectarea lor în plan trinitar și antropologic*.⁵ În acest studiu, Părintele Tulcan pleacă de la sensul profund teologic al comunicării în plan trinitar, pentru a analiza și identifica resorturile intime ale comunicării în plan interuman, antropologic. Conceptul de alteritate și de dialog este analizat atât în plan trinitar, cât și antropologic ajungându-se la concluzia că omul, creat după chipul lui Dumnezeu este o ființă dialogică. Pe această bază teologică se sprijină întregul efort al dialogului teologic și interreligios actual. În studiul, *Câteva coordonate ale unei teologii ecumenice în contextul post-modernității*, Părintele Tulcan trasează coordonatele esențiale ale unei teologii ecumenice, pe care le amintim: a) legătura dintre teologia ecumenică și teologia dogmatică propriu-zisă; b) reinterpretarea Sfintei Traditii pentru vremea de azi, adică Biserica și teologia trebuie să țină seama de situații pastorale și misionare noi; c) Biserica este întotdeauna identică cu ea însăși și mereu nouă și actuală în mărturisirea ei; d) teologia ecumenică trebuie să sublinieze că Ortodoxia este continuatoarea Bisericii nedespărțite a primului mileniu creștin; e) teologia ecumenică trebuie să

³ *Ibid.*, p. 33-37.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

reflecteze asupra problemei comuniunii; f) teologia ecumenică trebuie să mențină deschise larg usile dialogului; g) modul de prezentare al celorlalte confesiuni de către teologia ecumenică trebuie să se facă într-un mod integral, nu simplist.⁶

Ieromonahul Agapie Corbu semnează un studiu privind *poziția Sfântului Munte față de ecumensimul actual*, în care subliniază încă de la început premisele teologice protestante care caracterizează pe cei mai multi dintre participantii la miscarea ecumenică și faptul că prezenta ortodoxă trebuie să aibă un alt caracter decât cel al eterodocsilor.⁷

Semnălăm diferența de accent și de tonalitate față de studiul Părintelui Tulcan analizat succint anterior. Autorul este de acord cu un dialog ecumenic, dar într-o anumită tinută și formă. El arată că „este real ortodoxă, bineplăcută lui Dumnezeu și fără pericol pentru mântuire doar acea raportare care ține cont mereu de întreaga învățătură a Bisericii, de tradiția ei liturgică și canonică și de conștiința generală a Bisericii pe care trebuie să o slujească”.⁸ Legat de această idee, autorul subliniază și poziția teologilor atoniti față de dialogul ecumenic. „Există printre unii teologi de cabinet prejudecata că Sfântul Munte s-ar opune aprioric oricărui tip de dialog ecumenic. Această concepție nu este numai nefondată pe texte atonite și, deci, greșită, ci și periculoasă deoarece respinge din capul locului posibilitatea ca problema ecumenismului să poată primi rezolvări ortodoxe și din partea monahilor și teologilor aghioriti, văduvind Sfatul Sobornicesc al Bisericii de o perspectivă a acriviei duhovnicești”.⁹

Ieromonahul Agapie Corbu expune în încheierea studiului său elementele principale ale propedeuticii aghiorite a dialogului ecumenic:

⁵ Pr. Conf. Dr. Ioan Tulcan, *Aspecte teologico-dogmatice ale alterității și dialogului și reflectarea lor în plan trinitar și antropologic*, Teologia, an VII, (2003), nr. 3-4, p. 12-20. A se vedea și *O nouă speranță a reluării dialogului teologic ortodox-romano-catolic*, Teologia an IX, (2005), nr. 1, p. 7-9; *In memoriam. Ioan Paul al II-lea – om al Bisericii*, Teologia, an IX, (2005), nr. 2, p. 7-9.

⁶ *Idem*, *Câteva coordonate ale unei teologii ecumenice în contextul post-modernității*, Teologia an II, (1998), nr. 3-4, p. 56-58.

⁷ Ieromonah Drd. Agapie Corbu, *Poziția Sfântului Munte față de ecumenismul contemporan*, Teologia, an II, (1998), nr. 3-4, p. 59-60.

⁸ *Ibid.*, p. 60-61.

⁹ *Ibid.*, p. 65.

a) credința afirmată liturgic în Biserica Ortodoxă; b) Biserica Ortodoxă cea Una a lui Hristos are plinătatea harului, succesiunea apostolică neîntreruptă prin care s-a transmis acest har, plinătatea adevărului învățăturii și Taine reale; c) Biserica cea Una a lui Hristos se naște și viază prin Sfintele Taine care o constituie, îi dăruiesc unitatea launtrică și o reînnoiesc mereu, în timp ce tainele eterodocsilor sunt simple ceremonii; d) principiul acriviei are întâietate în toate domeniile vieții bisericești, iar iconomia are sens doar în raport cu acrivia, în afara Bisericii neputând exista Taine; e) Nu poate avea loc împărțirea cu Tainele Bisericii, a cuiu care nu este mădular al ei deoarece prin Taine se constituie Biserica; f) Unitatea dogmatică trebuie să premergea unității liturgice, intercomuniunii. Fără învățatură de credință ortodoxă completă, această unitate și împreună-liturgisire rămâne o butaforie; g) În dialogul ecumenic unitatea la care se raportează ortodocsii o constituie Biserica lui Dumnezeu, deoarece numai conștiința generală a acesteia este infailibilă; h) Unirea este concepută ca revenire a eterodocsilor la Biserica lui Hristos Ortodoxă prin acceptarea integrală a învățăturii ei de credință¹⁰.

Concluzia acestor opt puncte este foarte transantă și nu lasă loc de interpretări, ca și punctele în sine: „De aceea Ortodoxia, potrivit gândirii athonite, trebuie să participe la dialogul ecumenic doar plecând de la cele opt premise enumerate de noi, apelând la conștiința ei în Duhul Sfânt”.¹¹

Pe aceeași linie a teologilor athoniti publică un studiu și Arhimandritul Gheorghe Kapsanis, în care subliniază pericolul sincretismului creștin și a sincretismului interreligios.¹² Ernst Christoph Suttner, semnează un studiu privind relațiile dintre Bisericile de tradiție latină și greacă înainte și după pretinsul moment al schimbării.¹³ Suttner consideră Marea Schismă un

¹⁰ *Ibid.*, p. 66-68.

¹¹ *Ibid.*, p. 68.

¹² Arhim. Conf. Dr. Gheorghe Kapsanis, *Reflecții legate de participarea ortodocsilor la mișcarea ecumenică și la Consiliul Mondial al Bisericilor*, Teologia, an II (1998), nr. 3-4, p. 70-72.

¹³ Ernst Christoph Suttner, *Mitul despre așa numita „Marea Schismă de la 1054”*. *Despre relațiile dintre Bisericile de tradiție latină și greacă înainte și după pretinsul moment al schimbării*, Teologia, an VIII, (2004), nr. 3, p. 9-22.

mit, întrucât au existat relații strânse și după evenimentele din 1054 între Biserica Răsăriteană și cea Apuseană.¹⁴ El subliniază modificarea conceptuală intervenită în perioada dintre Conciliul Tridentin și Conciliul Vatican II¹⁵. Este analizată într-o lumină nouă atitudinea Patriarhului Fotie față de Roma, atitudine care a fost interpretată greșit și necontextual de cercetarea istorică bisericească. „În acest caz s-au făcut două mari greșeli. În primul rând textele scrise de Fotie au fost interpretate independent de viața bisericească a perioadei în care au fost scrise. Dacă acestea ar fi fost corect analizate s-ar fi observat că Fotie, doar în perioada în care s-a aflat în conflict cu latinii, susținea că teologia și obiceiurile acestora sunt insuficiente și astfel de respins. Când între cele două Biserici a revenit pacea, și Fotie a recunoscut teologia și obiceiurile latinilor, așa cum mai înainte a făcut și Biserica sa. Dacă Fotie ar fi considerat ca reale greșeli dogmatice ceea ce în timpul conflictului el ar fi numit „lipsuri ale latinilor”, atunci el ar fi trebuit să pretindă latinilor, înainte de împăcare, corectia acestor greșeli dogmatice. Însă exact acest lucru nu l-a făcut el. Asadar reproșul făcut de către el latinilor nu era acela că ei greșeau în credință, ci acela că exprimarea teologică și practicile bisericești suferă de unele lipsuri. Acest lucru nu motivează însă o despărțire în credință, căci, așa cum se știe, scâpări există în viața fiecărei Biserici, aici pe pământ. A doua greșală, ce a condus la definirea numelui de „fotieni” era aceea că ei au avut în vedere numai Conciliul din 869/870. Ei au trecut cu vederea faptul că Fotie, în a doua perioadă pe scaunul patriarhal, s-a aflat în deplină comuniune cu Roma”.¹⁶

Această lipsă de analiză a documentelor timpului este extrapolată de Suttner și asupra evenimentelor din 1054. Suttner afirmă, într-o totală neconcordanță cu ceea ce a afirmat istoriografia Bisericii Universale în ^acolile de Teologie Ortodoxă din România și anume: „...la anul 1054 nu a nu a existat o excomunicare a Bisericii grecești de către cea latină, precum nici o excomunicare a Bisericii latine de către cea greacă. Bulele de excomunicare făcute atunci, făceau referire numai la anumite

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ *Ibid.*, p. 13-15.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16-17.

persoane. Numai patriarhul si câțiva colaboratori *ad personas* au fost excomunicati de către legatii romani, iar câteva zile mai târziu patriarhul a excomunicat la fel doar *ad personas*, legatii romani”.¹⁷ Suttner este de părere că abia la sfârșitul secolului al XIX-lea Fotie nu a mai putut fi considerat ca tap ispășitor al scindării si astfel s-a dorit să se vadă în evenimentele din 1054 începutul unei așa numite „Mari schisme”. Studiul Părintelui Profesor Suttner militează pentru o reasezare obiectivă a evenimentelor istorice în conștiinta răsăritenilor si apusenilor în vederea unei noi reconsiderări reciproce.

Alberto Quattrucci semnează un studiu practic care reliefează modalitatea Comunității Sant Egidio de a *respira cu doi plămâni*. Sant’ Egidio respiră împreună cu Occidentul si cu Orientul. În ceea ce priveste relatia cu Orientul, Quattrucci afirmă că „comunitatea a găsit în traditia Bisericii orientale o sursă de inspiratie, pentru rugăciune si Liturghie”.¹⁸ Studiul prezintă într-o perspectivă ecumenică, usor camuflată, posibilitatea colaborării si apropierii dintre Biserica Ortodoxă si Biserica Romano-Catolică.

Albert Rauch ne invită de la dialog la trialog într-un studiu incitant în care dialogul dintre ortodocsi si catolici este extins devenind un adevărat trialog în care sunt incluse si Bisericile Reformei. Albert Rauch prezintă acest studiu si prin prisma realizărilor teologice ale Institutului din Regensburg.¹⁹ „La acest Trialog al Vietii si al Învățăturii, doreste să contribuie, de nu mai puțin de 40 de ani, Institutul pentru Bisericile Orientale din Regensburg”.²⁰

Cornel Toma analizează pnevmatologia Sfântului Nichita Stethatul si consecintele ei în dialogul teologic dintre ortodocsi si romano-catolici, pnevmatologie care vizează problematica ridicată în istoria Bisericii de adaosul Filioque. Este un studiu teologico-dogmatic cu implicatii interconfesionale si ecumenice dens, în care autorul tratează despre prima si a doua fază a schismei pe care le plasează în timpul împăratului Carol

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸ Alberto Quattrucci, *Experienta spirituală a Comunității Sant’ Egidio: a respira cu doi plămâni*, Teologia, an VIII, (2004), nr. 3, p. 29.

¹⁹ Albert Rauch, *De la Dialog la Trialog*, Teologia an VIII, (2004), nr. 3, p. 36-44.

²⁰ *Ibid.*, p. 44.

cel Mare – disputa dintre Fotie și teologii franci - și respectiv, în timpul evenimentelor din 1054 – disputa dintre Nichita Stethatul și cardinalul Humbert. Sfânta Treime și relațiile intratrinitare ale persoanelor divine, relația dintre Fiul și Duhul Sfânt și învățătura despre Filioque în viziunea lui Nichita Stethatul constituie osatura răsăriteană a acestei problematice abordate.²¹ Ultimul capitol al studiului tratează despre implicațiile ecumenice ale teologiei lui Nichita Stethatul, pozițiile nuanțate ale diferiților teologi ortodocși în această problemă precum și pozițiile teologilor catolici și chiar ale papei privind adaosul Filioque.²² Cornel Toma ajunge la concluzia că, unii teologi ortodocși consideră că Filioque este o învățătură greșită și astfel constituie „un obstacol insurmontabil pentru realizarea unității dintre cele două Biserici”, în timp ce o grupare a teologilor liberali „susține că Filioque este o teologumenă sau doar un simplu artificiu filologic și nu poate fi un subiect de divergență”²³.

Din perspectiva sa, datorită adaosului Filioque „cele două Biserici nu pot să realizeze o sinteză dogmatică comună minimală așa cum a fost redactată de Sinoadele de la Niceea și Constantinopol și așa cum a fost trăită în cultul, iconografia și spiritualitatea Bisericii din primul mileniu creștin”²⁴.

Problematika teologică legată de adaosul Filioque este abordată dintr-o perspectivă triadologică într-o analiză a relației dintre Fiul și Duhul Sfânt în triadologia ortodoxă și romano-catolică și de Cristinel Ioja. Studiul său identifică originea și dezvoltarea patristică a două triadologii și consecințele triadologice ale adaosului Filioque. „Primatul ființei asupra Persoanelor Treimice, identificarea dintre ființa lui Dumnezeu și energiile Sale și implicit identificarea a ceea ce este comun cu ceea ce este distinct în Treime, prin intermediul unei terminologii precare, a creat premisele în triadologia apuseană pentru adaosul Filioque”²⁵. Sunt analizate și aprofundate

²¹ Cornel Toma, *Pneumatologia la Nichita Stethatul și consecințele ei în dialogul teologic dintre ortodocși și romano-catolici*, Teologia, an VIII, (2004), nr. 3, p. 67-73.

²² *Ibid.*, p. 73-77.

²³ *Ibid.*, p. 77.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cristinel Ioja, *Relația dintre Fiul și Duhul Sfânt în triadologia ortodoxă și romano-catolică*, Teologia, VIII, (2004), nr. 3, p. 83.

consecintele eclesiologice si sacramentale ale adaosului Filioque si continutul si interpretarea răsăriteană a formulei „Duhul Sfânt purcede de la Tatăl prin Fiul”. Această relatie dintre Fiul si Duhul pe care o implică expresia amintită a fost solutionată într-o anumită măsură de trei teologi bizantini: Grigorie Cipriotul, Grigorie Palama si Iosif Vrienie.²⁶

Părintele Gheorghe Petraru abordează o temă ecumenică si interconfesională în care dialogul dintre Ortodoxie si Roma este prezentat din perspectiva concepiei catolice actuale despre primatul papal. El semnalează parcursul istoric de la Papa, ca si patriarh al Orientului crestin, la magisteriul infailibil al Suveranului pontif. „... Papa de la Roma n-a avut în antichitatea crestină decât functia eclesială de episcop al Romei”.²⁷ Studiul cuprinde si o evaluare ortodoxă a concepiei ecumeniste a Bisericii Romano-Catolice.²⁸ Părintele Petraru identifică mai multe raportări la primatul papal în Biserica romano-catolică: Există o abordare conservatoare a primatului papal a multor teologi „care revendică păstrarea acestuia în formularea de la Conciliul Vatican I, de fapt o tardivă absolutizare a puterii papale în contextul absolutismului monarhic al Europei prin care s-a accentuat cezaro-papismul ca si credință fată de papă în primul rând, si fată de Hristos în al doilea rând”.²⁹ De asemenea, există o perspectivă reformistă în care teologii propun „menținerea doctrinei Vatican I în spiritul si litera ei, însă cu promovarea mai intensă a sinodalității la toate nivelele, implicit prin înscrierea acestei situatii si confirmarea ei în dreptul canonic roman”.³⁰ O nouă perspectivă constă în reformularea doctrinei primatului si infailibilității papale, în dialog ecumenic „pentru a se reveni la o functie papală mai fidelă Noului Testament si Bisericii primelor secole”.³¹

Daniel Benga analizează urmările schismei de la 1054 pentru dialogul teologic dintre reformatori si ortodocsi subliniind înstrăinarea dintre bizantini

²⁶ *Ibid.*, p. 93.

²⁷ Gheorghe Petraru, *Dialogul ecumenic dintre Ortodoxie si Roma în perspectiva concepiei catolice actuale despre primatul papal*, Teologia VIII, (2004), nr. 3, p. 98-99.

²⁸ *Ibid.*, p. 104.

²⁹ *Ibid.*, p. 105.

³⁰ *Ibid.*, p. 106.

³¹ *Ibid.*

si latini între anii 1054 si 1517.³² Vorbind despre prezenta răsăritenilor în constiinta apusenilor la începutul Reformei, Părintele Benga arată că „dezinteresul pentru „schismaticii” greci si stăpânirea turcească din Răsărit au contribuit la necunoasterea aproape totală a Ortodoxiei în Apus la începutul secolului al XVI-lea. De aceea nu este de mirare că primii reformatori luterani stiau foarte puțin despre Bisericile Ortodoxe”.³³ Abia prin Reformă, arată Părintele Benga în studiul de față, a avut loc o reîntâlnire a „lumilor” crestine. „Ruptura dintre greci si latini părea la începutul secolului al XVI-lea definitivă si irevocabilă. Reforma initiată de Martin Luther în Biserica Apuseană a fost cea care a redirectionat creștinismul apusean către începuturile sale orientale, si implicit către Biserica greacă”.³⁴

Punctul în care reforma lui Luther din cadrul Bisericii Apusene se întoarce către schismă este respingerea de către acesta a primatului papal într-o dispută publică în Leipzig (1519), cu Johannes Eck.³⁵ Eck vroia să evedentieze originea divină a primatului papal subliniind totodată faptul că grecii nu erau numai schismatici, ci si cei mai mari eretici. Luther aduce următorul argument împotriva celor afirmate de Eck: „Biserica lui Hristos a fost întemeiată si a cuprins multe părți ale lumii cu 20 de ani înaintea înfiintării celei din Roma. Astfel nu se poate spune că ea ar fi cap al tuturor si ar fi avut un primat de drept divin. Mai mult decât atât, Biserica Greacă nu a admis si nu admite până acum ca episcopii să fie confirmați de către Roma. Luther era încredintat că Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Vasile cel Mare si Sfântul Epifanie al Ciprului, împreună cu alti episcopi greci au obtinut mântuirea, desi nu au acceptat acest articol al primatului papal. A spune că toti episcopii din Alexandria si Constantinopol, dintre care unii au fost sfinti, sunt condamnați, eretici si boemici nu este decât o mare blasfemie”.³⁶

În demersul său teologico-istoric, Părintele Benga subliniază câteva învățături si practici catolice născute în intervalul dintre Schismă si Reformă

³² Daniel Benga, *Urmările schismei de la 1054 pentru dialogul teologic dintre reformatori si ortodocși*, Teologia, an VIII, (2004), nr. 3, p. 111-113.

³³ *Ibid.*, p. 113

³⁴ *Ibid.*, 115.

³⁵ *Ibid.*, 117.

³⁶ *Ibid.*, p. 119-120.

si combaterea lor de către reformatori prin apelul la Biserica greacă. Dintre acestea amintim Purgatoriul si Indulgentele legate de învățătura despre Purgatoriu.³⁷ Filioque este preluat din teologia romano-catolică de către reformatori si în acest punct nu s-a ajuns la nici un consens teologic între ortodocsi si reformatori.³⁸

Studiul Părintelui Pătuleanu își propune, dintr-o perspectivă istorică, să identifice evoluția în diversitate a creștinismului. El ajunge la următoarele concluzii: „În primul mileniu creștin între Orient si Occident a predominat principiul diversității în unitate. Biserica Romei si cea a Constantinopolului au fost pe aceeași linie în privința păstrării nealterate a credinței primite de la Hristos si Apostoli. Inadvertentele dintre Est si Vest au apărut în momentul în care diversitatea liturgică, canonică, culturală, lingvistică, a evoluat spre inovatie, diferentă si abatere de la normele bisericesti. Unitatea în diversitate nu exclude posibilitatea existenței diferitelor formulări în ceea ce privește învățătura de credință, cu obligativitatea păstrării adevărilor de credință, cuprinse în hotărârile dogmatice care au fost de acord cu o uniformitate în privința formulărilor adevărilor de credință”.³⁹

În studiul Părintelui Constantin Rus suntem familiarizați cu o perspectivă canonică asupra evenimentului schismei din 1054, dar si cu posibilitățile de reunire a creștinismului Răsăritean si Apusean. Părintele Rus subliniază de fapt, nenumăratele „schisme” dintre apuseni si răsăriteni în decursul celui dintâi mileniu, arătând că anul 1054 este o „concluzie inevitabilă a unor lungi divergente si îndepărtări permanente dintre cele două Biserici”.⁴⁰ În viziunea Părintelui Profesor, posibilitățile reunirii nu pot exista în afara reflecției comune asupra creștinismului primului mileniu, asupra Bisericii nedespărțite a primului mileniu. Tot Părintele Rus semnează un studiu în care problematica ecumenică a Bisericii romano-catolice este prezentată si analizată din perspectiva dreptului canonic. „Dreptul canonic este o legătură strânsă cu teologia, în relațiile

³⁷ *Ibid.*, p.121.

³⁸ *Ibid.*, p. 123.

³⁹ Constantin Pătuleanu, *Aspecte ale evoluției istorice a diversității bisericesti*, Teologia, an VIII, (2004), nr. 3, p. 140.

⁴⁰ Constantin Rus, *Dezbinarea creștinătății si posibilitățile de reunire. O abordare canonică*, Teologia an VIII, (2004), nr. 3, p. 144.

interconfesionale el este deci dependent de consensul teologic. Pentru că acest consens este în curs de elaborare, dreptul canonic, în domeniul ecumenic, este legat de progresul dialogului teologic”.⁴¹

Ideea reconcilierii crestine primeste în studiul Părintelui Baba, argumente biblice vechi și nou testamentare. Temeiul reconcilierii în Noul Testament îl constituie textul de la II Corinteni 5, 19, „Dumnezeu era în Hristos, împăcând lumea cu Sine Însusi și punând în noi cuvântul împăcării”. O condiție a împăcării între Bisericii este în viziunea Părintelui Baba, iertarea și mai apoi se poate trece la realizarea unității în credință.⁴²

Tema studiului Părintelui Rudeanu este centrată pe Marea Schismă din 1054 căreia încearcă să-i identifice premisele și consecintele.⁴³ Asupra originii și consecințelor Schismei din 1054 stăruie și Ion Chivu.⁴⁴ Alexandru Simon analizează implicațiile Marii Schisme din 1054 asupra credinței românilor în Evul Mediu.⁴⁵ El prezintă starea Bisericilor, a ierarhilor și a oamenilor în jurul anului o mie atât în Răsărit cât și în Apus, cât și credința românilor și religia statului la trecerea dintre secolele XIII și XIV. Legitimitatea statală românească este pusă în relație cu ultimele eforturi de reunificare a creștinătății medievale. Alexandru Simon subliniază, de asemenea, constientizarea românească a schismei la sfârșitul Evului Mediu.

Emanoil Băbus surprinde relațiile complexe dintre Bizant și Occident, pe de o parte, și cele cu lumea islamică, pe de altă parte, în perioada cruciadelor. Imperiul latin care a luat naștere după 1204 la Constantinopol a avut ca principală caracteristică numai religia. În privința raporturilor dintre Bizant și musulmani, acestea au avut o evoluție oscilantă, plecând de la un dezinteres aproape total din partea bizantinilor și ajungând apoi la

⁴¹ Idem, *Dreptul canonic și dialogul ecumenic după învățătura romano-catolică*, Teologia, an III, (1999), nr. 3-4, p. 86.

⁴² Teodor Baba, *Premisele biblice ale reconcilierii bisericesti*, Teologia, an VIII, (2004), nr. 3, p. 165.

⁴³ Ioan Octavian Rudeanu, *Marea schismă din 1054: premise și consecințe*, Teologia, an VIII, (2004), nr. 3, p. 171-183.

⁴⁴ Ion Chivu, *The Origins and Consequences of the Great Schism. According to Joseph Bryennios (about 1350-1451) A Historiographic and Theological Point of View*, Teologia, an VIII, (2004), nr. 3, p. 184-199.

⁴⁵ Alexandru Simon, *Marea Schismă și credința medievală a românilor*, Teologia an VIII, (2004), nr. 3, p. 200-219.

teamă sau chiar a fi preferați cruciaților latini. Ignorați la început, considerați drept eretici iudeo-creștini, fără o cultură și civilizație demnă de atenția Bizanțului, lumea musulmană a fost descoperită mai bine în timpul cruciadelor.⁴⁶

Pe aceeași tematică a diferenței dintre latini și greci, ne prezintă un studiu și Părintele Săsăujan, care, subliniază anumite aprecieri diferențiate ale schismei la mijlocul secolului al XVIII-lea dintr-o perspectivă istorică. Într-un capitol care tratează despre identitatea confesională la mijlocul secolului al XVIII-lea în spațiul catolic central-european și transilvan, Părintele Săsăujan aminteste câteva ecouri ale eclesiologiei post-tridentine și reacții în spațiul ortodox răsăritean și transilvan.⁴⁷ Odată cu ideile iluministe din secolul al XVIII-lea se observă o trecere de la intoleranță la tolerantă, o schimbare de atitudine eclesiologică. „Cei care susțineau toleranța erau împărțiți în diferite grupe: irenicii, care sperau într-o reunificare a confesiunilor creștine, mercantiliștii, care din motive economice, doreau primirea în monarhia habsburgică a meseriașilor, a negustorilor și a fabricanților protestanți, iluminiștii catolici, care respingeau constrângerile de conștiință și în cele din urmă o aripă radicală, pentru care toleranța se întemeia într-un indiferentism religios”⁴⁸.

Iluminismul catolic a avut un rol foarte important în impunerea definitivă a toleranței. Părintele Săsăujan prezintă unele considerații ale ministrului austriac de stat Johann Cristof Bartenstein privitoare la schisma dintre Biserica Răsăritului și Apusului. El propune, la un moment dat, Mariei Tereza, un proiect de unire a ortodocșilor cu Biserica latină a Romei. În secolul al XVII-lea problemele bisericesti au fost într-o strânsă relație cu cele politice. Bartenstein își structurează acest proiect în felul următor: necesitatea unirii, relația dintre cele două Biserici înainte de schismă, cauzele care au determinat schisma, relația dintre acestea după schismă, încercările de unire nereușite, mijloacele de promovare a unirii propuse.⁴⁹

⁴⁶ Emanoil Băbus, *Latini și bizanțini în perioada cruciadelor*, Teologia an VIII, (2004), nr. 3, p. 249.

⁴⁷ Mihai Săsăujan, *Aprecieri diferențiate ale schismei dintre „latini” și „greci” la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Teologia, An VIII, (2004), nr. 3, p. 251-255.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 257

⁴⁹ *Ibid.* p. 260.

Accentul se puna pe ceea ce era comun în principal, Bartenstein vizând și unele aspecte social-politice ale vieții „supușilor” monarhiei austriece.⁵⁰ Tot în prezentul studiu, Părintele Săsăușan include și unele reflecții despre schismă, menționate într-un manual de istorie redactat pentru instruirea printului coregent, Iosif al II-lea. El evidențiază modul profund în care Bartenstein prezintă relațiile dintre Biserica Răsăritului și Apusul, pe fondul schismei dintre ele și a necesității înlăturării acesteia.⁵¹

Prezentând asemănările dintre Biserica Răsăritului și a Apusului, Bartenstein subliniază faptul că „Bisericii latine nu trebuie să-i fie teamă nici pe departe de „grecii” neuniți și nu trebuie să adopte rezervele pe care le arată vis-à-vis de luterani și calvini”.⁵² Părintele Săsăușan arată, în concluzie, că din cele expuse de Bartenstein reiese faptul că „la acea vreme mai persistau încă, chiar dacă izolat, considerațiile eclesiologice florentine despre relația dintre cele două Biserici răsăriteană și apuseană, unirea dintre ele impunându-se în chip stringent, atât din motive bisericești, cât și social politice. Unele personalități luminate, de importantă majoră în administrația de stat austriacă, înțelegeau și doreau o altă relație între cele două Biserici latină și răsăriteană, decât cea care s-a stabilit de fapt, de atunci înainte”.⁵³

Viorel Cherciu semnează un studiu complex privind Schisma cea Mare ca meta-ferență a identității Bisericii, arătând că Marea Schismă „a bulversat nu doar mediul intern al Bisericii, ci a zgâlțâit întreaga structură a umanității întrucât repercusiunile ei s-au răsfrânt asupra conștiinței universale”.⁵⁴ El încearcă o abordare și analiză a evenimentelor din 1054 într-o „manieră algebrică care i-a în calcul fluctuația a două mărimi variabile ale unei ecuații existențiale: Identitatea și Alteritatea”.⁵⁵ El pune începutul „dihoniei” dintre Roma și Constantinopol în canonul 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon, canon care reia prevederile

⁵⁰ *Ibid.*, p. 268.

⁵¹ *Ibid.*, p. 269.

⁵² *Ibid.*, p. 274.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Viorel Cherciu, *Schisma cea Mare ca meta-ferență a identității Bisericii*, Teologia, an VIII, (2004), nr. 3, p. 342.

⁵⁵ *Ibid.*

canonului 3 al Sinodului al III-lea ecumenic de la Efes, în care se precizează amănunțit poziția Patriarhiei de Constantinopol față de scaunul Romei. Deosebiri culturale-civilizatorice dintre Orient și Occident au făcut ca cele două lumi să înregistreze conflict după conflict.⁵⁶ Identificând și alte cauze ale schismei, Părintele Cherciu stăruie în sinteză asupra evenimentelor din 1054.

Un studiu care vizează evenimentele din 1054 și consecințele acestora dintr-o perspectivă teologico-liturgică este semnat de Lucian Farcasiu, care, încă de la început prezintă concepția eclesiologică ortodoxă și romano-catolică și problema intercomuniunii. El plasează fundamentul refacerii unității creștine și al restabilirii comuniunii sacramentale dintre apuseni și răsăriteni în cultul liturgic. „Cultul liturgic poate deveni un mijloc de apropiere între cele două Biserici, pornind de la aprecierea că prin cult se exprimă de fapt, în chip doxologic, adică prin preamărire, întregul continut al învățăturii de credință creștină. Unitatea cultică, ce se poate exprima, desigur, într-o diversitate de rituri liturgice, ar conduce astfel și înspre o mărturie comună a adevărului de credință. Tocmai de aceea, socotim că problematica refacerii comuniunii sacramentale între cele două Biserici trebuie să fie abordată în chip obligatoriu din perspectivă liturgică”.⁵⁷ Lucian Farcasiu accentuează raportul dintre învățătura de credință și cult în teologia ortodoxă, arătând că „în acceptiunea ortodoxă, orice continut al credinței nu trebuie despărțit de experiența vie a Bisericii, manifestată în cultul liturgic. Rânduiala liturgică este în modul cel mai deplin expresie a dogmei ce nu se propune doar la nivel declarativ, ci este afirmată în chip doxologic”⁵⁸ Lucian Farcasiu ajunge la concluzia că până aproape de momentul Schismei nu se făcea distincție foarte clară între greci și latini în privința riturilor liturgice și în afara câtorva scurte întreruperi, intercomuniunea sacramentală funcționa în chip deplin.⁵⁹ Concluzia finală este că nu putem identifica o dată precisă referitoare la întreruperea

⁵⁶ *Ibid.*, p. 344.

⁵⁷ Lucian Farcasiu, *Aspecte istorico-liturgice privitoare la comuniunea sacramentală, înainte și după Marea Schismă*, Teologia, an VIII, (2004), nr. 3, p. 357.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 357-358.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 377.

totală a intercomuniunii sacramentale între răsăriteni și apuseni înainte și chiar după marea schismă până în secolul al XII-lea.⁶⁰

Filip Albu semnează un studiu privitor la ridicarea anatemelor din 7 decembrie 1965, analizând Tomosul Patriarhal și Declarația comună și ajungând la concluzia optimistă că „acest gest de ridicare a anatemelor a fost un gest curajos, reparatoriu și de deschidere a porților către drumul ce duce la revenirea în aceeași matcă a celor două râuri. Necesitatea acestui gest nu poate fi, cred, pusă la îndoială de nimeni și el e perfect justificabil din punct de vedere doctrinar. Rămâne ca pe viitor gestul acesta să fie continuat prin legăturile, discuțiile și apropierile dintre cele două Biserici”.⁶¹

II. Aspecte ale misiunii Bisericii în paginile revistei *Teologia*

În studiul *Accente ale misiunii ortodoxe în contextul unificării europene*, Părintele Ioan Tulcan, creionează, plecând de la esența misionară a Bisericii și a Evangheliei creștine, punctele esențiale ale misiunii Bisericii într-o lume secularizată.⁶² El propune, plecând de la Unitatea și Treimea Persoanelor divine, unitatea și comuniunea popoarelor Europei și nu numai. „Aceasta este tinta spre care ar trebui să se îndrepte popoarele sau națiunile Europei, spre această comuniune de iubire. Ortodoxia accentuând atât de mult în doctrina, cultul și misiunea sa realitatea lui Dumnezeu în Sfânta Treime, trebuie să urmărească pas cu pas constituirea acestui model de comunitate umană”. Mediul în care și prin care Ortodoxia își exercită misiunea ei în lume este Biserica, „ca așezământ ce promovează permanent unitatea lumii” având drept model nu numai dogma Treimii Celei de o Ființă și nedespărțită, ci și dogma hristologică sintetizată în viziunea lui Iisus Hristos Pantocrator.⁶³

Misiunea Bisericii în lume necesită în primă fază un dialog intern între ortodoxiile locale și mai apoi unul extern, cu lumea și cu celelalte

⁶⁰ *Ibid.*, 378.

⁶¹ Filip Albu, *Ridicarea anatemelor – 7 decembrie 1965*, *Teologia* an VIII, (2004), nr. 3, p. 399.

⁶² Pr. Conf Dr. Ioan Tulcan, *Accente ale misiunii ortodoxe în contextul unificării europene*, *Teologia*, an VIII, (2004), nr. 4, p. 46-48.

⁶³ *Ibid.*, p. 52-53.

confesiuni, mărturisind astfel nădejdea ei și dincolo de granitele canonice, deschizând orizontul universalității. Reușita misiunii Bisericii în lume ține de modul în care îl mărturisește pe Hristos ca fiind prezent în Biserică și în întreaga creație și de dimensiunea eshatologică pe care trebuie să o accentueze pentru a sublinia permanent, într-o lume secularizată, sensul transcendent al existenței lumii. Această viziune eshatologică „nu trebuie să paralizeze eforturile conjugate ale tuturor, de a constitui în veacul acesta o lume mai umană, mai deschisă spre nevoile și aspirațiile oamenilor, mai dispusă spre înțelegerea, ajutorarea și solidaritatea cu celălalt”.⁶⁴ Tot Părintele Tulcan semnează o serie de editoriale⁶⁵ ale revistei Teologia privind misiunea Bisericii în noul context al lumii. Misiunea Bisericii nu neglijează comunitățile, neamurile, popoarele, ci le privește pe toate într-o perspectivă hristologică, pnevmatologică și eclezială, lucrarea Bisericii având un caracter dinamic, scopul ei fiind introducerea mesajului creștin al Bisericii într-o cultură locală.⁶⁶

⁶⁴ *Ibid.*, p. 54-55.

⁶⁵ *Misiunea reconciliatoare a Bisericii în pragul anului 2000*, Teologia an III, (1999), nr. 3-4, p. 9-10; *Doctrina socială a Bisericii Ortodoxe*, Teologia, an IV, (2000), nr. 3, p. 8-10; *Misiunea creștină ca întâlnire între Biserică și culturi*, Teologia an X, (2006), nr. 1, p. 7-9; *Ortodoxia în fața modernității*, Teologia an XI, (2007), nr. 1, p. 7-8.

⁶⁶ Pr. Dr. Ioan Tulcan, *Misiunea creștină ca întâlnire între Biserică și culturi*, p. 7.

Filip G. Albu

Contributii în domeniul omiletico – catehetic apărute în revista arădeană „Teologia” (1997-2007)

Abstract

The homiletic and catechetical contributions, present in the Teologia magazine in the last decades, are used in this paperwork following some of major themes of these two disciplines of Theology: the priest and the preach – the pastoral implication of the preaching; the source of preaching and teaching in Church; the language and stile of preaching; the contribution of our predecessors in the field of preaching and catechetical.

*Teologia*¹ are, după sensul etimologic însuși al cuvântului grecesc, înțelesul de *cuvânt* sau *vorbire despre Dumnezeu*.² Aceasta presupune

¹ „Cuvântul „Teologie” nu este un termen specific creștin. El a apărut în mediul cugetării grecești și antice, în general, de unde a fost preluat mult mai târziu de Părinții și Scriitorii Bisericești... Despre „Teologie” în adevăratul înțeles al cuvântului putem vorbi doar în cadrul Revelației” la Pr. Conf. dr. Ioan Tulcan, *Coordonate de bază ale Teologiei ca slujire a Bisericii*, în „Teologia”, an I, nr. 1, Arad 1997, p. 7.

² „Câmpul ei de cercetare îl constituie darurile dumnezeiești primite de sus și care aruncă o lumină a sensului superior asupra lumii în general, ca și creație a lui Dumnezeu și asupra omului în special...”, *Ibid.*, p. 8. În perspectiva patristică însă, teologia însemna nu

că există unul care vorbește, adică un emitător, iar de cealaltă parte, există unul care ascultă, adică un receptor. În spațiul nostru creștin, în teologia creștină „emitătorul” este preotul, adică cel chemat de Dumnezeu și trimis, prin Biserică, și „receptorul” care este orice om, devenit prin acceptarea mesajului³ transmis și Botezarea sa, un creștin.

Am amintit de mesaj, iar mesajul vesteste ceva, căci „caracterul esențial al procesului de comunicare este reprezentat de mesaj”⁴. El reprezintă de fapt *Evangelia*, adică vestea cea bună a mântuirii lumii prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat din Fecioara Maria.

Toate aceste componente amintite: Dumnezeu, Evanghelie, Biserică, Preot, Credincios, Mântuire, se subsumează în sfera Teologiei. Componentele descrise mai înainte, ale Teologiei, ies din sfera unor concepte sau idei, prin Propovăduirea sau Predica bisericească. Fără Predică, Teologia nu ar prinde viață⁵ !

Asa se face că, în decursul formării scolilor teologice, a apărut necesitatea unei discipline care să arate cum poate Teologia să fie împărtășită oamenilor, prin intermediul cuvântului, ordonat logic și coerent,

atât discurs elaborat despre Dumnezeu, ci vorbirea „cu” El, realizată prin starea de rugăciune. „Am putea spune că acela este cu adevărat „teolog”, nu care descoperă altora învățături abstracte despre Dumnezeu, ci acela care îl descoperă pe Hristos, Cel sălăsluit tainic în sufletul său curat și face roditoare această prezentă divină, prin împlinirea, cu osteneală, a virtuților creștine, cele care ne fac tot mai asemănători Lui. Nu acela care explică altora despre Dumnezeu, fără a trăi în Duhul, este teolog, ci acela care s-a convins deplin de prezența Lui și o face una efectivă, lucrătoare și vizibilă prin viața sa, care îl face pe Hristos transparent în vorbele, gesturile și faptele sale cotidiene”, la Ioan-Cristinel Tesu, *Teologia între discurs și experiență, între vorbire și trăire*, în „Teologia”, an. VI, nr. 2, Arad 2002, p. 147-148.

³ „Dacă în viața socială și culturală a unei societăți comunicarea determină schimburi de mesaje, cunostinte, constituind sistemul și configurând valorile, în viața spirituală comunicarea are trăsături specifice date de substanța acestei forme de manifestare umană”, la Dumitru Mărcuș, *Cuvântul, rugăciunea, comunicarea în gândirea părintelui profesor Dumitru Stăniloae*, în „Teologia”, An VIII, nr. 4, Arad, 2004, p. 108.

⁴ Laurentia Ion, *Comunicarea religioasă*, în „Teologia”, an. III, nr. 3-4, Arad 1999, p. 11.

⁵ Acest fapt îl surprinde Sf. Apostol Pavel când afirmă raportul dintre credință, auzire și propovăduire: „cum vor chema numele Acela în Care încă n-au crezut? *“i cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? “i cum vor auzi, fără propovăduitor?”* (Romani 10, 14).

cu putere de penetrare în sufletele oamenilor, adică printr-o cuvântare bisericească, sau predică. Denumirea acestei discipline va îmbrăca două forme, după conținutul pe care-l tratează: Omiletica – pentru descrierea cuvântării sub forma omiliei sau a predicii⁶, ori Catehetica – pentru descrierea cuvântării sub forma de cateheză⁷.

La împlinirea a zece ani de existență a revistei *Teologia*⁸, ne-am propus să evidențiem, chiar dacă nu într-o prezentare exhaustivă, contribuțiile științifico-teologice din domeniul practic omiletico-catehetic (abordându-le însă și pe cele din aria altor discipline, ce cuprind referiri la problematica abordată), care scot în evidență lucrarea de propovăduire a preotului, sub toate aspectele ei avute în vedere de aceste două discipline. Vom căuta, deci, să fructificăm conținuturile de această factură, într-o structură care să urmeze câteva dintre capitolele mari ale acestor discipline.

De precizat este faptul că, literatura omiletică reprodușă în revista amintită, se axează, în principal, pe studii de specialitate, predicile și catehezele propriu-zise fiind inexistente⁹, deși, în prefata primului număr, colectivul redactional a făcut precizarea că „dacă preotimea va simți nevoia, vor putea fi incluse și materiale omiletice și catehetice”. O posibilă explicație ar fi aceea că, Facultatea beneficiază de un spațiu rezervat

⁶ Într-o formulare rapidă și accesibilă, omiletica este știința predicii [*cine, cui, cum, și ce* să predice (predicăm)?], cu referire la activitatea preotului de explicare a Evangheliei citite, sub forma omiliei sau predicii.

⁷ Iar catehetica se ocupă cu forma de transmitere a învățăturii de credință, în chip sistematic sau gradual.

⁸ În peisajul nostru românesc, asemenea reviste au apărut, din fericire, și în perioada comunistă, aducând chiar contribuții importante la dezvoltarea teologiei românești. E suficient să amintim aici doar revistele centrale (*Studii Teologice, Ortodoxia și Biserica Ortodoxă Română*) și cele ale centrelor mitropolitane (*Mitropolia Banatului, Mitropolia Ardealului, Mitropolia Olteniei, Mitropolia Moldovei și Sucevei, Glasul Bisericii*). În perioada post-revoluționară și până în prezent, unele dintre aceste reviste au avut momente de repaus, revenind în peisaj abia de ceva vreme. La aceste nume consacrate, odată cu apariția unor noi Facultăți de Teologie în Patriarhia Română, și-au făcut apariția și alte reviste de acest gen.

⁹ Menționăm doar traducerea Predicii la Duminică Ortodoxiei, făcută de Filip Albu, după volumul semnat de Bishop Basil of Sergievo, intitulat *The light of Christ, Sermons for the Great Fast*, St. Stephen's Press, Basil Osborne, 1996, p. 45 – 53, și publicată în „Teologia”, An VII, nr. 3-4, Arad 2003, p. 215-220.

acestui segment practic, prin ziarul, cu apariție săptămânală, editat aici, *Calea Mântuirii*¹⁰.

a) Cel chemat și trimis de Biserică, spre propovăduirea Evangheliei, este, așa cum am amintit, preotul, având ca teme înșăși cuvintele lui Hristos Cel Înviat, adresate Apostolilor Săi: *Mergând, învățați toate neamurile...*¹¹. Cuvintele acestea sunt însoțite, la Cincizecime, de îmbrăcarea *cu putere de sus*, prin pogorârea, *în chip de limbi ca de foc*, a Sfântului Duh peste Sfintii Apostoli¹². Prin Taina Hirotoniei, a punerii mâinilor¹³, Sfintii Apostoli au transmis Bisericii, peste veacuri, această harismă a slujirii sacerdotale.

Aceste realități sunt evidențiate și explicate într-un studiu semnat de Pr. Teodor Baba¹⁴. Argumentele folosite aici scot în evidență caracterul de slujire sacră, a preotiei, privită în toate stadiile sale: de la Cain și Abel, prin preotia levitică a Vechiului Testament, la preotia lui Hristos – vesnică și netrecătoare, izvorul celorlalte preotii¹⁵. Din această preotie a luat naștere preotia divină a Apostolilor¹⁶, transmisă prin punerea mâinilor (ce se numește „preotie de succesiune apostolică”), mai departe, episcopilor și preoților Bisericii, devenind Sfântă Taină. Evocarea, chiar și pe scurt a mărturiilor scripturistice și enunțarea celor mai importante titluri ale operelor Sfintilor Părinți închinată preotiei, demonstrează măreția și responsabilitatea acesteia. Împlinirea rostului său se realizează prin cele trei slujiri complementare: cea învățătoarească, cea pastorală și cea sfântitoare, prezentate pe scurt fiecare, cu ceea ce înseamnă și cum se pot

¹⁰ În fiecare număr, de la reeditarea acestuia începută cu anul 2000, există o rubrică dedicată exclusiv omiliei sau predicii la Evanghelia Duminicii, avându-i ca autori, în mare parte, pe părinții profesori ai Facultății arădene. Sporadic, găsim și rubrici catehetice în care se tratează temele importante ale credinței noastre.

¹¹ Evanghelia după Matei 28, 19. Acestea arată un lucru foarte important și de căpătâi pentru înțelegerea rolului și rostului preotiei și propovăduirii, cum că „preotia creștină izvorăște din Hristos”, la Pr. Lect. univ. dr. Ioan C. Tesu, *Preotul – chip al iubirii și dăruirii depline*, în Teologia, An. IV, nr. 1, 2001, p. 74.

¹² Faptele Apostolilor cap. 2.

¹³ Epistola I către Timotei 5, 22.

¹⁴ Pr. Lect. drd. Teodor Baba, *Preotul în istoria biblică, în Biserică, în familie și în societate*, în „Teologia”, An. I, nr. 2, Arad 1997, p. 21 – 28.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶ Evanghelia după Ioan 20, 21-23.

realiza în fapt, în activitatea pastorală a preotului, încheind cu un subcapitol despre poziția preotului în familie și în societate.

Pentru evaluarea noastră, ne vom opri, pe scurt, la capitolul ce surprinde latura didactică a slujirii preotesti, intitulat Preotul – învățător și luminător al credincioșilor. Pe baza cuvintelor Mântuitorului: „Voi sunteți lumina lumii!”¹⁷, autorul explică sensul clar al acestei ziceri ce indică luminarea poporului prin învățătură. Continutul învățăturii pe care trebuie să o transmită, își are obârșia în Sfânta Scriptură, ce trebuie tâlcuită ca să fie înțeleasă și aplicată în viața credincioșilor, mai ales în contextul actual, în care tâlmăcirea sectară a acestei cărți duce pe mulți la rătăcire și înstrăinare de Biserica lui Hristos. Pentru o detaliere mai clară a problemei, autorul apelează la îndrumările ÎPS Antonie Plămădeală, publicate în volumul *Vocatie și misiune creștină în vremea noastră*¹⁸, de unde și apelul către o deschidere culturală a preotului, pentru o propovăduire care să țină seama de contextul vremii.

b) A predica nu înseamnă nimic altceva decât, a tâlmăci, a explica, a interpreta, a aplica, cuvântul revelat al Evangheliei la nevoile și situațiile în care se află credinciosul ori comunitatea la un moment dat, spre întărirea, creșterea și desăvârșirea credinței lui / ei, adică a teologhisi.

Câteva dintre coordonatele unei bune propovăduiri le aflăm din contribuția Pr. lect. univ. dr. Ioan Tesu: *Preotul – chip al iubirii și dăruirii depline*. Pornind de la ideea hrisostomică, autorul afirmă că predica „a apărut atunci când a dispărut harisma învierii din morți. De aceea, predica trebuie să suplinească, prin valoarea ei, funcția acestei harisme...”¹⁹. Valoarea predicii reiese, din felul în care preotul „și pregătește cuvântările sale prin meditație și rugăciune”²⁰. Căci, „vorbirea lui despre Dumnezeu nu este o simplă recitare sau repetare mecanică a unor texte scripturistice și patristice, ci este îmbrăcarea acestora în experiența sa duhovnicească...”²¹ și „o predică despre Cel atotputernic și iubitor, o poezie despre viața noastră în Hristos, un cântec, asemenea cântării liturgice,

¹⁷ Evanghelia după Matei, 5, 13-14.

¹⁸ Sibiu, 1984, p. 154-160.

¹⁹ Pr. Ioan Tesu, *Preotul – chip...*, p. 82.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 81.

despre bucuria întâlnirii cu Domnul”²². Tocmai de aceea, „puterea cuvântului preotului constă în aceea că el nu se propovăduiește pe sine, ci Evanghelia lui Hristos, Căruia îi slujeste...”²³. Iar slujirea lui învățătoarească se realizează nu numai la nivelul cuvântului, al rostirii ci, mai ales, prin întruparea acelor cuvinte în viața sa, căci „predica lui este ascultată și urmată în măsura în care el pune în cuvintele sale suflet, inimă, își pune întreaga viață. El pecetluiește cuvintele sale cu fapte de virtute, cu pilda sa de trăire creștină... (căci) preotul lui Hristos nu vorbește doar prin cuvânt, ci și prin faptă... limbajul lui nu îl constituie numai predica sau vorbirea despre Dumnezeu, pentru că vorbirea și cuvintele sunt unelte ale veacului acestuia trecător, ci el vorbește și mărturiseste, propovăduiește și converteste prin sfîntenția vieții lui”²⁴. Mijlocul cel mai puternic prin care cuvintele preotului devin viața lui este rugăciunea, pentru că „rugăciunea îi este ajutor și sprijin, armă neînfruntată”²⁵. Dar aceasta îl ajută chiar și în acțiunea de propovăduire, deoarece, limbajul său se adaptează din rugăciune²⁶, astfel că pacea și binecuvântarea caracteristice rugăciunii se transferă și predicii.

Într-un alt studiu, Prea Cucernicia sa, arată care sunt calitățile și diferențele dintre demagogi, oratori, filosofi adevărați, filosofi dumnezeiești și cuvântători dumnezeiești²⁷. Pentru a fi cuvântător dumnezeiesc,

²² *Ibid.*, p. 82.

²³ *Ibid.*, p. 83.

²⁴ *Ibid.*. Aceeași idee, referitoare la caracterul circumscris al cuvintelor, o regăsim evidentiată și în următoarele afirmații referitoare la Revelația divină: „Cuvântul omenesc articulat exprimă doar parțial și insuficient această putere dumnezeiască ce se cere trăită și experimentată de făpturile ratiionale create de Dumnezeu”, la Ierom. Lect. univ. drd. Agapie Corbu, *Aspecte ale Revelației dumnezeiești și ale raportului omului cu ea potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa*, în „Teologia”, An V, nr. 1, Arad 2001, p. 61.

²⁵ *Ibid.*, p. 84.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Citându-l pe Sf. Grigorie Sinaitul, autorul arată că „cuvântător dumnezeiesc este cel care „deosebeste cele ce sunt în chip existent (cele necreate) de cele ce simplu sunt (cele create) și de cele ce nu sunt și arată rațiunile celor dintâi din rațiunile celor din urmă. ²i din rațiunile acestora vede rațiunile acelor prin însuflarea dumnezeiască; iar lumea cunoscută și văzută, precum cea supusă simturilor și văzută din cea nevăzută și nesupusă simturilor, asemănându-le între ele, pe cea văzută în chip ca chip al celei nevăzute și pe cea nevăzută ca arhetip al celei văzute”, la Ioan-Cristinel Tesu, *Teologia între discurs și ...*, în „Teologia”, an. VI, nr. 2, Arad 2002, p. 154.

„conditia esentială... este curăția morală. Cel curat vorbește despre Dumnezeu pe măsura experienței sale duhovnicesti, adică atât cât i-a descoperit Dumnezeu, ca urmare a curățirii sale”²⁸. Asadar, vorbirea sa trebuie întărită de viața sa, încât propovăduirea preotului va avea ca mijloace de propagare cuvântul său arătat prin fapte²⁹.

Întruparea acestor valente enunțate mai sus, constituite într-un adevărat cod de virtuți al propovăduitorului, a fost realizată de Sfinții Părinți ai Bisericii, ce au devenit, astfel modele de urmat, pentru cei care se angajează în această slujire preotească. Numeroase pagini ale revistei omagiate acum sunt închinată, desigur, celor trei mari personalități teologice ale veacului de aur creștin: Sfinții Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur³⁰.

Părintele Dumitru Moca ne face o descriere generală a lucrării pastorale a acestora, menționând și grija față de propovăduire: „Sfinții Trei Ierarhi au învățat pe credincioși prin propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu. Toți trei au fost mari propovăduitori ai cuvântului lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură și au predicat în toate împrejurările, dar mai ales Sfântul Ioan Gură de Aur, care rămâne cel mai mare predicator al tuturor timpurilor. În cartea a cincia a tratatului *Despre preotie*, el se ocupă de caracterul și referințele predicilor alcătuite pentru multimile de credincioși. Acestea cer o aprofundare temeinică a tuturor problemelor vieții, studii și pregătire serioasă. Omiliile și cuvântările sale sunt model de oratorie creștină, ca și *Hexameronul* Sfântului Vasile cel Mare sau cele cinci cuvântări teologice ale Sfântului Grigorie de Nazianz. Oratoria Sfinților

²⁸ *Ibid.*, p. 157.

²⁹ „A vorbi din cele neexperimentate este nebunie”, *Ibid.*, p. 159.

³⁰ Pr. Lect. univ. dr. Dumitru Moca, *Sfinții Trei Ierarhi Vasile cel Mare. Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur. Importanța și actualitatea lucrării lor pastorale*, în „Teologia”, An V, nr. 1, Arad 2001, Teodor Baba, *Sfântul Ioan Gură de Aur-interpret neîntrecut al Sfintei Scripturi. Pios omagiu la 1600 de ani de la trecerea sa la Domnul*, în „Teologia”, An XI, nr. 1, Arad 2007, p. 35-55; Constantin Rus, *Tineretul creștin și lumea seculară: Omilia Sfântului Vasile cel Mare despre literatura păgână*, în „Teologia”, An VII, nr. 2, Arad 2003, p. 116-134; Pr. asist. Univ. drd. Călin Dragos, *Teologie și artă literară în scrierile Sfinților Trei Ierarhi*, în „Teologia”, An IV, nr. 2, Arad 2001, p. 127-139; Nicu-Ioan Breda, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfinților Trei Ierarhi*, în „Teologia”, An IX, nr. 3, Arad 2005, p. 83-94.

Trei Ierarhi se impune și azi ca model de creație, de rar nivel omiletic și literar. De remarcat izvorul de la care se adapă mereu predica Sfinților Trei Ierarhi – predica apostolică în general și cea paulină în special³¹. Activitatea lor s-a îndreptat și spre dezvoltarea educației tinerilor: „Sfinții Trei Ierarhi au desfășurat ca păstori și conducători de suflete un complicat și vast program de educație. Ei au organizat în jurul Bisericii educația creștină pentru copii și tineret, scriind fiecare câte unul sau mai multe tratate pedagogice, ajunse normative pentru catehetica ortodoxă. În acest sens, merită amintite *Cuvântul către tineri* al Sfântului Vasile cel Mare, *Despre slava desartă și cum trebuie părintii să crească copiii* al Sfântului Ioan Gură de Aur³².

Într-un studiu aparte, D-l. Alin Muresan, ne face chiar o descriere a concepției hrisostomice despre predică și predicator, plecând de la pilda pe care a dat-o însuși Sfântul Ioan Gură de Aur³³.

Revenind acum la cuvântul preotului, desprindem din contribuția D-lui. Dumitru Mărcuș³⁴ câteva aspecte ce merită consemnate aici, referitoare la relația dintre cuvânt – rugăciune – comunicare, prin prisma părintelui Dumitru Stăniloae. Dacă la începutul studiului, am vorbit de termenii comunicării, desprindem acum nuanțe specifice date de calitatea comunicării (și nu doar a celei religioase). Căci „latinescul *comunicare* a dat *cuminecare*”³⁵ ce trimite către un alt concept important *comuniune*. De aceea, așa cum spune Pr. Stăniloae „definit negativ, cuvântul nu este idee detasată, de sine stătătoare, sau gând propriu pe care mi-l rostesc lăuntric sau vocal mie însumi, ci este întotdeauna cuvântul unei alte persoane adresat mie... ceea ce presupune nu numai contemporaneitate între persoanele comunicate, ci și simultaneitate de reciprocă atenție și privire în față”³⁶. Asadar, „cuvintele întrupeză senzuri orientate spre

³¹ Pr. Lect. univ. dr. Dumitru Moca, *Sfinții Trei Ierarhi ...*, în „Teologia”, An V, nr. 1, 2001, p. 14.

³² *Ibid.*, p. 18.

³³ Alin Muresan, *Predica și predicatorul în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Teologia”, An XI, nr. 2, 2007, p. 67-87.

³⁴ Dumitru Mărcuș, *Cuvântul, rugăciunea, ...*, în „Teologia”, An VIII, nr. 4, Arad, 2004, p. 107 – 114.

³⁵ *Ibid.*, p. 109.

³⁶ Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p.113, apud. D. Mărcuș, *art. cit.*, p. 112. Sustinând ideea prin distincția lui

pătrunderea tainei legăturii lui Dumnezeu cu oamenii, sensuri care poartă omul spre Dumnezeu, sensuri care dau prezentă puterii divine susținând acest mod de comunicare”³⁷.

De aici desprindem existența unui limbaj propriu al propovăduirii bisericești ce trebuie să fie înduhovnicit prin viața preotului, să devină sacramental, liturgic³⁸. Acest lucru este afirmat și de D-na. Lizica Mihut: „putem identifica un stil religios specific comunicării religioase, cu reguli proprii de organizare a enunțului, cu expresii și cuvinte, cu unități frazeologice distincte... Limba bisericească trebuie să fie accesibilă credincioșilor, dar arhaismele dau culoare textului biblic și le conferă o aură... subliniind ideea de continuitate, de sacru, de păstrare cu sfințenie a credinței...”³⁹.

c) Observăm, asadar, importanța propovăduirii dreptei credințe în actul mântuirii. Biserica a fost preocupată, încă dintru începuturile sale, ca această misiune sau slujire să fie asumată cu multă responsabilitate de slujitorii ei. De aceea a și reglementat-o prin canoanele ce arată cine, unde, când, cum și ce se predică, atribuind un rol special episcopului locului, ca cel ce trebuie să se ostenească permanent cu păzirea dreptei credințe. Această idee este dezbătută într-un articol semnat de Dănuț Popovici⁴⁰. Autorul aduce argumente biblice și canonice din care arată că: „Atât epistolele pastorale, cât și canoanele Bisericii au reținut ca primă îndatorire a episcopilor, aceea de a învăța și a proteja dreapta credință de interpretări eronate, de denaturări ale adevărului primit”⁴¹. De aceea, concepția ortodoxă arată că „Episcopul este singurul învățător de drept divin, numai el detine această putere în chip deplin... doar el poate interzice sau permite tuturor membrilor clerului și laicilor să predice credincioșilor, fie în biserică, fie în afara ei”⁴². Autorul arată, în final, că: „activitatea

E. Brunner între cuvânt și ceea ce grecii numesc logos este, cuvântul din mine: ceea ce numeste Biblia „cuvânt este cuvântul către mine”!

³⁷ *Ibid.*, p. 113.

³⁸ Pr. Lect. univ. dr. Ioan C. Tesu, *Preotul – chip...*, p. 86.

³⁹ Conf. univ. dr. Lizica Mihut, *Stilurile functionale ale limbii române. Stilul religios*, în „Teologia”, An III, nr. 3-4, Arad, 1999, p. 33

⁴⁰ Dănuț Popovici, *Rolul Episcopului în propovăduirea cuvântului Adevărului*, în „Teologia”, An XI, nr. 3, Arad, 2007, p. 92-112.

⁴¹ *Ibid.*, p. 105.

⁴² *Ibid.*, p. 107-108. Desigur că, acest drept se limitează la granitele eparhiei episcopului respectiv.

învățătoarească a ierarhului, cu toate că este poruncită scripturistic și reglementată canonic, nu trebuie înțeleasă ca o poruncă apăsătoare, ci ca o chemare aleasă, ca o menire luminoasă, ca o datorie sfântă și ca o lucrare sinergică, care trebuie făcută cu înțelepciune, cu măiestrie intelectuală și entuziasm duhovnicesc, cu pricepere sfântă și mai ales cu dăruire jertfelnică spre slava Arhierelui vesnic, Hristos Domnul, dar și cu matură responsabilitate”⁴³.

d) „Pentru ca un preot să fie păstor, un bun și iscusit învățător, este nevoie să se înarmeze cu un întreg arsenal de cunostinte, spre a face față împrejurărilor și situațiilor create, pentru a putea da răspunsurile potrivite și satisfăcătoare oricărei întrebări, pentru a ști să îndrume, să dojenească unde este cazul și să zidească sufletele credinciosilor”⁴⁴.

Pentru aceasta preotul are la îndemână Sfânta Scriptură și operele Sfinților Părinți, acestea fiind principalele izvoare de inspirație pentru predica sa. Părintele Felea arată rolul Scripturii în predică: „Un preot cititor zilnic al Bibliei nu va fi niciodată chinuit de gândul că nu va avea ce predica ascultătorilor săi... Pe calea aceasta preotul scapă de greutatea aflării subiectelor de predică și de scăderea de a se repeta. De aici vin apoi și alte câștiguri: predica va avea apoi un caracter documentar” căci „textul citit în fața ascultătorilor impresionează mai adânc și trezește în credincioși dorința de ispitire și citire a Scripturilor”. În al doilea rând, Biblia este „... arma de luptă misionară... creștină, e cartea de știință teologică și înțelepciune sacră. În Biblie este scris întreg programul lucrării pastorale a preotului...”. În fine, Sfânta Scriptură este „baza personalității duhovnicești a preotului. Un bun duhovnic este un bun cititor și cunoscător al Bibliei...”. Preotul ia din Biblie putere și-și sporește harul. Paginile ei îl mângâie în restrînte, îl întăresc și-l luminează cărările. Aici e fântâna evlaviei și a entuziasmului neistovit; aici e taina duhovniciei... Astfel, în mâna preotului Sfânta Scriptură este un izvor de îndoită binecuvântare, însă cu o condiție: să fie citită zilnic și meditată cu toată râvna”⁴⁵, căci

⁴³ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁴ Pr. Lect. univ. dr. Dumitru Moca, *Sfinții Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur. Importanța și actualitatea lucrării lor pastorale*, în „Teologia”, An V, nr. 1, Arad 2001, p. 14.

⁴⁵ Lucian Farcasiu, *Aspecte de Teologie Liturgică și Pastorală reflectate în opera părintelui profesor Ilarion V Felea*, în „Teologia”, An VIII, nr. 4, Arad, 2004, p. 98-99.

„Sfintele Scripturi sunt izvorul cel mai important pentru ceea ce-i folositor, dar ele ne învată cu cuvintele pline de taină cele ce sunt mai presus de puterea de înțelegere”.⁴⁶

e) Locul în care apare revista *Teologia* si Facultatea de profil ce o editează își revendică o istorie ce-si are începutul în anul 1812, odată cu deschiderea scolii Preparandiale arădene. O incursiune interesantă spre acest început, ne oferă D-l. Anton Ilica, arătându-ne „conditiile administrative ale înființării Preparandiei din Arad, precum si modul de organizare a învățământului pedagogic în perioada 1812-1822, pregătind comunitatea românească si atentionând si autoritățile statale asupra pregătirii învățătorilor si clerului la începutul secolului al XX-lea”⁴⁷. După demersurile făcute Curtii Imperiale, pe 15 (3) noiembrie 1812 se vor deschide, în mod festiv, cursurile acestei scolii, în prezenta Ep. Paul Avacumovici. În cuvântarea sa ierarhul arată măreția momentului: „astăzi este ziua de prăznuire a neamului nostru, pentru că astăzi începutul împlinirii norocirii si fericirii norodului si iubitorilor următorilor noastre se începe... Că-i sufletul mai frumoasă ființă decât trupul...”⁴⁸. Primii profesori ce au predat aici au fost Dimitrie tichindeal, Constantin Diaconovici-Loga, Iosif Iorgovici si Ioan Mihut⁴⁹.

Pe aceeasi linie se înscrie si articolul Pr. conf. dr. Ioan Tulcan, publicat în cel de-al doilea număr al revistei⁵⁰ si care întregeste cele aflate în articolul citat mai sus, oferind date despre ceea ce s-a întâmplat după 1822, odată cu înființarea Institutului Teologic – Pedagogic din Arad, si

⁴⁶ Constantin Rus, *Tineretul creștin si lumea seculară: Omilia Sfântului Vasile cel Mare despre literatura păgână*, în „Teologia”, An VII, nr. 2, Arad, 2003, p. 122.

⁴⁷ Lect. univ. dr. Anton Ilica, *Preparandia arădeană*, în „Teologia”, An V, nr. 1, Arad 2001, p. 20.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Pr. Conf. dr. Ioan Tulcan, *Învățământul teologic arădean. Privire istorică. Perspective*, în „Teologia”, An I, nr. 2, Arad 2007, p. 12-20. Vezi si Student Flavius Ardelean, *Aspecte ale activității Academiei Teologice din Arad în paginile revistei „Biserica si „coala” (1925-1948)*, în „Teologia”, An I, nr. 3-4, Arad 1997, p. 69-78; Miron Erdei, *Academia Teologică din Arad, pepinieră de pregătire a viitorilor preoti din Eparhia Aradului în prima jumătate a veacului XX*, în „Teologia”, An VI, nr. 1, Arad 2002, p. 29 – 40.

mai apoi cu ridicarea acestuia la rangul de Academie Teologică. Interesante sunt și mențiunile referitoare la cadrele didactice ce au activat aici și disciplinele pe care le-au predat, precum și rândurile dedicate localului în care a funcționat instituția teologică arădeană. Pentru posteritate, autorul creionează și momentul reînființării școlii teologice arădene și revenirii sale, la propriu, în „casa sa”, odată cu ieșirea din perioada comunistă, când ea a fost închisă. Articolul se încheie cu câteva deziderate exprimate de autor, ce avea la vremea aceea și funcția de decan al Facultății, pe care citindu-le acum, cei care au participat la activitatea acestei instituții universitare teologice, în deceniul marcat de prezenta revistă, descoperă ceea ce s-a edificat aici în acești ani, că programul enunțat acolo a prins contur și s-a materializat, în bună parte.

Contribuția ierarhilor la slujirea didactică a Bisericii noastre, o adevărată mărturie lăsată de aceștia. Unul dintre acești ierarhi este Episcopul arădean Ioan I. Papp, ce a păstorit la Arad între anii 1903-1925, căruia Miron Erdei îi descrie viața și activitatea omiletică. Perioada acestuia de păstorire a coincis cu desfășurarea celui dintâi război mondial. Din analiza pastorală și a cuvântărilor ocazionale, putem observa câteva teme omiletice abordate: păstrarea legăturii cu biserica strămoșească, deoarece prin *ea ne-am ocrotit cele mai scumpe mângăritare: limba și credința*; credința în Dumnezeu manifestată prin fapte; rugăciunea; respectarea poruncilor; ferirea de proorocii mincinoși; întărirea speranțelor credincioșilor după distrugerile provocate de război, căutând să întărească în ei conștiința datoriei creștinești și patriotice⁵¹.

O temă importantă, căreia-i rezervă mai multe referiri, e cea legată de educația tinerilor. „El explica credincioșilor săi că fără lumină și învățătură nu se pot curăți simțurile și nu se pot înfrâna moravurile rele ale omului... fără acestea curățite nu este pace și înțelegere între oameni... și nu poate fi nădejdea fericirii nici dincolo de mormânt... Vă îndemn și sfătuiesc, să puneți tot mai mare preț, pe creșterea și luminarea minții fiilor și fiicelor voastre și pe creșterea și viața morală religioasă, care este

⁵¹ Miron Erdei, *Viața și activitatea omiletică a episcopului Ioan I. Papp al Aradului*, în „Teologia”, An VI, nr. 3-4, Arad, 2002, p. 77-92.

temelia fericirii si izvorul mângâierii crestinesti... Lumina alungă întunericul si învățătura împrăstie sârăcia”⁵².

Un alt ierarh arădean, căruia i se creionează portretul omiletic, este Grigorie Comsa, ce a păstorit în orasul de pe Mures între anii 1925 si 1935. În doar 10 ani de episcopat si-a câstigat supranumele de episcop misionar. Mărturia scrisă a contemporanilor săi, privitoare la felul în care episcopul Comsa predica, o scoate în evidentă astăzi Pr. Miron Erdei: „Glasul lui de tunet cutremura boltilor si zguduia văzduhul, ori de câte ori slujea sau cuvânta în uimirea ascultătorilor credinciosi, sau a adversarilor legii noastre străbune. Căci era un orator temut si neobosit, care nu scăpa nici un prilej spre a vesti un adevăr evanghelic, ori a înfieră o rătăcire omenească”⁵³.

Temele omiletice abordate în pastoralele si cuvântările sale abordează mai multe aspecte, argumentate cu măiestrie oratorică. De notat este faptul, că atât pastoralele cât si în cuvântările ocazionale „se remarcă printr-o extensiune redusă a continutului”, spre deosebire de ceilalti ierarhi ardeleni, „care trădează o combustie interioară... ce se transformă pe parcurs într-o puternică explozie de idei, informatii si argumentări irezistibile, chiar si pentru cel mai pasiv ascultător”⁵⁴.

Tema preponderentă a mai tuturor pastoralelor sale se referă, direct sau indirect, la nevoia schimbării interioare, „oferind sistematic metode si mijloace conventionale accesibile tuturor pentru plinirea lor duhovnicească”⁵⁵.

Cei în sarcina căroră cade această responsabilitate pastorală sunt preotii, căroră le trimite, în mod exceptional si cu totul aparte față de ceilalti ierarhi, scrisori pastorale, cerându-le „să-si facă datoria de slujitori ai cuvântului lui Dumnezeu”⁵⁶.

O altă temă, ce este foarte vizibilă la Comsa, priveste pericolul sectar, atât pentru Biserica Ortodoxă cât si pentru românii ardeleni⁵⁷. La aceasta

⁵² *Ibid.*, p. 82-83.

⁵³ Miron Erdei, *Viata si activitatea omiletică a Episcopului Dr. Grigorie Comsa al Aradului*, în „Teologia”, An VII, nr. 2, Arad, 2003, p. 31.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 42-44. Vezi si partea a doua a acestui studiu publicat în „Teologia”, An VII, nr. 3-4, Arad 2003, p. 97-114.

se adaugă si tematica legată de institutia familiei, ce se confrunta cu divortul si concubinajul⁵⁸.

Ca si o concluzie, la cele afirmate despre Episcopul Grigorie, mentionăm cuvintele Pr. Ioan Rudeanu legate de acest ierarh: „în amintirea tuturor celor ce l-au cunoscut, Grigorie Comsa, a rămas o culminatie a modestiei, îmbinată cu o culminatie a devotiuinii în propovăduirea credintei si în păstorirea dreptcredinciosilor fii duhovnicesti”⁵⁹.

Un alt chip de ierarh, ce a jucat, însă, un rol important în evolutia scolii transilvănene este Mitropolitul Andrei ^aaguna⁶⁰. Studiul semnat de Pr. Alin Albu „îsi propune să reliefeze importanta capitală a operei culturale a acestuia în dezvoltarea scolii românești din Ardeal, urmărind liniile directe ale programului său în relatie cu cel national, apoi motivatiile optiunii pentru forma confesională, cu origini în viziunea complexă a raportului Biserică – natiune – educatie, si-n cele din urmă multiplele semnificatii national-politice pe care le comportă demersul cultural nu doar în epocă, prin prezervarea nationalității, ci si în generatiile următoare, prin dezvoltarea constiintei unității nationale”⁶¹, activitatea sa constituind un moment „prometeic în viata transilvănenilor ortodocsi si totodată un timp al reformei în întreg învățământul românesc”⁶².

Alături de ierarhi si cu încuviintarea acestora, în câmpul Bisericii, activează în toate parohiile si mănăstirile preotii hirotoniti, în sarcina cărora se află si grija propovăduirii. Un studiu închinat acestor figuri predicatoriale transilvănene, până la începutul secolului al XX-lea, ne oferă Pr. Filip Albu⁶³. Având la bază cartea Diac. Gh. Comsa, *Istoria predicei la români*,

⁵⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁹ Pr. lect. univ. dr. Ioan Rudeanu, *Gândurile testamentare ale episcopului Grigorie Comsa*, în „Teologia”, An IV, nr. 3, Arad, 2000, p. 80.

⁶⁰ „^aaguna s-a înfățisat contemporanilor ca un neobosit luptător pentru progresul spiritual, cultural si material al păstoritilor săi”, la Alin Albu, *Mitropolitul Andrei ^aaguna și scoala transilvăneană. Dimensiunea natională ademersului cultural sagunian*, în „Teologia”, An IX, nr. 3, Arad, 2005, p. 70.

⁶¹ *Ibid.*, p.70.

⁶² *Ibid.*, p. 82.

⁶³ Filip G. Albu, *Figuri predicatoriale reprezentative în Ardeal până la începutul sec. al XX-lea*, în „Teologia”, An XI, nr. 3, Arad 2007, p. 210-224.

autorul evidentiază mărturiile istorice privind propovăduirea, începând cu cele dintâi, care se păstrează din secolul XV.

f) Alături de preot, desi fără investitură sacramentală, dar cu binecuvântarea Bisericii, se află profesorul de religie. Acesta ajută Biserica în slujirea didactică a ei, prin catehizarea elevilor, prin ora de religie din sistemul public de învățământ. Calitățile și aptitudinile profesorului de religie, din perspectiva personalității optimale, se evidentiază în articolul doamnei Aurelia Marsieiu: „spre deosebire de alte categorii socio-profesionale, profesorul de religie se impune a fi format cu grijă, din perspectiva virtuților modelului paideic hristic. În literatura de specialitate psiho-pedagogică, ca și în cea teologică, există multiple referiri la competentele pe care să le dețină profesorul pentru a fi eficient / productiv... Evidențiind virtuțile personalității optimale ale profesorului de religie, după modelul slujirii aproapei, se impune a sublinia calitățile acestuia de natură spirituală: smerenia, răbdarea, blândetea, sinceritatea, evlavia, optimismul”⁶⁴. Pe aceeași linie se înscrie și contribuția D-nei. Maria Ciolac⁶⁵, ce valorifică, în plus, câteva contribuții în domeniu, publicate de autori străini și români⁶⁶, care propun diferite clasificări ale a(p)titudinilor profesorului⁶⁷.

⁶⁴ Aurelia Marsieiu, *Profesorul de religie în viziunea personalității optimale*, în „Teologia”, An VI, nr. 1, Arad 2002, p. 73-74.

⁶⁵ Mirela Ciolac, *Personalitatea profesorului versus eficiența procesului de instruire. Calități și defecte ale profesorului*, în „Teologia”, An VI, nr. 3-4, Arad 2002, p. 49-59.

⁶⁶ J. W. Getzels, P. W. Jakson, H.A. Rosencranz, B. J. Biddler, R. M. Frumkin, W. H. Howil, J. B. Rochat, R. Hubert, H. Giriat, J. Thomas, I. Sulea Firu, C. Narly, G. Manco, Marylee Taylor, R. B. Cattell, D. G. Ryans, F. N. Gonoblin, R. Dotrens, M. Marchand, M. Rigaux, A. Neculau, N. Mitrofan, Stroe Marcus, Teodora David, Adriana Predescu.

⁶⁷ Semnalarea unor contribuții editoriale, în direcția catehetică aduce: Amalia Gavra, cu recenziile cărții Pr. dr. Constantin Eugen Jurca, *Experiența duhovnicească și cultivarea puterilor sufletesti - contribuții de metodologie și pedagogie creștină*, Editura Marineasa, Timisoara, 2001, 375 p., în „Teologia”, An VIII, nr. 4, Arad, 2004, p.226, cu următoarele aprecieri: „Ineditul lucrării constă în interferența dintre psiho-pedagogie și educația duhovnicească (pedagogie creștină și metodologie catehetică), gen de abordare absent în cultura românească vreme de aproape o jumătate de secol. Îmbinând date din diverse domenii: teologie dogmatică, catehetică, metodologie și pedagogie creștină, formare duhovnicească, ascetică și mistică, filocalie, psihologia vârstelor, teoria educației, psihanaliză, psihoterapie, sociologie, etc., lucrarea deschide perspectiva unui dialog onest și extrem de util între teologie și știință, în spațiul psiho-pedagogic”. Ei i se alătură Filip Albu cu recenziile cărții Pr. prof. dr. Vasile Gordon, *Introducere în Catehética Ortodoxă*,

Perspectiva patristică, în educarea tinerilor, este surprinsă de Pr. Constantin Rus, ce propune spre analiză opinia Sf. Vasile cel Mare, exprimată în Omilia sa către tineri, privitoare la textele literaturii pângăre: „Sf. Vasile dorește ca studentii săi să poată citi orice carte și să se întâlnească cu toate vicisugurile lumii fără ca să-și piardă credința. Această libertate ultimă e condiționată de deprindere și de stăpânirea de sine”⁶⁸. Un rol major aici îl joacă profesorul.

g) Lucrarea predicatorială a preotului se inspiră, în primul rând, din propovăduirea Mântuitorului Iisus Hristos și din cea a Sfinților Apostoli. Urmărind activitatea acestora din urmă, cu precădere cea consemnată în paginile Sfintei Scripturi, putem deduce de aici câteva principii ale propovăduirii⁶⁹ valabile și astăzi, desprinse din însesi cuvintele Sfinților Apostoli, consemnate în paginile Sfintei Scripturi. Prin studiul semnat de autorul rândurilor de față, observăm câteva dintre acestea. Pentru o cuprindere mai ușoară a acestora le putem împărți în două categorii: cele privitoare la predică, și o altă privitoare la predicator.

Din prima categorie analizată, descoperim, prin prisma autorului, câteva principii:

1. necesitatea predicii pentru mântuire: „*Oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? „i cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? „i cum vor auzi, fără propovăduitor? „i cum vor propovădui, de nu vor fi trimisi? Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos”* (Romani 10, 13-17);

2. obârșia divină a predicii: „*Mergând, învățați toate neamurile ... poruncindu-le să păzească toate câte V-am poruncit vouă. „i iată Eu voi fi cu voi până la sfârșitul veacurilor”* (Matei 28, 19-20);

editura Sofia, București, 2004, 239 p., în „Teologia”, An IX, nr. 3, Arad, 2005, p. 259-261, ce „se remarcă printr-o evitare a teoretizărilor excesive a temelor, propunându-se în schimb o abordare practică, la care se adaugă și un util și binevenit îndrumător bibliografic din peisajul publicistic românesc și străin”.

⁶⁸ Constantin Rus, *Tineretul creștin și ...*, în „Teologia”, An VII, nr. 2, Arad 2003, p. 128.

⁶⁹ Filip-George Albu, *Principii ale propovăduirii apostolice*, în „Teologia”, An IX, nr. 3, Arad, 2005, p. 118.

3. principiul naturii: „*V-am hrănit cu lapte, nu cu bucate tari, căci nu le puteți suferi*” (I Corinteni 3, 2);

4. predica e legată de slujbele bisericești: „*și stăruiau în învățătura apostolilor și în împărțirea, în frângerea pâinii și în rugăciuni*” (Faptele Apostolilor 2, 42);

5. conținutul predicii apostolice: „*nu ne propovăduim pe noi însine ci pe Hristos*” ();

Din a doua categorie, reținem următoarele caracteristici:

1. vocatie: „*Dumnezeu, cel ce m-a ales din pântecel maicii mele, și m-a chemat prin darul Său*” (Galateni 1, 15);

2. exemplul personal: „*căci lauda noastră este mărturia conștiinței noastre, că am petrecut în laude și mai ales față de voi, în nevinovăție*” (II Corinteni 1, 12).

Urmând aceeași tematică, Pr. Constantin Rus abordează opera Părintelui arădean și martir Ilarion V. Felea⁷⁰ (1903-1961). Din predicile publicate în volumele de predici *Duhul Adevărului* (Arad, 1942, 528 p.) și *Religia iubirii* (Arad, 1946, 568 p.), cât și din cele publicate în foile religioase ale Eparhiei arădene: *Biserica și „coala*, cu suplimentul *Calea Mântuirii*, se pot desprinde câteva principii de organizare a predicii⁷¹ și câteva coordonate care au călăuzit activitatea predicatorială a părintelui Felea⁷².

Principiile reliefate de autorul studiului se grupează astfel:

1. principiul **continuității**⁷³ – revigorarea predicii bisericești nu se poate face decât prin apelul neîncetat la izvoarele predicii: Sfânta Scriptură și Sfânta Traditie;

⁷⁰ Constantin Rus, *Principii omiletice în opera părintelui Ilarion Felea*, în „Teologia”, An VII, nr. 3-4, Arad, 2003, p. 22. Contemporanii Pr. Felea au remarcat calitatea predicilor sale prin care se face „legătura dintre știința teologică și predică, arătând cum știința de spre Dumnezeu și lucrările Lui poate fi turnată în forma unor predici pentru hrană sufletească și întărirea conștiinței ortodoxe a credincioșilor”, după mărturia Pr. L. David, *Duhul adevărului* (recenzie), în „Renasterea”, nr. 26/ 1943, p. 3, apud. Constantin Rus, *Principii omiletice...*, p. 23.

⁷¹ Rus, *Principii omiletice...*, p. 23. Pe aceeași linie se înscrie și studiul lui Alin Marius Muresan, *Principii omiletice la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Teologia”, An X, nr. 1, Arad, 2006, p. 73-92, ce descrie următoarele principii omiletice, desprinse din opera hrisostomică: principiul continuității, principiul adaptării propovăduirii cuvântului, principiul actualității propovăduirii cuvântului, principiul exegetico-biblic, principiul continuității tematice, principiul hristocentric și principiul ecleziocentric.

⁷² *Ibid.*, p. 28.

⁷³ *Ibid.*, p. 24.

2. principiul **adaptării** propovăduirii cuvântului⁷⁴ – propovăduirea să facă o legătură mai organică și concretă a învățăturilor evanghelice cu viața credincioșilor.

3. principiul **actualității** propovăduirii cuvântului⁷⁵ – decurge din cel enunțat anterior și apare sub forma predicii actuale, în care se dezbate problemele existențiale ale credincioșilor, de natură moral-socială.

Coordonatele ce se desprind din activitatea predicatorială a părintelui II. V. Felea scot în evidență următoarele accente:

1. legătura predicii cu Liturghia și cu celelalte slujbe⁷⁶ – pe baza tradiției apostolice și patristice, prin care predica se evidențiază ca având un caracter liturgic;

2. predica și apostolatul social⁷⁷ – legătura dintre acestea fiind impusă tocmai de necesitatea Bisericii de a sluji pe credincioși cu nevoile și aspirațiile lor;

3. predica, mijloc și metodă de pastorație⁷⁸ – datorită implicațiilor majore ale propovăduirii în munca pastorală a preotului.

Din cele prezentate până aici, se poate lesne observa o prezentă constantă și valoroasă a tematicii omiletice și catehetice, în paginile revistei arădene *Teologia*, ceea ce demonstrează o preocupare, atât din partea colegiului de redacție, cât și din partea autorilor de studii, spre acest domeniu de teologie practică. La nivel de constatare, observăm că au predominat, în acești zece ani de apariție editorială, studiile de omiletică, față de cele de catehetică. Cu toate acestea, credem că, toate aceste osteneți au contribuit la accentuare, cel puțin, a unor aspecte din câmpul omiletico-catehetic, pentru dreapta, coerentă și prosperă slujire învățătoarească a Bisericii, în acest răstimp.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 28. vezi și Pr. Conf. dr. Stelian Tofană, *Cuvântul lui Dumnezeu într-o lume secularizată – cauzele nerodirii acestuia*, în „Teologia”, An V, nr. 2, Arad, 2001, p. 25-28: „Hristosul Cuvântului se descoperă deplin numai în Hristosul euharistic”.

⁷⁷ C. Rus, *Principii omiletice*..., p. 31.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 33.

Lucian Farcasiu

Preocupări de Teologie Liturgică în revista „Teologia”

Abstract

„The Theology” magazine contains a various number of subjects, those regarding the Liturgical Theology being of important interest. Here are some of the major themes: A General View on the Orthodox Cult; Its Content and Significance and the Great Feasts and Other Major Feasts During the Liturgical Year; The History and the Theology of the Hymnography. Another interesting part of this magazine is the Patristic and Post-Patristic translations that have liturgical content, and the introduction to Liturgical Theology works as they were translated into Romanian. This analysis goal is to reveal the main trend by presenting their content and by evaluating their contribution to the development of this subject.

De la aparitia revistei Teologia, în paginile sale, printre multiplele teme abordate se regăsesc și deosebit de interesante studii de Teologie Liturgică. Materialul nostru va încerca să surprindă principalele direcții trasate în aceste studii, prezentând conținutul lor și evaluând contribuția pe care o aduc la dezvoltarea acestei discipline. Precizăm, dintru început, că materialele cu conținut liturgic din paginile revistei „Teologia”, de care ne vom ocupa în continuare, însumează un număr de 24 de studii, 2

traduceri și 12 recenzii ale unor cărți recent apărute, ce tratează probleme de Teologie Liturgică.

Vom prezenta în continuare lista studiilor, traducerilor și recenziilor cu conținut liturgic din cuprinsul revistei „Teologia”, după care vom încerca să le împărțim în câteva segmente tematice, insistând asupra sublinierilor pe care ele le fac în cadrul fiecărei categorii.

I. Lista studiilor, traducerilor și recenziilor cu conținut liturgic, prezente în paginile revistei „Teologia”.

a. Studii

1. Pr. Lector Dumitru Moca, *Preocupări de liturgică și pastorală în revista „Biserica și coala”*, în revista Teologia nr. 3-4/1997, p. 56-60.

2. Pr. Lect. Drd. Constantin Rus, *Institutiua diaconitelor în Biserica Ortodoxă și posibilitatea restaurării ei*, în rev. „Teologia” nr. 1-2/1998, p. 42-56.

3. Pr. Dumitru Moca, *Traditia colindelor religioase de Nasterea Domnului și cultul creștin*, în rev. „Teologia”, nr. 3-4/1999, p. 65-75 și în nr. 1/2000, p. 82-93.

4. Pr. Lect. Univ. Dr. Dumitru Moca, *Sărbătoarea Pastilor în Vechiul Testament. Studiu istoric liturgic*, în rev. „Teologia”, nr. 2/2000, p. 62-69.

5. Prof. Farcasiu Lucian, *Caracterul epifanic al cultului divin. Afirmarea unei teologii a prezentei*, în rev. „Teologia”, nr. 1/2002, p. 41-53.

6. Prep. Univ. Farcasiu Lucian, *Sfânta Liturghie de pe pământ ca pregustare a Liturghiei vesnice*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/2002, p. 93-104.

7. Pr. Lect. Dr. Dumitru Moca, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică-un punct de vedere*, în revista „Teologia” nr. 1/2003, p. 46-60.

8. Prep. Univ. Farcasiu Lucian, *Semnificatia liturgico-teologică a rânduielii Vecerniei*, în rev. „Teologia”, nr. 2/2003, p. 47-57.

9. Prof. Farcasiu Lucian, *Cultul liturgic. Aspecte istorice; conținut și spiritualitate*, în rev. „Teologia” nr. 2/2002, p. 54-75.

10. Pr. Lect. Dr. Dumitru Moca, *Praznicul Înălțării Sfintei Cruci. Originea si vechimea sărbătorii. Studiu istoric liturgic*, în rev. „Teologia”, nr. 2/2003, p. 72-78.

11. Prep. Univ. Farcasiu Lucian, *Semnificatia teologico-liturgică a Rânduiei Utreniei*, în rev. „Teologia”, nr. 3-4/2003, p. 115-125.

12. Prep. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, *Sfintii Trei Ierarhi – chipuri ale întrupării teologiei. Chipul lor duhovnicesc reflectat în innografia sărbătorii din 30 ianuarie*, în rev. „Teologia”, nr. 1-2/2004, p. 110-123.

13. Asist. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, *Aspecte istorico-liturgice privitoare la comuniunea sacramentală, înainte si după Marea Schismă*, în rev. „Teologia”, nr. 3/2004, p. 353-379.

14. Asist Univ. Drd. Farcasiu Lucian, *Aspecte de Teologie Liturgică si Pastorală reflectate în opera părintelui profesor Ilarion V. Felea*, în rev. „Teologia”, nr. 4/2004, p. 76-100.

15. Asist. Univ. Drd. Cristinel Ioja, *Dimensiunea cosmică a Praznicelor Împărătești*, în rev. „Teologia”, nr. 1/2005, p. 100-147.

16. Asist. Univ. Drd. Lucian Fracasiu, *Teologia treimică reflectată în innografia Sărbătorii Sfintilor Trei Ierarhi*, în rev. „Teologia”, nr. 1/2005, p. 88-99.

17. Asist Univ. Drd. Farcasiu Lucian, *Semnificatia teologico – duhovnicească si rânduiala liturgică a duminicilor premergătoare Postului celui Mare*, în rev. „Teologia”, nr. 2/2005, p. 48-64.

18. Asist. Univ. Drd. Lucian Fracasiu, *Teologia innografică a Praznicului Schimbării la Fată a lui Hristos*, în rev. „Teologia”, nr. 3/2005, p. 104-117.

19. Asist. Univ. Drd. Lucian Fracasiu, *Teologia innografică a Praznicului Intrării Maicii Domnului în Biserică*, în rev. „Teologia” nr. 4/2005, p. 168-170.

20. Lect. Univ. Drd. Farcasiu Lucian, *Teologia innografică a Praznicului Intrării Domnului în Ierusalim*, în rev. „Teologia”, nr. 2/2006, p. 103-124.

21. Pr. Drd. Lucian Petroaia, *Pocăintă si îndreptare în innografia Triodului*, în rev. „Teologia”, nr. 3/2006, p. 174-194.

22. Lect. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, *Praznicele Împărătești ale Mântuitorului legate de ciclul Nasterii. Consideratii istorico-liturgice*, în rev. „Teologia”, nr. 4/2006, p. 81-100.

23. Lect. Univ. Drd. Farcasiu Lucian, *Teologia Epifaniei Domnului reflectată în inmografia prăznuirii sale*, în rev. „Teologia”, nr. 1/2007, p. 239-260.

24. Lect. Univ. Drd. Farcasiu Lucian, *Întruparea Sfintei Liturghii în viața și spiritualitatea poporului român*, în rev. „Teologia”, nr. 3/2007, p. 113-138.

b. Traduceri

1. *Taina Pastilor. Vechi Liturghii și texte patristice*, traducere realizată de studentul Vlad Ciule, în rev. „Teologia”, nr. 1/1997.

2. *Comentariu al Sfântului Nicodim Aghioritul la al doilea antifon al glasului I*, traducere realizată de Ierom. Lect. Drd. Agapie Corbu, în rev. „Teologia”, nr. 1/2001, p. 129.

c. Recenzii

1. Sfântului Efreem Sirul, reunite și publicate sub titlul *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, în rev. „Teologia” nr. 2/2000, p. 163-164.

2. Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Adevăr și preamărire în Ortodoxie. Îndreptar de texte scripturistice comentate în vederea apărării liturgice a dreptei credințe*, apărută la Editura Pro Vita, Valea Plopului, Prahova, 1999, în rev. „Teologia” nr. 4/2000, p. 164-165.

3. Alexandre Schememann, *Pentru viața lumii*, trad. Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, în rev. „Teologia”, nr. 1/2002, p. 174-176.

4. Alexander Schememann, *Introducere în teologia liturgică*, trad. Rom. Ierom. Vasile Bârzu, Editura Sofia, București, 2002, în rev. „Teologia” nr. 1/2003, p. 176-177.

5. Maica Eliane Poirot, *Sfântul Proroc Ilie în cultul bizantin*, trad. de părintele Adrian Lung și carmelitele din Stânceni, Editura Deisis, Sibiu, 2002, în rev. „Teologia”, nr. 2/2003, p. 176-180.

6. *Tipiconul*, Editura Bucovina istorică, Suceava, 2002, 672 p., în rev. „Teologia”, nr. 1-2/2004, p. 227-229.

7. Pr. Dr. Dumitru Moca, *Sărbătoarea Învierii Domnului sau a Sfințelor Pasti. Studiu istoric liturgic*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2003, în rev. „Teologia” nr. 4/2004, p. 219-225.

8. Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, în rev. „Teologia” nr. 3/2005, p. 254-258.

9. Protoprezbiter Stefanos Anagnostopoulos, *Explicarea Dumnezeieștii Liturghii – cu ajutorul unor evenimente reale și a unor experiențe din viețile sfinților*, trad. preot Victor Manolache, Editura Bizantină, București, 2005, în rev. „Teologia” nr. 1/2006.

10. Andre Scrima, *Biserica liturgică*, traducere din limba franceză, cuvânt înainte și note de Anca Manolescu, prefată de Mihail Neamtu apărută la Editura Humanitas, București, 2005, în rev. „Teologia”, nr. 2/2006, p. 275-281.

11. Alexandre Schmemmann, *Biserica, lume, misiune*, trad. Maria Vinteler, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, în rev. „Teologia”, nr. 3/2006, p. 292-295.

12. *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controversă. Mărturiile Tradiției*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, în rev. „Teologia” nr. 1/2007, p. 283-288.

După cum se poate lesne observa, aproape în totalitate, studiile prezentate mai sus sunt rodul cercetării științifice a Părintelui Lect. Univ. Dr. Dumitru Moca, titularul catedrei de Teologie Liturgică, Pastorlă și Artă creștină a Facultății de Teologie din Arad, în perioada 1991-2004 și ale Lect. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, ucenicul apropiat și mai apoi, succesorul la catedră din 2004 până astăzi, al părintelui Dumitru Moca. La materialele semnate de cei doi profesori menționați mai sus se adaugă și 2 studii cu conținut liturgic semnate de Pr. Prof. Dr. Constantin Rus, respectiv Lect. Univ. Dr. Cristinel Ioja, precum și 2 traduceri realizate de Ierom. Agapie Corbu, respectiv studentul Vlad Ciule.

II. Principalele tematici de Teologie Liturgică tratate si dezvoltate în paginile revistei „Teologia”

1. Cultul divin ortodox. Continutul si semnificatia sa.

a. Cultul ortodox în general.

Mai multe studii semnate de profesorul Lucian Farcasiu se referă la cultul liturgic ortodox, la continutul si spiritualitatea sa. Astfel, un prim studiu intitulat în acest sens¹ prezintă cultul divin ca fiind „viată a Bisericii”. Se insistă apoi asupra necesității unei experiente a credintei, prin încadrarea ei în Trupul Bisericii, din această perspectivă descoperindu-se relatia dintre dogmă si cult. În continuare sunt prezentate formele cultului, precum si instituirea si evolutia istorică a cultului Bisericii până la forma de astăzi. O altă parte a studiului prezintă caracteristicile de bază ale cultului liturgic ortodox, si în fine structura cultului liturgic ortodox, alcătuit din cele sapte Laude, Sfintele Taine si ierurgiile.

Un alt studiu, semnat tot de către Lucian Farcasiu, se referă la un aspect esential al cultului liturgic, si anume la caracterul său epifanic, ca afirmare a unei teologii a prezentei². Epifania în cultul liturgic se referă la prezentul liturgic pe care slujba îl descoperă precum si la dimensiunea sa eshatologică. Din această perspectivă este prezentată viziunea ortodoxă asupra semnificatiei simbolului în slujba bisericească, urmând aprofundărilor făcute în acest sens de marele teolog rus Alexandre Schmemmann. În concluziile făcute la sfârșitul acestui studiu, Lucian Farcasiu arată că „cultul divin, prin epifanismul ce-l străbate, descoperă o prezentă. La slujbă te afli în modul cel mai real în prezenta lui Dumnezeu... În sensul acesta, teologia trebuie cu necesitate să fie liturgică, adică încadrată în dimensiunea experiabilității... Caracterul comemorativ al cultului nu poate fi privit nicicând în mod izolat, ci doar în legătură cu caracterul lui epifanic. A privi cultul doar ca si comemorare, ca anamneză, înseamnă a cădea în sfera pietismului formalist, a formei fără fond”³.

¹ Prof. Farcasiu Lucian, *Cultul liturgic. Aspecte istorice; continut si spiritualitate*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/2003, p. 54-75.

² Prof. Farcasiu Lucian, *Caracterul epifanic al cultului divin. Afirmarea unei teologii a prezentei*, în rev. „Teologia”, nr. 1/2002, p. 41-53.

³ *Ibid.*, p. 52-53.

În alte câteva studii ale sale, Lucian Farcasiu se opreste asupra semnificatiei mistico-simbolice a câtorva rânduieli bisericesci. Asa de pildă, este prezentată simbolistica rânduielii Vecerniei⁴. La începutul acestui studiu este prezentat un argument, care motivează necesitatea unui astfel de material explicativ în ceea ce privesc rânduielile liturgice ale Bisericii: „Lucrarea mântuirii o realizăm numai integrati în viața Bisericii. Nu-i suficient să mărturisim credința ortodoxă, căci ea se cere trăită, mărturisită în chip doxologic în organismul eclezial. Slujba bisericească nu-i altceva decât desfășurare neîncetată... a întregii lucrări de mântuire a neamului omenesc. Slujba, prin desfășurarea ei, ne împărtășeste har dumnezeiesc, anticipând Împărăția ce va să vină și pe care noi ne ostenim să o dobândim încă din timpul vietuirii pe acest pământ. Ciclul liturgic la vietii Bisericii (ziua liturgică, perioada liturgică a anului bisericesc) nu-i întâmplător, nici lipsit de semnificații⁵”. În continuare sunt prezentate și dezvoltate temele teologice majore pe care le dezvoltă slujba Vecerniei, exprimând în fond întreaga iconomie a mântuirii neamului omenesc: Om și cosmos, creația, consecințele căderii în păcat. Așteptarea Răscumpărătorului, Vohodul. Lumina din Lumină. Întruparea ca restaurare a creației căzute, Iconomia mântuirii. Între Cruce și Înviere.

Un alt studiu se ocupă de semnificatia teologico-liturgică a rânduielii Utreniei⁶. La început, ca introducere, se fac câteva aprecieri generale privitoare la slujba Utreniei ca restaurare liturgică a spațiului și timpului, după care este prezentată teologia slujbei Utreniei. Dintre temele teologice ale Utreniei amintim: Starea de păcat și Răscumpărarea prin Hristos-partea de început a Utreniei și Învierea-ca restaurare a întregului cosmos. În concluzie, Lucian Farcasiu apreciază: „...Utrenia doxologeste taina mântuirii neamului omenesc prin venirea lui Hristos, pe de o parte, iar pe de altă parte asumă timpul, momentul răsăritului pentru o nouă zi, înălțându-l spre dimensiunea sfântirii și transfigurării lui spre ziua a opta, ziua Eshatonului, a Împărăției lui Dumnezeu⁷”.

⁴ Prep. Univ. Farcasiu Lucian, *Semnificatia liturgico-teologică a rânduielii Vecerniei*, în rev. „Teologia”, nr. 2/2003, p. 47-57.

⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁶ Prep. Univ. Farcasiu Lucian, *Semnificatia teologico-liturgică a Rânduielii Utreniei*, în rev. „Teologia”, nr. 3-4/2003, p. 115-125.

⁷ *Ibid.*, p. 125.

Alte studii ale profesorului Lucian Farcasiu au în vedere Sfânta Liturghie, centrul cultului liturgic ortodox. Așa este de pildă materialul privitor la Sfânta Liturghie de pe pământ ca pregustare a Liturghiei vesnice⁸, în care autorul arată pe de o parte faptul că în spiritualitatea ortodoxă Sfânta Liturghie este un nesecat izvor de lumină și har, pentru ca apoi să se refere la Liturghie ca structură a unității Bisericii, în comuniune. O altă parte a studiului se referă la Sfânta Liturghie ca fundament al spiritualității poporului român, arătându-se aici că „însăși fondul interior al românului de odinioară era structurat liturgic, euharistic”⁹. Ultima parte a studiului se referă la celebrarea euharistică ca prezent liturgic, din această perspectivă fiind stabilită relația dintre Liturghia eclezială și Liturghia cosmică, precum și amestecul dintre vesnic și vremelnic. Autorul arată, în acest sens, că „cel ce se împărtășește cu adevărată vrednicie aici pe pământ (deși niciodată nu suntem îndeajuns de vrednici) cu Trupul și Sângele Mântuitorului, începe încă de pe acum să trăiască comuniunea directă cu dumnezeirea, comuniune ce se va realiza la modul absolut la Parusie. În sensul acesta, Liturghia noastră pământească e o pregustare din Viata Vesnică, o pregustare a Împărăției „ce va să vină și a să venit”¹⁰.

Un alt studiu privitor la Sfânta Liturghie, subliniază întruparea ei în viața și spiritualitatea poporului român¹¹. Studiul abordează această problematică din mai multe perspective, dintre care enumerăm: relația între Biblie și Liturghie în viața și spiritualitatea poporului român (de aici decurgând relația strânsă dintre Liturghie și cultura românească în general); Sfânta Liturghie și mărturisirea adevărului de credință. Liturghia ca prim catehism al românului; Dimensiunea cosmică a Sfintei Liturghii reflectată în spiritualitatea și creațiile artistice ale poporului român (participația cosmică la iconomia mântuirii în poezia populară românească și sentimentul de frățietate cu făpturile); Amestecul între vesnic și vremelnic; fundamentul euharistic al creației populare românești; Structura

⁸ Prep. Univ. Farcasiu Lucian, *Sfânta Liturghie de pe pământ ca pregustare a Liturghiei vesnice*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/2002, p. 93-104.

⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰ *Ibid.*, p. 104.

euharistică a vieții românești. Viata poporului și Liturghia (Sfânta Liturghie din Duminici și Sărbători, structura euharistică a mesei în societatea tradițională și raportarea euharistică la hrană, dimensiunea comunitară a mesei, expresii euharistice în limbajul românesc, reflectarea Sfintei Liturghii în viața socială românească; Sfânta Liturghie și viața poporului român în context postmodern. În acest ultim subcapitol al studiului, autorul arată că „realitatea contemporană ne demonstrează faptul că viața românului a pierdut foarte mult din structura sa de odinioară, mai bine zis, a pierdut fundamentul euharistic pe care era structurată în societatea arhaică”. În această situație, apreciază autorul, „redobândirea conștiinței euharistice, redescoperirea Sfintei Liturghii și pretuirea ei ca singurul izvor de viață autentică, este singurul răspuns viabil și credibil la toate provocările și căderile din sens ale omului modern. Cu alte cuvinte, adevăratul răspuns la toate aceste probleme este Hristos cel împărțisit la fiecare Sfântă Liturghie, celor ce se apropie de El: „Cu frică..., cu credință și cu dragoste”¹². În concluziile studiului său, Lucian Farcasiu apreciază: „Sfânta liturghie a constituit izvorul nesecat din care neîncetat s-a înviorat potențialul vieții românești. Bine înțeleasă și adânc trăită, Liturghia a înlesnit în primul rând o participare largă a poporului la viața Bisericii, i-a imprimat o concepție ortodoxă și i-a înlesnit exprimarea adevărilor de credință cele mai subtile. Influența Sfintei Liturghii s-a simțit nu numai ca forță creatoare în istoria culturii noastre, ci și la nivelul coeziunii sociale și de rezistență etnică... În contextul modernității, Sfânta Liturghie trebuie obligatoriu redescoperită. Redobândirea conștiinței euharistice, redescoperirea Sfintei Liturghii și pretuirea ei ca singurul izvor de viață autentică, este singurul răspuns viabil și credibil la toate provocările și căderile din sens ale omului modern”¹³.

Alt studiu semnat tot de către Lucian Farcasiu, prezintă în același context al cultului liturgic în general, semnificația teologico-duhovnicească și rânduiala liturgică a celor patru duminici premergătoare Postului celui

¹¹ Lect. univ. drd. Farcasiu Lucian, *Întruparea Sfintei Liturghii în viața și spiritualitatea poporului român*, în rev. „Teologia”, nr. 3/2007, p. 113-138.

¹² *Ibid.*, p. 137.

¹³ *Ibid.*, p. 137-138.

Mare¹⁴. La începutul studiului sunt prezentate câteva generalități despre Triod și perioada Triodului. Aici, autorul arată că „perioada aceasta, prin harul slujbelor săvârșite, urmărește să-l întoarcă pe om dinspre moartea pricinuită de păcat, spre viața cea nouă împreună cu Hristos, în Împărăție. În sensul acesta, Triodul devine un ghid duhovnicesc de înălțare a creștinului, oferindu-i călăuzirea necesară. În același timp, prin ritmul liturgic pe care îl creează, îl sprijină din interior pe creștin în strădaniile sale. Asadar, această perioadă, departe de a însemna doar o schimbare a structurii și conținutului slujbelor Bisericii, ne îmbie, și mai mult decât atât, ne integrează într-un nou mod de existență: existența desăvârșită, reîntoarcerea la modul de ființare paradisiacă a celor dintâi oameni”¹⁵. În continuare este prezentată structura liturgică și semnificația teologico-duhovnicească a perioadei premergătoare Postului Mare. Studiul în sine este interesant prin aceea că nu se limitează doar la a prezenta rânduiala liturgică, rânduielele tipiconale specifice acestei perioade premergătoare începutului Postului Mare, ci se apleacă și înspre tâlcuirea duhovnicească a sensului lor.

Privitor la aceeași problematică a cultului, deosebit de interesant și de bine venit pentru contextul actual este studiul părintelui Constantin Rus privitor la *Institutiile diaconitelor în Biserica Ortodoxă și posibilitatea restaurării ei*. Studiul prezintă la începutul său istoria institutiei diaconitelor, prezentând mai apoi condițiile și „Rânduiala” liturgică a hirotoniei lor. Partea următoare a studiului are mai mult un caracter canonic, ocupându-se de caracterul și de consecințele canonice ale hirotoniei diaconitelor. Un alt capitol, deosebit de interesant, se referă la sfera de activitate a diaconitelor în trecutul Bisericii, capitolul acesta făcând trecerea spre partea finală a studiului, cea concludivă, cuprinzând recomandări pentru acțiune, în contextul realităților din Biserica de astăzi. Dintre aprecierile făcute în concluzii reținem faptul că „hirotonia diaconitelor a fost singurul tip al hirotoniei femeilor în Biserică, prin care s-a creat un singur oficiu feminin al clerului și o singură treaptă clericală, adică oficiul și treapta

¹⁴ Asist. Univ. Drd. Farcasiu Lucian, *Semnificația teologico-duhovnicească și rânduiala liturgică a duminicilor premergătoare Postului celui Mare*, în rev. „Teologia” nr. 2/2005, p. 48-64.

¹⁵ *Ibid.*, p. 49-50.

diaconitelor”¹⁶. Referindu-se la posibilitatea restaurării acestei trepte clericale, autorul studiului concluzionează următoarele: „Restaurarea și întemeierea din nou a institutiei diaconitelor în întreaga Biserică Ortodoxă nu va viola în nici un fel canoanele Bisericii, deoarece această institutie rămâne în mod potential în forță astăzi, pentru că este recunoscută de trei Sinoade Ecumenice și nu a fost abrogată de nici o autoritate bisericească ulterioară. Pe lângă aceasta, există și astăzi exemple de hirotonie a diaconitelor în mănăstirile din Biserica Ortodoxă Greacă... În zilele noastre, general vorbind, dorința de a restaura institutia diaconitelor devine mai evidentă. O astfel de dorință de exemplu, a fost exprimată în anul 1906 de comitetul preconiliar al Sinodului Pan-Ortodox la Bisericii Ortodoxe Ruse, iar în Grecia, de către Biserica Greciei, cu ocazia întemeierii „acolii Diaconitelor...”¹⁷.

Asupra unei probleme controversate privitoare la înnoirea cultului liturgic ortodox, fără a prejudicia însă tradiția dintru începuturi a Bisericii, se opreste părintele Dumitru Moca, în studiul său *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică-un punct de vedere*¹⁸. Dintru început este subliniată relația strânsă existentă între dogmă ca afirmare a adevărului de credință, și cult, ca manifestare a dogmei în dimensiunea trăirii personale. Iată ce se afirmă în acest sens: „între dogmă și sistemul doctrinar al unei religii, pe de o parte, și formele sale de cult, pe de altă parte, există de regulă, o strânsă și evidentă legătură de continuitate, un raport genetic, conform principiului general: *lex credendi, lex orandi*. Ideile de doctrină, concepția pe care o avem despre Dumnezeu și despre raporturile noastre cu El, tind, în chip firesc, să se reflecteze și să se concretizeze în anumite forme de cult care, prin însăși natura sau structura lor, poartă pecetea doctrinei care le-a inspirat”¹⁹. Se face, de asemenea, constatarea că „din punctul de vedere al formelor exterioare ale cultului, Biserica Ortodoxă împarte formele cultului ei în două mari categorii: unele nemodificabile, stabile,

¹⁶ Pr. Lect. Drd. Constantin Rus, *Institutia diaconitelor în Biserica Ortodoxă și posibilitatea restaurării ei*, în rev. „Teologia” nr. 2/1998, p. 55.

¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸ Pr. Lect. Dr. Dumitru Moca, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică-un punct de vedere*, în rev. „Teologia” nr. 1/2003, p. 46-60.

¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

rămânând aceleasi si altele modificabile”²⁰. Se precizează că formele modificabile ale cultului se referă la: „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 patrimonial cultic al crestinătății întregi, înainte de Schisma cea mare, din anul 1054”²¹. În aceeasi măsură, autorul se referă la formele modificabile ale cultului, adică cele care „pot fi schimbate”, dintre acestea amintind: „...formele externe ale cultului-precum: limba liturgică (melodia), modul cântării bisericesci, locul predicii în cadrul serviciului divin, numărul si mărimea lecturilor biblice folosite în cult, repetarea unor ectenii, oficierea unor slujbe care nu sunt strict si uniform reglementate de tipic sau de practica liturgică”²². Cu toate acestea, unele afirmatii ni se par prea îndrăznete si nejustificate. Asa de pildă, sugestia privitoare la reducerea, simplificarea sau prescurtarea „acelor slujbe a căror rânduială se află prea mult dezvoltată si încărcată prin efectul legii de crestere organică a cultului, încălcând astfel principiul echilibrului liturgic, ca de exemplu slujba pavecernitei, a utreniei, a sfântului maslu si a înmormântării. Rânduiala unor astfel de slujbe sfinte fiind întocmită în vremuri demult apuse si pentru credinciosii care aveau si mai multă evlavie si mai mult răgaz pentru o participare de mai lungă durată la serviciul divin, ar putea fi luată în discutie 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”²³. Oricum, nu aceasta ar fi rezolvarea la „nevoile si chiar crizele spirituale, provocate de influentele secularizante ale timpului nostru, de educatia ateistă si de prozelitismul sectar desfășurat cu persistentă în

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 53.

²³ *Ibid.*, p. 57-58. Câtă vreme aceste rânduieli liturgice au fost consacrate în rânduiala Bisericii încă din perioada patristică, fiind confirmate si de practica liturgică si păstrându-se în cărțile de slujbă până astăzi, într-o formă nemodificată, având de asemenea un continut ce tine de o alcătuire patristică, astfel de sugestii privitoare la modificarea si prescurtarea lor sunt inacceptabile.

ultimul timp²⁴, cum lasă autorul să se înțeleagă, ci mai degrabă păstrarea nealterată a rânduiei liturgice dintru începuturi a Bisericii, singura care dă legitimitate, păstrând în același timp identitatea ortodoxă, în fața tendințelor eterodoxe.

b. Probleme liturgice, privitoare la cultul divin în general, prezente în lucrările unor teologi arădeni precum și în publicațiile locale ale Eparhiei Aradului

Un studiu care surprinde câteva aspecte de teologie Liturgică și pastorală, așa cum se reflectă acestea în opera marelui teolog arădean Ilarion V. Felea, este semnat de Lucian Farcasiu²⁵. În aprecierea acestui studiu vom porni de la concluziile făcute de autorul lui: „Părintele Profesor Ilarion V. Felea a fost, prin excelență, profesorul de Teologie Sistematică, respectiv de Teologie Dogmatică, Teologie Morală și Ascetică și Mistică, cursurile și opera dânsului fiind abordate în acest sens. Totuși, luând în considerare legătura de totdeauna dintre dogma creștină și experiența ei în cadrul rânduiei bisericești cultice, și parcurgând în profunzime opera părintelui, am descoperit și am semnalat aspectele liturgice și pastorale, pe care dânsul le evidențiază, le subliniază și le tratează în chip deosebit. Am indicat, în sensul acesta, direcțiile majore ale operei părintelui profesor Ilarion V. Felea, încercând să le tratăm pe fiecare în parte în chip amănunțit și descoperind astfel o teologie adâncă, abordată pe firul săvârșirii ei liturgice, în slujba bisericească...”²⁶. Studiul în sine surprinde mai mult aspecte: cultul divin – viața a Bisericii în Duhul Sfânt (relația dogmă – morală – cult, teologia „știință duhovnicească”, cultul liturgic-manifestare și experiență a transcendentului, ființa și formele de manifestare a cultului divin, scopurile cultului creștin); Biserica – Împărăția lui Dumnezeu pe pământ (duhul Bisericii primare, caracteristicile vieții eclesiale, Biserica – chip al Împărăției Ceresti, succesiunea apostolică în Biserică); Conținutul cultului creștin și sensurile acestuia (Cele „apte Laude și sfântirea sau unirea cu Dumnezeu, realizată prin împărtășirea Sfintelor Taine).

²⁴ *Ibid.*, p. 59-60.

²⁵ Asist. univ. drd. Farcasiu Lucian, *Aspecte de Teologie Liturgică și Pastorală reflectate în opera părintelui profesor Ilarion V. Felea*, în rev. „Teologia”, nr. 4/2004, p. 76-100.

²⁶ *Ibid.*, p. 100.

Un alt studiu, semnat de Părintele Profesor Dr. Dumitru Moca, surprinde preocupările de liturgică și pastorală, așa cum se reflectă acestea în paginile publicației religioase editate de Episcopia Aradului, „Biserica și „coala”²⁷. Dintru început, autorul precizează că revista aceasta bisericească „va consacra un spațiu considerabil preocupărilor de liturgică și pastorală bisericească, așa cum au făcut-o de altfel și alte publicații bisericești din epocă”²⁸, amintind în acest sens „Telegraful Român” și „Revista Teologică” de la Sibiu și periodicul „Biserica Ortodoxă Română”, editat de Patriarhia Română. Privite retrospectiv, „preocupările liturgice dinainte de 1948 scot în evidență efortul permanent al Bisericii arădene prin preoții și teologii săi pentru menținerea nealterată a credinței și rânduielilor ortodoxe”, majoritatea problematicilor tratate fiind impuse de „necesități practice ale Bisericii din acea vreme”²⁹. Contribuțiile acestea, concretizate în articolele publicate în paginile acestei publicații și-au adus aportul „la dezvoltarea Teologiei liturgice a Bisericii Ortodoxe Române”³⁰. Dintre preocupările liturgice, este menționată rubrica *Chestiuni tipicale*, „rubrică semnată de preoți din zonă interesați îndeaproape de modul slujirii sfintelor slujbe, a semnificațiilor lor teologico-dogmatice... fiind destinată preoților și cântăreților bisericești precum și tuturor bunilor creștini ortodocși a căror viață spirituală gravita în jurul sfintelor altare și a rânduielilor bisericești...”³¹. Este amintit apoi un alt capitol al teologiei liturgice, reflectat în mod tangential în paginile acestei reviste, anume cel privitor la izvoarele cultului creștin, un astfel de capitol fiind deosebit de relevant „pentru contextul pluriconfesional de la Arad și din vestul țării în general”, având menirea de a face dovada concludentă „a legăturii cultului nostru creștin ortodox cu izvoarele sale genuine: Sfânta Scriptură și tradiția apostolică și patristică”³². În continuare, este remarcată rubrica *Din viața*

²⁷ Pr. Lector Dumitru Moca, *Preocupări de liturgică și pastorală în revista „Biserica și „coala”*, în revista *Teologia* nr. 3-4, 1997, p. 56. În prezentul studiu noi vom avea însă în vedere doar preocupările de liturgică, evidențiate de materialul părintelui Dumitru Moca, cele de pastorală fiind evidențiate într-un alt studiu.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 57.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 57-58.

liturgică, „materialele publicate sub acest generic cuprinzând probleme și teme de actualitate și astăzi”, multe dintre ele „luând poziție împotriva tendinței de „modernizare” și revizuire a serviciului divin”. Autorul precizează că „La editarea acestei rubrici amintim colaborarea unor personalități binecunoscute în epocă, prof. Dr. Badea Ciresanu, preotul profesor Simeon ^aiclovan – de la Arad, episcopul Tit Simedrea și alții”³³. Un alt capitol evidentiat este acela al abordărilor aspectelor și temelor privitoare la istoria cultului divin la români, a valorii și importanței limbii naționale în cult, acestui vast domeniu de cercetare consacându-i în paginile revistei amintite câteva articole, cunoscutul istoric, preotul Dr. Gheorghe Ciuhandu³⁴. În concluziile așezate la sfârșitul studiului său, părintele Dumitru Moca apreciază că materialele cu conținut liturgic cuprinse în paginile publicației „Biserica și ^acoala”, „au cuprins toate laturile acestei discipline a teologiei practice.

Cultul liturgic și problema intercomuniunii

Un studiu care vizează evenimentele din 1054, legate de problema Schismei celei Mari din Biserica Creștină, și de consecințele acestora dintr-o perspectivă teologico-liturgică este semnat de Lucian Farcasiu, care, încă de la început prezintă concepția ecleziologică ortodoxă și romano-catolică și problema intercomuniunii. El plasează fundamentul refacerii unității creștine și al restabilirii comuniunii sacramentale dintre apuseni și răsăriteni în cultul liturgic. „Cultul liturgic poate deveni un mijloc de apropiere între cele două Biserici, pornind de la aprecierea că prin cult se exprimă de fapt, în chip doxologic, adică prin preamărire, întregul conținut al învățăturii de credință creștină. Unitatea cultică, ce se poate exprima desigur într-o diversitate de rituri liturgice, ar conduce astfel și înspre o mărturie comună a aceleiași adevăr de credință. Tocmai de aceea, socotim că problematica refacerii comuniunii sacramentale între cele două Biserici trebuie să fie abordată în chip obligatoriu din perspectivă liturgică”³⁵. Lucian Farcasiu accentuează raportul dintre învățătura de credință și cult

³³ *Ibid.*, p. 58.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Asist. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, *Aspecte istorico-liturgice privitoare la comuniunea sacramentală, înainte și după Marea Schismă*, în rev. „Teologia”, nr. 3/2004, p. 353-379.

în teologia ortodoxă, arătând că „în acceptiunea ortodoxă, orice continut al credinței nu trebuie despărțit de experiența vie a Bisericii, manifestată în cultul liturgic. Rânduiala liturgică este în modul cel mai deplin expresie a dogmei ce nu se propune doar la nivel declarativ, ci este afirmată în chip doxologic”.³⁶ Lucian Farcasiu ajunge la concluzia că până aproape de momentul Schismei nu se făcea distincție foarte clară între greci și latini în privința riturilor liturgice și în afara câtorva scurte întreruperi, intercomuniunea sacramentală funcționa în chip deplin³⁷. Concluzia finală este că nu putem identifica o dată precisă referitoare la întreruperea totală a intercomuniunii sacramentale între răsăriteni și apuseni înainte și chiar după marea schismă până în secolul al XII-lea³⁸.

2. Marile Praznice și sărbători din cursul anului liturgic

a. Istoria și dezvoltarea Praznicelor Împărătești ale Mântuitorului și ale Maicii Domnului

Dintre Praznicele Împărătești, ne oprim desigur mai întâi la cele ale Mântuitorului, Praznice al căror istoric și dezvoltare este prezentată și dezvoltată în paginile revistei „Teologia”. Așa de pildă este deosebit de interesant studiul semnat de Lucian Farcasiu, referitor la istoria și dezvoltarea Praznicelor legate de ciclul Nasterii³⁹. Din concluziile finale ale acestui studiu, destul de extins, reținem câteva idei de forță pe care autorul le trasează: „Dintre cele douăsprezece Praznice Împărătești ale Mântuitorului și ale Maicii Domnului din cursul anului liturgic, două dintre ele sunt legate de Praznicul Nasterii Domnului: Tăierea Împrejur și Întâmpinarea Domnului, în sensul în care sunt prăznuite întotdeauna la o distanță de timp fixă de Praznicul Nasterii Domnului (la 8 și respectiv 40 de zile). Botezul Domnului stă în strânsă legătură cu Praznicul Nasterii Mântuitorului, în măsura în care în primele trei veacuri (mai precis până aproape de sfârșitul sec. IV), Nasterea Domnului se sărbătorea la aceeași dată cu Praznicul Botezului, la 6 ianuarie, purtând numele de Epifania sau Arătarea Domnului... Cele două Praznice a căror dată a prăznuirii derivă

³⁶ *Ibid.*, p. 357-358.

³⁷ *Ibid.*, p. 377.

³⁸ *Ibid.*, 378.

³⁹ Lect. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, *Praznicele Împărătești ale Mântuitorului legate de ciclul Nasterii. Considerații istorico-liturgice*, în rev. „Teologia”, nr. 4/2006, p. 81-100.

din cea a sărbătorii Nasterii, se prăznuiau asadar până spre sfârșitul secolului IV, prin raportare la ziua de 6 ianuarie (Tăierea Împrejur a Domnului, la 8 zile după 6 ianuarie, respectiv Întâmpinarea Domnului la 40 de zile după această dată, la 4 februarie). Fixându-se data Nasterii Domnului în 25 decembrie, ea a atras după sine deplasarea datei de prăznuire și a celorlalte sărbători ale Mântuitorului, anume Tăierea Împrejur, la 1 ianuarie, iar Întâmpinarea Domnului, la 2 februarie. Generând cronologia prăznuirii acestui ciclu al Praznicelor cu dată fixă, Praznicul Nasterii Domnului a devenit cel de-al doilea punct de reper din cursul anului liturgic, după Sfintele Pasti, determinând data prăznuirii unor sărbători ale Mântuitorului, dar și ale Maicii Domnului (Bunavestire în 25 martie) și chiar ale Sfântului Ioan Botezătorul (Nasterea Sfântului Ioan Botezătorul în 24 iunie)⁴⁰.

Legat de Praznicul Nasterii Mântuitorului, deosebit de interesant și de bine documentat este un alt studiu, semnat de către părintele Dumitru Moca care prezintă relația dintre *Traditia colindelor religioase de Nasterea Domnului și cultul creștin*⁴¹. Referindu-se la relația dintre cultul liturgic al Bisericii și colinde, autorul studiului arată că „mobila lor interior, sursa lor de inspirație este tradiția, acel „lex orandi – lex credendi”, care, în cultul Bisericii, are o însemnătate deosebită”⁴². Este remarcat apoi faptul că asupra colindelor românești, textele biblice vechi-testamentare, respectiv profetiile mesianice citite în ajunul Praznicului, au manifestat o influență hotărâtoare⁴³. De asemenea este menționat faptul că „un contact apropiat trebuie să-l fi avut colindele religioase de Nasterea Domnului cu imnografia bisericească a Crăciunului”⁴⁴. În acest sens este exemplificat cu „melosul bisericesc al condacului care, susține autorul, a servit ca tip melodiei devenită populară a colindei, după cu versul bisericesc – conținutul lui teologic – a servit ca model de inspirație versului popular legat de sărbătoarea sau praznicul slăvit al Nasterii

⁴⁰ *Ibid.*, 99-100.

⁴¹ Pr. Dumitru Moca, *Traditia colindelor religioase de Nasterea Domnului și cultul creștin*, în rev. „Teologia”, nr. 3-4/1999 și în nr. 1/2000.

⁴² *Ibid.*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/1999, p. 67.

⁴³ *Ibid.*, p. 68-69.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 72.

Domnului”⁴⁵. Astfel, apreciază autorul în finalul studiului său, „nefiind altceva decât prelungiri firesti ale cântărilor de la strană, îmbrăcate în formă populară de melozi anonimi, colindele sunt, alături de alte creatii de geniu ale poporului nostru drept credincios o zestre de nepretuit mostenită de la înaintasi”⁴⁶.

Un alt studiu al părintelui profesor Dumitru Moca analizează din perspectivă istorico-liturgică originea si vechimea sărbătorii Înălțării Sfintei Cruci⁴⁷. Părintele Dumitru Moca arată următoarele: „Cum este firesc, originea sărbătorii Înălțării Sfintei Cruci este ierusalimiteană. Ca si originea altor rituri si rânduieli bisericesci, obârsia îndepărtată a sărbătorii trebuie căutată în traditia apostolică cristalizată la Ierusalim, cetate sfântă în care s-au desfășurat evenimentele soteriologice decisive: patimile, răstignirea, moartea si învierea Domnului. În jurul acestei asertiuni ne îndreaptă privirile izvoarele vremii, cele mai autorizate opinii ale istoricilor cultului si nu în ultimul rând rânduielile liturgice ale sărbătorii, care prin citirile, riturile si rânduielile sale, păstrează încă notele caracteristice ale sărbătorii aflării, înălțării si arătării Sfintei Cruci la Ierusalim”⁴⁸. În finalul studiului este prezentat modul prăznuirii si particularități ale slujbelor sărbătorii, arătându-se că „Sărbătoarea Înălțării Sfintei Cruci si-a păstrat până astăzi importanța pe care a avut-o în Biserica Veche”⁴⁹.

În fine, într-un alt studiu al părintelui Dumitru Moca este prezentată originea vechi-testamentară a Praznicului Sfințelor Pasti⁵⁰, autorul prezentând în acest sens numele, originea, instituirea si evolutia sărbătorii Pastilor în Vechiul Testament, precum si relatia existentă între Pasti si Cincizecime în lumina mărturiilor patristice timpurii. În concluziile studiului său, părintele Dumitru Moca arată că: „Sărbătorile Pastilor si Cincizecimii sunt fundamentul anului cultic veterotestamentar. Sărbători iudaice, ele

⁴⁵ *Ibid.*, în nr. 1/2000, p. 85.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁷ Pr. Lect. Dr. Dumitru Moca, *Praznicul Înălțării Sfintei Cruci. Originea si vechimea sărbătorii. Studiu istoric liturgic*, p. 72-78.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁰ Pr. Lect. Univ. Dr. Dumitru Moca, *Sărbătoarea Pastilor în Vechiul Testament. Studiu istoric liturgic*, p. 62-69.

vor fi preluate și de creștini nu prin inerție, ci pentru că ele constituie baza biblică și liturgică indispensabilă a credinței creștine, care, de altfel, le-a și dat un sens și un conținut cu totul nou. Aceste constatări sugerează faptul că Biserica creștină a conservat ideea anului liturgic și deci a unei „liturghii a timpului”. Ele ne arată apoi legătura dintre cultul creștin și cel iudaic, valoarea de comemorare și simbol a cultului iudaic față de cultul creștin, care îl împlineste și desăvârșește⁵¹.

În câteva studii ale lect. univ. drd. Lucian Farcasiu, deși tematica abordată vizează teologia textului imnografic al câtorva Praznice Împărătești, se găsesc referiri la istoria și evoluția Praznicului a cărui imnografie este abordată. Este vorba despre considerațiile preliminare asupra datelor istorice privitoare la Praznicul Schimbării Domnului la Fată în Răsărit⁵² și de asemenea despre considerațiile istorice privitoare la Praznicul Intrării în Biserică a Maicii Domnului⁵³.

b. Teologia Praznicelor Împărătești, reflectată în imnografia Prăznuirii lor

O mare parte dintre articolele semnate de lect. univ. drd. Lucian Farcasiu abordează o tematică deosebit de interesantă, neexplorată încă suficient în teologia românească, și anume aceea a teologiei textului liturgic, cu referință specială la imnografia Praznicelor Împărătești, și nu numai. Astfel, unul dintre studii se referă la teologia imnografică a Praznicului Intrării Domnului în Ierusalim. La începutul său, sunt prezentate ca preliminarii, desfășurarea evenimentului Intrării Domnului în Ierusalim, așa cum se reflectă aceasta în imnografia Praznicului. Dintre elementele de teologie pe care le dezvoltă textul imnografic și care sunt dezvoltate în cuprinsul studiului, reținem câteva aspecte: Cine-i Cel ce intră în Ierusalim?, smerenia lui Hristos Dumnezeu, Învierea lui Lazăr ca anticipare a Învierii Mântuitorului, semnificația duhovnicească a Intrării Mântuitorului în Ierusalim (semnificația sederii lui Hristos pe mână, cântarea pruncilor la

⁵¹ *Ibid.*, p. 69.

⁵² A se vedea în acest sens Asist. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, *Teologia imnografică a Praznicului Schimbării la Fată a lui Hristos*, în rev. „Teologia”, nr. 3/2005, p. 104-107.

⁵³ A se vedea în acest sens Asist. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, *Teologia imnografică a Praznicului Intrării Maicii Domnului în Biserică*, în rev. „Teologia” nr. 4/2005, p. 168-170.

Intrarea Domnului în Ierusalim, motivul cântării pruncilor, semnificatia duhovnicească a cântării pruncilor, Intrarea în Ierusalim ca anticipare a Patimilor), Hristos – Adam cel nou si mântuirea lumii (Hristos – Adam cel nou, mântuirea tuturor neamurilor prin Hristos, chemarea neamurilor la Hristos. Sionul cel nou din păgâni), dimensiunea eshatologică a Praznicului Intrării Domnului în Ierusalim (Botezul creștin în chip eshatologic ca moarte si înviere împreună cu Hristos), bucuria întregului cosmos pentru Intrarea Mântuitorului în Ierusalim (bucurie în cer si pe pământ, bucuria lui Adam si a Evei, bucuria neamurilor, a Sionului celui nou, ales din păgâni, bucuria credincioșilor Bisericii). În finalul studiului este avansată si dezvoltată ideea că troparul Praznicului si rugăciunea de binecuvântare a salciei alcătuiesc de fapt sinteza întregii teologii a Praznicului Intrării Domnului în Ierusalim.

Într-un alt studiu, Lucian Farcasiu dezvoltă teologia Pogorârii Duhului Sfânt, așa cum se reflectă aceasta în imnografia prăznuirii Sale de la Rusalii. Studiul are patru direcții mari. Astfel, în prima parte este prezentată legătura existentă între Praznicul Cincizecimii si sărbătoarea creștină a Pogorârii Duhului Sfânt, în partea a doua este prezentat evenimentul Pogorârii Sfântului Duh ca împlinire a făgăduinței Mântuitorului, în partea a treia este prezentată desfășurarea evenimentului Pogorârii Duhului Sfânt, așa cum se reflectă aceasta în imnografia Praznicului, iar în ultima parte, cea mai extinsă ca si continut, este prezentată teologia imnografiei Praznicului Pogorârii Duhului Sfânt. Dintre elementele de teologie imnografică surprinse în această ultimă parte a studiului, reținem aspectele cele mai importante: Cincizecimea – Praznicul Treimii, Duhul Sfânt – Unul din Sfânta Treime, Treime si Unime în Dumnezeire, Duhul Sfânt – Lumină din Lumina Sfintei Treimi, însusirile Duhului Sfânt, trimiterea în lume a Duhului Sfânt prin Fiul, lucrarea Duhului Sfânt în Biserică si în lume, revărsarea Duhului Sfânt peste Sfinții Apostoli, prezenta Sfântului Duh în Biserică, Sfântul Duh si Taina apei si a Duhului (Botezul si Mirungerea), darurile Duhului Sfânt revărsate în Biserică, lucrarea Duhului Sfânt revărsată în lume si mântuirea ei, Pogorârea Duhului Sfânt ca împlinire a profetiilor vechi-testamentare, împlinirea profetiei lui Ioil, prefigurări vechi-testamentare ale momentului Pogorârii Duhului Sfânt (antiteza cu momentul amestecării limbilor la Turnul Babel, Moise –prototip al Pogorârii

Duhului Sfânt, profetul Ilie ca anticipare a Pogorârii Sfântului Duh), Bucuria credinciosilor Bisericii. Cincizecimea ca Praznic eshatologic.

Un alt material, semnat tot de către Lucian Farcasiu, dezvoltă teologia Praznicului Epifaniei Domnului, așa cum se reflectă aceasta în imnografia sa⁵⁴. Studiul este structurat în două părți mari: pe de o parte, la începutul său este prezentată desfășurarea evenimentului teofanic al Botezului Domnului în imnografia Praznicului, iar pe de altă parte este prezentată în mod amănunțit întreaga teologie imnografică a Praznicului Botezului Domnului. Dintre elementele de teologie surprinse și dezvoltate aici enumerăm: micșorarea slavei Dumnezeiesti a lui Hristos la Botezul Său în Iordan, izbăvirea lui Adam și înnoirea lumii, biruinta desăvârșită a lui Hristos asupra diavolului, luminarea întregii lumi prin Hristos, Întruparea lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu pentru mântuirea neamului omenesc, bucuria cosmică (spaimă în cer și pe pământ, spaima și mirarea îngerilor, spaima Înaintemergătorului, bucuria Înaintemergătorului, bucuria credinciosilor Bisericii), Botezul Domnului – chip al Botezului creștin.

Remarcăm în același sens studiul lui Lucian Farcasiu privitor la teologia Praznicului Schimbării la față a lui Hristos, așa cum apare dezvoltată ea în imnografia Praznicului. După ce la începutul studiului sunt prezentate câteva date istorice privitoare la Praznicul Schimbării Domnului la Față în Răsărit, urmează în partea a doua descrierea liturgică a evenimentului, iar în partea a treia și cea mai extinsă este dezvoltată teologia Praznicului. Enumerăm în continuare elementele de teologie ale Praznicului, surprinse în continutul acestei ultime părți: Hristos – Dumnezeu Întrupat. Strălucirea slavei Sale Dumnezeiesti în Tabor (firea divino-umană a lui Hristos, deoiființimea Fiului cu Tatăl), natura luminii lui Hristos de pe Tabor (Hristos – Lumină din Lumina Sfintei Treimi, natura luminii taborice, îndumnezeirea firii umane, ca finalitate a lucrării răscumpărătoare a lui Hristos, arătată la Schimbarea Domnului la Față, schimbarea noastră launtrică pentru învrednicirea de lumina slavei lui Hristos, Schimbarea la față a lui Hristos – ca prefigurare a arătării slavei celei de-a doua venituri a Lui și a evenimentelor legate de aceasta, participarea întregului cosmos la

⁵⁴ A se vedea Lect. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, *Teologia Epifaniei Domnului reflectată în imnografia prăznirii Sale*, în rev. „Tologia” nr. 1/2007, p. 239-260.

Dumnezeirea Mântuitorului, Schimbarea la Fată – chip al desăvârșirii Legii celei noi a harului, Sinteza teologiei Praznicului Schimbării la Fată a lui Hristos. Troparul.

Alt studiu al lui Lucian Farcasiu este cel privitor la teologia inmografică a Praznicului Intrării Maicii Domnului în Biserică⁵⁵. După ce în prima parte sunt prezentate câteva consideratii istorice privitoare la Praznicul Intrării în Biserică a Maicii Domnului, în partea doua a sa este prezentată desfășurarea acestui eveniment, iar în partea treia, teologia inmografică a Praznicului. Dintre elementele de teologie surprinse aici amintim: prefigurarea venirii lui Hristos, Fecioara Maria – împlinirea profetiilor Vechiului Testament, scopul aducerii fecioarei la Templu, curăția Maicii Sfinte, Fecioara Maria – Eva cea nouă, Bucuria cosmică (bucurie în cer si pe pământ, bucuria îngerilor, bucuria oamenilor si temeiul acestei bucurii, bucuria maicilor si a fecioarelor, bucuria credinciosilor Bisericii, bucuria lui Ioachim si a Anei), sinteza teologiei Praznicului Intrării în Biserică a Maicii Domnului.

Un material valoros si extins îl constituie studiul profesorului Cristinel Ioja privitor la dimensiunea cosmică a Praznicelor Împărătești⁵⁶, în care autorul aprofundează lucrarea de îndumnezeire a omului si a cosmosului, dimpreună cu el, lucrare care se actualizează în desfășurarea Praznicelor Împărătești, căci, după cum apreciază autorul „fiecare praznic are însemnătatea lui si dezvoltă o anumită particularitate în ansamblul vietii liturgice a Bisericii, însă în fiecare praznic împărătesc putem să si întâlnim, ca un leit motiv, relatiile speciale care există între Dumnezeu – om – cosmos, relatii desăvârșite în persoana lui Hristos care recapitulează toate în Sine si pe noi cu Dumnezeu, făcând toată creatia una”⁵⁷. Dimensiunea cosmică a Praznicelor Împărătești se reflectă în aceea că „inmologia lor ne revelează o creatie vie, un cosmos însufletit, o lume dispusă spre transparentă care odată cu urcarea lui Hristos spre Înviere si Înălțare devine tot mai plină de prezenta Duhului Sfânt”⁵⁸.

⁵⁵ A se vedea Asist. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, *Teologia inmografică a Praznicului Intrării Maicii Domnului în Biserică*, în rev. „Teologia”, nr. 4/2005, p. 168-180.

⁵⁶ Asist. Univ. Drd. Cristinel Ioja, *Dimensiunea cosmică a Praznicelor Împărătești*, în rev. „Teologia”, nr. 1/2005, p. 100-147.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 104.

Dintre sărbătorile anului liturgic a căror imnografie este analizată din perspectiva teologiei pe care o dezvoltă, reținem sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi, prezentată în două studii ale profesorului Lucian Farcasiu. Astfel, un prim studiu se referă la teologia treimică reflectată în imnografia sărbătorii⁵⁹. Autorul se referă mai întâi la contribuția Sfinților Trei Ierarhi la elaborarea teologiei treimice, pentru ca mai apoi să prezinte actualitatea doctrinei lor trinitare. Treimea ierarhilor se reflectă după chipul Treimii din ceruri, așa explicându-se și faptul că ei apar în imnografie ca „învățători ai Treimii celei mai presus de fire”. În lupta lor de apărare a învățaturii despre Sfânta Treime, sfinții Trei Ierarhi sunt și „surpătorii” ereziilor trinitare. În concluziile de la sfârșitul acestui studiu, autorul subliniază următoarele: „imnografia sărbătorii Sfinților Trei Ierarhi reflectă un adânc de teologie, punctând direcțiile fundamentale pe care cei Trei Sfinți Părinți le-au dezvoltat în scrierile lor. Remarcăm în chip deosebit ilustrarea teologiei trinitare, pe care Sfinții Ierarhi au aprofundat-o, ajungând la fixarea ei definitivă. De altfel, teologia trinitară elaborată de cei Trei Părinți rămâne de o mare actualitate, constituind în același timp un răspuns și o rezolvare a crizei cu care se confruntă filosofia antropologică, mai cu seamă astăzi. Treimea pe care Dumnezeu-istii Ierarhi au cântat-o, străbate întregul continut imnologic al prăznuirii lor”⁶⁰. Un al doilea studiu al lui Lucian Farcasiu privitor la Sfinții Trei Ierarhi se referă la chipul lor duhovnicesc, așa cum se reflectă acesta în imnografia prăznuirii lor⁶¹.

Dintre studiile care dezvoltă teologia imnografiei cărților de cult, amintim materialul deosebit de dens al părintelui Lucian Petroaia, privitor la pocăință și îndreptare, așa cum se reflectă acestea în imnografia Triodului⁶². La începutul studiului sunt prezentate câteva considerații preliminare privitoare la Triod, ca sursă bogată pentru aprofundarea

⁵⁹ Asist. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, *Teologia treimică reflectată în imnografia Sărbătorii Sfinților Trei Ierarhi*, în rev. „Teologia”, nr. 1/2005, p. 88-99.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 98-99.

⁶¹ Prep. Univ. Drd. Lucian Farcasiu, *Sfinții Trei Ierarhi - chipuri ale întrupării teologiei. Chipul lor duhovnicesc reflectat în imnografia sărbătorii din 30 ianuarie*, în rev. „Teologia”, nr. 1-2/2004, p. 110-124.

⁶² Pr. Drd. Lucian Petroaia, *Pocăință și îndreptare în imnografia Triodului*, în rev. „Teologia”, nr. 3/2006, p. 174-194.

teologiei inmografice, si mai apoi la tema pocăintei si la reflectarea ei în inmografia si rânduieile Triodului. În prima parte, este prezentată pocăinta (pocăinta ca si constientizare si părere de rău pentru păcat, pocăinta ca si curățire de păcate si lucrare a virtutilor, pocăinta ca întoarcere, pocăinta ca lumina, plânsul pentru păcat si darul lacrimilor si modelele de pocăintă din Triod), iar în partea a doua îndreptarea (îndreptarea ca deșteptare din somn sau iesire din betie, îndreptarea ca iertare, îndreptarea ca tămăduire si îndreptarea ca înviere), asa cum se reflectă acestea în inmografia Triodului. La sfârșitul studiului său, părintele Lucian Petroaia, concluzionează că „ipostazele pocăintei, modelele ce ni le oferă, conotatiile îndreptării, toate prinse într-o minunată întocmire inmologică, cu teme teologice de mare forță, îmbie la a redescoperi Triodul”⁶³.

III. Traduceri patristice si post-patristice cu continut liturgic, prezentate în paginile revistei „Teologia”

Dintre traducerile prezentate în paginile revistei „Teologia”, retinem două dintre ele, pentru continutul lor liturgic.

Astfel, prima dintre traduceri, prezintă Taina Pastilor, asa cum se reflectă aceasta în vechile Liturghii si în unele texte patristice⁶⁴. Traducerea aceasta are menirea să ne sprijine în crearea unei imagini de ansamblu privitoare la modul în care era înțeleasă în Biserica primară si în perioada patristică Taina Sfintelor Pasti, ca sărbătoare si celebrare de către Biserică a Praznicului înnoirii si luminării noastre prin moartea si învierea lui Hristos.

Cea de-a doua traducere cuprinde o tâlcuire patristică, a Sfântului Nicodim Aghioritul, la al doilea antifon al glasului I. Traducerea propriu-zisă este prefatăă printr-un scurt comentariu în care se arată faptul că „Sfântul Nicodim a scris si lucrări cu caracter liturgic, de tâlcuire a cântărilor de la slujbe. Între acestea se numără si *Scara nouă*, în care se comentează *Antifoanele celor opt glasuri din Utrenia Duminicilor*. Aceasta a fost scrisă în 1808, fiind ultima scriere iesită din mâinile sale... Sfântul Nicodim face cu ocazia tâlcuirii fiecărui antifon o scurtă istorie a

⁶³ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁴ A se vedea în acest sens *Taina Pastilor. Vechi Liturghii si texte patristice*, traducere realizată de studentul Vlad Ciule, în rev. „Teologia”, nr. 1/1997.

acestui, apoi aduce lămuriri de natură dogmatică și arată implicațiile în viața personală de rugăciune a acestor învățături. Astfel că prin tâlcuirea sa descoperă întrepătrunderea ființială dintre dogmă, cult și viața personală duhovnicească punând toate acestea înaintea cititorilor spre însusirea lor practică”⁶⁵.

IV. Recenzii ale unor lucrări cu conținut liturgic, prezentate în paginile revistei „Teologia”

Dintre lucrările liturgice prezentate în paginile revistei „Teologia”, ne vom opri mai întâi asupra recenziilor realizate de părintele profesor Dumitru Moca. Astfel o primă prezentare este aceea a lucrării Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Adevăr și preamărire în Ortodoxie. Îndreptar de texte scripturistice comentate în vederea apărării liturgice a dreptei credințe*, apărută la Editura Pro Vita, Valea Plopului, Prahova, 1999⁶⁶. În prezentarea lucrării, părintele Dumitru Moca precizează încă de la început că „lucrarea se impune a fi semnalată preoților și credincioșilor pentru valoarea și actualitatea problemelor pe care le abordează”⁶⁷. Obiectul acestei lucrări „îl constituie apărarea liturgică a dreptei credințe în fața ereziilor vremii, a ofensivei antihristice sectare, care au proliferat și proliferază astăzi atât de repede și „aduc cu sine o civilizație a morții, dar și o lume în care ofensiva împotriva dreptei credințe ia caractere tot mai oculte, urmărind dezmembrarea și suprimarea vieții comunităților tradiționale” (p. 5). Astfel, nu este de prisos să precizăm faptul că autorul recenziei prezintă încă de la început introducerea lucrării în care este prezentat conceptul de apărare a credinței: „În intenția de a arăta că în actul liturgic aflăm cea mai bună apărare a credinței...” (p. 6), fiind punctate mijloacele prin care apărarea dreptei credințe se realizează în cultul liturgic.

O altă lucrare recenzată se referă la câteva imne liturgice ale Sfântului Efreem Sirul, reunite și publicate sub titlul *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, lucrare apărută la Editura Deisis, Sibiu, 1999⁶⁸. În

⁶⁵ *Comentariu al Sfântului Nicodim Aghioritul la al doilea antifon al glasului I*, traducere realizată de ierom. lect. drd. Agapie Corbu, în rev. „Teologia”, nr. 1-2001, p. 129.

⁶⁶ În rev. „Teologia” nr. 4/2000, p. 164-165.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁸ În rev. „Teologia” nr. 2/2000, p. 163-164.

prezentarea pe care o face acestei lucrări, părintele Dumitru Moca arată că ea „...este foarte importantă pentru conținutul și tematica ei, dar și pentru faptul că această valoroasă iconografie liturgică și pascală este puțin cunoscută la noi... Cunoașterea acestor documente este foarte importantă. Ea ne oferă o percepție adecvată a contextului concret al prăznuirii misterului pascal în comunitatea siriană din Nisibis în mijlocul secolului IV în care a activat ca diacon și iconograf Sfântul Efreem. Pe de altă parte, citind frumoasele imne ale Sfântului Efreem putem reconstitui în mare parte izvoarele vechi, sursa de inspirație a iconografiei liturgice a celei mai mari sărbători creștine, cristalizată de-a lungul a mai bine de un mileniu în cele două cărți de cult ale Praznicului Paștilor în Biserica Ortodoxă: Triodul și Penticostarul”⁶⁹.

O altă prezentare este aceea a lucrării teologului rus Alexander Schememann, *Introducere în teologia liturgică*, trad. rom. Ierom. Vasile Bârză, Editura Sofia, București, 2002⁷⁰. La finalul prezentării acestei lucrări, părintele Dumitru Moca apreciază că „deși problematica tratată nu este nouă, chestiunea tipicului, în speță teologia cultului este tratată într-o manieră nouă... Este vorba de o seamă de elemente definitorii ale sintezei bizantine a cultului, luate prea puțin în seamă până acum în lucrările ce au drept obiect istoria și teologia cultului creștin”⁷¹.

Tipiconul, apărut la Editura Bucovina istorică, Suceava, 2002, 672 p.⁷², apare și el prezentat în paginile revistei noastre. Părintele Dumitru Moca, autorul recenziei, precizează că „prezenta lucrare reprezintă varianta aghiopolită a Tipiconului, tipicul ierusalimitean spre deosebire de cel athonit. Cartea este interesantă, incitantă și folositoare. Ea pune la îndemâna celor interesați unul din izvoarele vechi, originale ale cultului ortodox; ea oferă apoi clericilor, monahi și preoți de mir, indicațiile tipiconale necesare săvârșirii corecte a sfintelor slujbe și rânduieli bisericești; și este pe de altă parte un nepretuit izvor de moralitate și spiritualitate ortodoxă”⁷³.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 164.

⁷⁰ În rev. „Teologia” nr. 1/2003, p. 176-177.

⁷¹ *Ibid.*, p. 177.

⁷² În rev. „Teologia”, nr. 1-2/2004, p. 227-229.

⁷³ *Ibid.*, p. 228.

Celelalte recenzii cu continut liturgic, 6 la număr, sunt realizate de lect. univ. drd. Lucian Farcasiu. Astfel, prima dintre ele este prezentarea lucrării Maicii Eliane Poirot, *Sfântul Proroc Ilie în cultul bizantin*, traducere de părintele Adrian Lung și carmelitele din Stânceni, Editura Deisis, Sibiu, 2002⁷⁴. Autorul prezentării subliniază încă de la început faptul că „lucrarea maicii Eliane Poirot ... se înscrie în peisajul publicisticii teologice de la noi ca o carte „unică prin modul de abordare liturgică a personalității marelui profet, cu o certă valoare științifică, completând lucrările de specialitate în domeniu”. Lucrarea „... se prezintă ca un studiu amplu privind modul deosebit în care este prăznuit sfântul proroc... în tradiția liturgică bizantină...” (P.S. Laurentiu Streza, în cuvântul introductiv al lucrării, p. 8-10)⁷⁵. La sfârșitul prezentării este apreciat faptul că „cartea maicii Eliane Poirot este un model de abordare a teologiei, din perspectiva întrupării și experienței ei eclesiale, prin intermediul rânduiei liturgice, a slujbei bisericești”⁷⁶.

O altă prezentare este aceea a lucrării Părintelui Dr. Dumitru Moca, *Sărbătoarea Învierii Domnului sau a Sfintelor Pasti. Studiu istoric liturgic*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2003⁷⁷. Lucrarea aceasta, precizează autorul recenziei, „abordează tema fundamentală a credinței creștine, anume Învierea Mântuitorului Hristos. Cartea este de fapt, rodul unei cercetări îndelungi, constituind teza de doctorat a părintelui lector univ. dr. Dumitru Moca, de la catedra de Teologie Liturgică, Pastorală și Artă creștină a Facultății de Teologie din Arad, și aprofundează din perspectivă istorico-liturgică Taina Pastilor, așa cum se reflectă ea în trăirea ortodoxă...”⁷⁸. Lucrarea prezentată, se impune așa cum apreciază autorul recenziei la sfârșitul acesteia, „ca ... o cercetare deosebit de importantă în domeniul Teologiei Liturgice, în ceea ce privește sărbătoarea Învierii Domnului”⁷⁹.

Recenzia realizată la cartea Părintelui Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, apărută la Editura

⁷⁴ În rev. „Teologia”, nr. 2/2003, p. 176-180.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 176.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 180.

⁷⁷ În rev. „Teologia” nr. 4/2004, p. 219-225.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 219.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 225.

Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004⁸⁰, este o altă prezentare interesantă a unei lucrări ce vine să îmbogățească peisajul publicisticii teologice de la noi. La sfârșitul prezentării lucrării, autorul recenziei apreciază: „Ne impresionează paleta atât de largă a problematicilor pe care părintele profesor o pune în discuție precum și modul temeinic în care oferă răspunsuri autorizate acestor probleme, cunoscută fiind publicului larg competența profesională și calitatea umană deosebită a sfintiei sale. De asemenea, actualitatea problemelor și provocărilor ce vin la adresa Bisericii din partea lumii contemporane, pe care autorul le pune în discuție, oferind răspunsuri pertinente și echilibrate impun lucrarea de față ca pe o cercetare deosebit de actuală și de valoroasă în peisajul publicisticii teologice de la noi, de care slujitorii Bisericii și credincioșii vor trebui să țină seamă luând-o în considerare cu cea mai mare seriozitate”⁸¹.

Deosebit de interesantă este și prezentarea unei alte lucrări, aceea a Protoprezbiterului Ștefanos Anagnostopulos, *Explicarea Dumnezeiestii Liturghii – cu ajutorul unor evenimente reale și a unor experiențe din vietile sfinților*, trad. Preot Victor Manolache, apărută la Editura Bizantină, București, 2005⁸². Înaintea prezentării propriu-zise a lucrării, autorul recenziei face următoarele aprecieri: „Cateheza liturgică este una dintre marile cerințe și necesități din Biserica noastră, întrucât tot mai mult se resimte o înstrăinare a vieții noastre de înțelegerea autentică a cultului, ca să nu spunem că suntem în situația unei neînțelegeri aproape depline a înțelesului profund duhovnicesc a rânduielilor liturgice ale Bisericii. Tocmai de aceea se impune o aplecare mai mare a teologilor și a preoților asupra explicării acestei rânduieli a Bisericii noastre, fie la nivelul catehezelor rostite de pe amvon sau a lectiilor de religie predate la școală, fie în scris, prin lucrări care să vizeze publicul larg, marea masă a credincioșilor, care cel mai adesea se manifestă într-o totală necunoaștere a rânduielilor bisericești, ceea ce adesea face loc obscurantismului,

⁸⁰ În rev. „Teologia” nr. 3/2005, p. 254-258.

⁸¹ *Ibid.*, p. 258.

⁸² În rev. „Teologia” nr. 1/2006.

misticismului bolnav, într-un cuvânt, unei false evlavii”⁸³. Apoi, cu referire la lucrarea în sine, se apreciază că ea „... ne impresionează nu doar prin volumul ei, ci în primul rând prin tratarea deosebit de riguroasă, de adâncă și de duhovnicească a rânduiei centrale a întregului nostru cult liturgic, Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie”⁸⁴. La sfârșitul prezentării, se apreciază că această carte „se adresează deopotrivă profesorilor de teologie, studenților teologi, preoților, dar și credincioșilor noștri care doresc să se adape în chip autentic din Hristos – Izvorul Vieții.

O altă recenzie prezentă în paginile revistei „Teologia” este și lucrarea lui Andre Scrima, *Biserica liturgică*, traducere din limba franceză, cuvânt înainte și note de Anca Manolescu, prefată de Mihail Neamtu apărută la Editura Humanitas, București, 2005⁸⁵. Autorul recenziei arată la începutul acesteia faptul că această lucrare „reuneste de fapt, fără a avea pretenția unei tratări unitare, cursurile părintelui Andre Scrima, ținute la Institutul superior de liturghie a Universității maronite „Saint Esprit” din Kaslik (Liban), între anii 1970-1974... fiind o reflecție despre relația existentă între doctrina, Liturghia și spiritualitatea ortodoxă. Titlul lucrării, *Biserica liturgică*, deși într-o formulare care include pleonasmul, nu este ales deloc întâmplător, căci el vine de fapt să demonstreze și să sublinieze faptul că „Biserica în rostul ei propriu este liturgică” (p. 17)⁸⁶.

Ultima recenzie a unei lucrări cu conținut exclusiv liturgic este aceea a volumului *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse. Mărturiile Tradiției*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006⁸⁷. Încă de la începutul prezentării acestei lucrări, autorul recenziei arată că: „O socotim o lucrare de excepție, în sensul în care, pe de o parte, adună mărturii inedite ale Sfintilor Părinți privitoare la Taina Bisericii prin excelență, și anume la Sfânta Taină a Euharistiei și la împărtășirea ei credincioșilor Bisericii, iar pe de altă parte, își propune să traseze un răspuns (ce se poate întrezări în paginile acestei lucrări), la atât de controversata problemă: deasă rară împărtășire”⁸⁸.

⁸³ *Ibid.*, p. 246.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 246.

⁸⁵ În rev. „Teologia”, nr. 2/20006, p. 275-281.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 275.

⁸⁷ În rev. „Teologia” nr. 1/2007, p. 283-288.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 283.

De altfel, apreciază în continuare autorul recenziei, „problema deasă – rară împărtășire apare foarte provocator, mai ales în contextul vieții bisericești actuale, cerând un obligatoriu răspuns, în sensul reafirmării duhului, învățaturii și practicii Bisericii primare în ceea ce privește împărtășirea euharistică”⁸⁹.

În afara acestor prezentări a lucrărilor cu conținut liturgic, avem o altă categorie de recenzii, care deși nu au un conținut exclusiv liturgic, în conținutul lor se referă și la probleme liturgice. Așa avem de pildă prezentarea lucrării lui Alexandre Schmemmann, *Biserică, lume, misiune*, trad. Maria Vinteler, apărută la Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006⁹⁰, recenzie realizată de Cristinel Ioja. Autorul recenziei, referindu-se la conținutul lucrării, surprinde următoarele aspecte: „În conținutul prezentei lucrări, autorul sesizează fără menajamente criza teologiei ortodoxe, care are drept rădăcini divorțul dintre teologie și viața Bisericii. „Divortată” de acea experiență, teologia actuală este într-o permanentă criză de identitate, mereu în căutare de temeuri, presupozitii și metode a propriei identități și de aceea e fără efect în Biserică și în lume (p. 35). Alexander Schmemmann subliniază faptul că tragedia teologică și liturgică a erei post-patristice e că slujba, cultul Bisericii, a fost deposedat de funcția sa liturgică, redus fiind la simple categorii cultice (p. 196). În acest sens, problema liturgică a timpurilor noastre constă în a reda Liturghiei sensul ei teologic, iar teologiei dimensiunea ei liturgică (p. 207)... De asemenea, autorul vede în criza teologiei și a Liturghiei, (p.189) sursa reală a crizei generale cu care se confruntă azi Biserica întrucât *lex credendi* s-a înstrăinat de *lex orandi*. Iesirea din impas ar implica o sarcină dublă: „o critică liturgică a teologiei și o critică teologică a Liturghiei (p. 199)”⁹¹.

O altă prezentare făcută de Cristinel Ioja este aceea a lucrării teologului Alexandre Schememann, *Pentru viața lumii*, trad. Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, apărută la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române⁹². Deși lucrarea acesta a lui Schmemmann nu este una

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ În rev. „Teologia”, nr. 3/2006, p. 292-295.

⁹¹ *Ibid.*, p. 294.

⁹² În rev. „Teologia”, nr. 1/2002, p. 174-176.

cu continut liturgic în exclusivitate, autorul, căutând să răspundă la întrebări precum: Ce viață proclamăm atunci când în calitatea noastră de creștini, mărturisim că Hristos a murit pentru viața lumii?, „înfățișează în pagini de o reală frumusețe și profunzime, concepția creștină despre lume, adică abordarea lumii și a vieții omului în lume, care decurge din experiența liturgică a Bisericii Ortodoxe”. De asemenea, autorul „arată că adevărata viață creștină este altoită pe Trupul Bisericii-Hristos și primită în Tainele Bisericii”⁹³. Cristinel Ioja arată că „deși autorul nu a urmărit să scoată la lumină un tratat sistematic de teologie a tradiției liturgice ortodoxe, fiecare eseu cuprinde o mare bogăție și varietate în abordare, însemnându-se ca un avertisment asupra pericolelor ce pândesc creștinismul într-o societate secularizată. Acest avertisment lansat cu sinceritate, dar și de pe poziții reale și ortodoxe declamă renunțarea omului modern la o viziune euharistică asupra lumii și a vieții, formalismul instaurat sub influența scolastică în tainele Bisericii, esecul structurării timpului lipsit de dimensiunea liturgică, destelenit din duhul sărbătorii și golit de perspectiva eternității”⁹⁴.

V. Concluzii

În paginile Revistei Teologia, pe parcursul celor 10 ani de la apariția sa, se regăsesc o multitudine de materiale cu continut liturgic. Studiile, articolele, traducerile și recenziile alcătuite în acest sens se remarcă printr-o mare rigurozitate științifică, atât ca mod de redactare, cât și ca viziune asupra problematicilor abordate. Dintre tematicile de teologie liturgică abordate reținem câteva direcții majore:

1. De o abordare destul de largă se bucură problema cultului divin în general, a formei și structurii sale, precum și a problematicilor ce vizează intercomuniunea.

2. O altă direcție o reprezintă cea privitoare la Praznicele Împărătești, la originea și evoluția lor istorică, precum și conținuturile teologice profunde pe care le dezvoltă iconografia prăznuirii lor.

⁹³ *Ibid.*, p. 175.

⁹⁴ *Ibid.*

3.Traducerile ce vizează probleme liturgice îmbogățesc si ele continutul revistei, contribuind la lămurirea si la înțelegerea duhovnicească a continuturilor cultului creștin.

4.Recenziile cu continut liturgic asează în fata cititorilor revistei ultimele aparitii editoriale ale celor mai importante lucrări de acest gen.

5.Studiind continutul acestor materiale liturgice înțelegem faptul că ele reprezintă contributii importante la dezvoltarea acestei discipline teologice.

Teodor Baba

Studiul biblic vechitestamentar în paginile revistei „Teologia” (la împlinirea unui deceniu)

Abstract

The present paper presents the themes and a summary of the contribution of the Old Testament department in the issues of „Teologia” during the past ten years. For a better understanding of the aim followed, we set the theological and biblical framework, which was later explained in details, dealing with the concept of the God in the Old Testament, the creation of the world and of the universe, aspects of biblical anthropology, messianism in the Old Testament, the universality of redemption reflected in the messianic prophecies.

Asa cum arătam în *Anuarul I* (1994-1995) într-un articol concis, „*Studiile biblice la scoala teologică arădeană – ieri și azi*”, la Arad, mai mult decât în alte eparhii, era necesar „*un învățământ teologic ortodox, ca să strălucească și în eparhia aceasta soarele dreptății și ca să se cunoască calea adevărului*”¹. Având preoti profesori

¹ Din circulara din 20 octombrie 1822 pentru aducerea la cunostință a Rezoluției Împărătești în privința deschiderii, la 1 noiembrie 1822, a „colii Clericale din Arad.

luminati, care au devenit, aproape toti, episcopi si mitropoliti, între care amintim pe Miron Moise Romanul, Iosif Ioan Goldis, Ioan Metianu, Ioan Ignatie Papp, Roman Ciorogariu, Vasile Vicentiu Mangra si altii, Teologia arădeană a studiat materiile teologice, în frunte cu Sfânta Scriptură, în litera si spiritul ei, pe ramuri specializate, atât ale Vechiului, cât si ale Noului Testament².

În privinta importantei studierii si interpretării corecte a Sfintei Scripturi, ilustrul predecesor si vrednicul de pomenire, titularul catedrei de Studii biblice de la Academia Teologică din Arad, Arhimandritul Dr. Iustin Suciu scria în 1932, în „Cuvânt înainte” la *Ermineutica biblică* aceste cuvinte: „Ca această lucrare să fie o contributie la ridicarea stavilelor ce se impun în calea dreptei înțelegeri a Sfintei Scripturi, îndeosebi aici la Arad, unde suntem atât de influentati de tot felul de curente în această privință si cât trebuie să studiem si să ne rugăm pentru adevărata ei înțelegere?!...”³.

Temeluită pe zestrea spirituală a înaintasilor, Catedra de Studii biblice a Facultății de Teologie din Arad, în concordantă cu studiile de specialitate de la celelalte facultăți similare din țară si din afară, caută să dezvolte toate ramurile teologiei biblice, pentru o cunoastere aprofundată a Sfintei Scripturi⁴. Astfel, atât la Studiul Vechiului, cât si al Noului Testament au fost alcătuite lucrări teologice biblice, articole si studii de specialitate, publicate cu deosebire în ultimii zece ani, în revista noastră academică „Teologia”. Rememorând un deceniu de activitate, în ceea ce mă privește, referitor doar la Studiul Vechiului Testament, amintesc numai numeric cele cinci cărți de specialitate publicate în Editura Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, mai bine de cincisprezece studii în alte reviste de specialitate teologică-biblică, publicate în revista „Teologia”. Dintre acestea din urmă la care ne referim în mod deosebit, amintesc doar pe cele la care am zăbovit mai mult, după cum urmează:

² Dr. Teodor Botis, *Istoria „coalei normale (Preparandiei) si a Institutului Teologic Ortodox Român din Arad*, Arad, 1922, p. 525.

³ Arhim. Dr. Iustin Suciu, *Ermineutica biblică, sau stiinta interpretării Sfintei Scripturi*, Arad, 1932, p. 3-4.

⁴ Pr. Dr. Teodor Baba, *Studiile biblice la „coala Teologică arădeană – ieri si azi*, Arad, Anuar I, 1994-1995, p. 28-30.

- „*Preotul în istoria biblică, în familie și în societate*” în „Teologia”, nr. 2/1997;
- „*Câteva referințe la studiile biblice în paginile revistei „Biserica și „coaala”*”, în „Teologia”, nr. 3-4/1997;
- „*Referatul biblic asupra Creatiei și implicațiile lui în actualitate*”, în Teologia, nr. 2/1998;
- „*Exegeza Sfintei Scripturi, preocupare majoră a Sfinților Trei Ierarhi*”, în „Teologia”, nr. 12/1999;
- „*Aspecte ale Teologiei biblice la finalul celui de-al doilea mileniu creștin*”, în „Teologia”, nr. 1/2000;
- „*Venirea lui Mesia, reflectată în profetiile mesianice*”, în „Teologia”, nr. 3/2000;
- „*Frumusețea de idei religioasă-morale și sociale, cuprinsă în cărțile didactice ale Vechiului Testament*”, în „Teologia”, nr. 2/2003;
- „*Universalitatea mântuirii, reliefată cu precădere în profetiile mesianice ale Vechiului Testament*”, în „Teologia”, nr. 3/2006;
- „*Pronia și iubirea divină, revărsate asupra omenirii, reliefate în Sfânta Scriptură*”, în „Teologia”, nr. 4/2006;
- „*Sfânta Scriptură – mostenirea popoarelor creștine europene și a lumii întregi*”, în „Teologia”, nr. 1/2007 și altele.

Tot în paginile revistei noastre „Teologia” au fost cuprinse lucrările simpozioanelor științifice teologice, istorice și culturale, anuale, desfășurate, îndeosebi, în luna mai, cu participare națională și internațională. Am abordat, astfel, teme de teologie biblică vechitestamentară, în principal, care au reverberat în Biserică, în societate, cu finalitate în actualitate și de cercetare teologico-științifică, pentru învățământul teologic ortodox universitar.

Tematica dezbătută a fost orientată pe următoarele coordonate: Cuvântul lui Dumnezeu, descoperit în Sfânta Scriptură, actul creației universului și omului, Profetia și Dreptii Vechiului Testament, Preotia iudaică și creștină, Iudaism și creștinism, Venirea lui Mesia, reflectată în profetiile mesianice ale Vechiului Testament, universalitatea mântuirii și altele⁵.

⁵ Pr. Prof. dr. Teodor Baba, *Articole și studii la specialitate biblică vechitestamentară*, publicate în revista „Teologia” (1997-2007).

1. Dumnezeu este Fiinta supremă, Creatorul cerului si al pământului (Facere 1, 1-3), Unul în fiintă (Deuteronom 4, 35), Ziditorul si Stăpânitorul Universului, Care domnește ca Suveran absolut asupra întregii creatiuni⁶. Vechiul Testament ne relatează mai multe teofanii, sau descoperiri ale lui Dumnezeu, dar, toate acestea, subliniază transcendentă universală a lui Dumnezeu, Care are existența în Sine, fără alt principiu sau alt scop⁷. Numele, prin excelență, al lui Dumnezeu este: „*Eu sunt Cel ce sunt*” (Iesire 3, 11) adică principiul întregii existente. Atributul „*Kados*” (Sfânt) cu referire la Dumnezeu denotă transcendentă metafizică, în timp ce „*Kavod*” (Slavă) se referă la experiența prezentei lui Dumnezeu în lume. Astfel, imnul biblic „*Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot...*” (Isaia 6, 3) exprimă natura transcendentă absolută a lui Dumnezeu si, totodată, a imanentei Sale vesnice⁸.

În Sfânta Scriptură, Dumnezeu este revelat într-un mod personificat, portretul Său fiind zgrăvit cu atributele ființei. El apare ca o voință morală, Care se angajează într-un dialog cu oamenii, Care poruncește, judecă, pedepsește si răsplătește fiecăruia cu dreptate. Dumnezeu este Domnul istoriei universale, El se manifestă în destinul neamurilor si, îndeosebi, în istoria lui Israel⁹.

2. Creatia lumi si a universului

Vechiul Testament nu are un termen unitar pentru notiunea de lume, sau univers, ci pentru a exprima ideea de univers, cărțile vechiului Testament au expresiile: „*Cerurile si pământul*” sau „*ceruri, pământul si adâncuri*” (Facere 1, 1; Iesire 20, 4; Psalmul 135, 6; Iov 11, 8 s.u.). Verbul „*baza*” (a crea) este folosit exclusiv pentru a exprima Creatia divină, nereferindu-se niciodată la o anumită materie a lucrurilor pământesti. Actul creației a avut loc numai prin „*Cuvântul lui Dumnezeu*,”

⁶ Pr. Prof. Dr. Athanasie Negoită, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Bucuresti, 2004, p. 8-10.

⁷ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dictionar de Teologie Ortodoxă*, Bucuresti, 1994, p. 138-140.

⁸ Viviane Prager et. comp., „*The Encyclopedia of Judaism*”, Editura du Cerf, 1993, p. 196-197.

⁹ *Ibid.*, p. 198-200.

prin porunca Sa si prin Suflarea gurii Sale” (Facere 1, 2; Isaia 48, 13; Psalmii 33, 6; 104, 7; 148, 5). „*Cerurile au fost făcute prin Cuvântul Domnului si toată ostirea Lor prin suflarea gurii Sale; Eu am făcut pământul si am făcut pe om cu mâinile Mele...*” (Psalmul 33, 6; Isaia 45, 12).

Din relatarea biblică a cărții Geneza, Dumnezeu a creat lumea din nimic, cu puterea Cuvântului Său, în sase zile, iar pe om, din pământ, în chip deosebit („cu mâna Sa”), dăruindu-i suflet viu¹⁰. O bună parte din cărțile Vechiului Testament relatează indirect actul creației divine a universului, vietuitoarelor si omului, cu deosebire, cărțile profetice si didactico-poetice. Profetii îl zugrăvesc pe Dumnezeu ca pe Creatorul Cel atotputernic, făcătorul Cerului si al pământului¹¹. Profetul Isaia se exprimă astfel: „*Doamne al puterilor, Dumnezeul lui Israel, Care sezi pe heruvimi. Tu esti singurul Dumnezeu al tuturor... Tu ai făcut Cerul si pământul*”; „*Mâna Mea a întemeiat pământul si Mâna Mea a întins cerurile...*” (Isaia 37, 16; 48, 13), iar Ieremia relevă actul creației la fel: „*Eu am făcut pământul, pe oamenii si animalele care sunt pe pământ, cu puterea Mea cea mare si cu bratul Meu cel întins*” (Ieremia 27, 5).

Minunata istorisire a creației din Geneză 1, 1-2, 4 a găsit un ecou puternic în cărțile poetice si cu deosebire în psalmi. Amintim doar crâmpeie din trei psalmi (Psalmii 33, 74, 104) care sunt edificatoare în acest sens: „*Cerurile au fost făcute prin Cuvântul Domnului si toate puterile ceresti prin suflarea gurii Lui; a Ta este ziua si a Ta este noaptea. Tu ai asezat lumina si soarele. Tu ai statornicit toate hotarele pământului; Tu ai asezat pământul pe temeliile lui...*” (Psalmul 104, 19-20).

Referatul biblic asupra Creației lumii din nimic arată că ce există în afară de Dumnezeu, adică „*Cerul si pământul, cu vietuitoarele si omul*”, are un început, iar pentru stabilirea acestui început apare notiunea timpului. Termenul biblic „*beresit, en arche*” (Facere 1, 1) indică bine deosebirea dintre eternitate si temporalitate, fiindcă el exprimă coincidenta originii timpului cu actul creației, sau nasterea tuturor lucrurilor, care, mai înainte

¹⁰ Pr. drd. Teodor Baba, *Referatul biblic asupra creației si implicatiile lui în actualitate*, în „Teologia”, nr. 1-2/1998, p. 100-101.

¹¹ *Ibid.*, p. 102-103.

nu erau¹². Asadar, si creatia omului s-a făcut în timp, în mod deosebit, după „chipul si asemănarea lui Dumnezeu”, el fiind coroana creatiei divine, fiind asezat ca rege al întregii naturi, zidită pentru el si pentru preamărirea lui Dumnezeu¹³.

3. Câteva aspecte de antropologie vechitestamentară

Actul creatiei omului este prezentat biblic în primele două capitole din Geneză (1, 26-27; 2, 7), urmând asezarea lui în Rai, ca si luarea femeii sale Eva din coasta lui Adam (Geneză 2, 15-23).

Din acest referat biblic observăm că Dumnezeu l-a alcătuit pe om din două elemente: din tărâna pământului si din sufletul Său viu, fiind astfel compus din trup efemer si suflet nemuritor¹⁴. Precum în Creatie, natura este subordonată spiritului, tot asa trupul este însufletit de suflet, el stând în slujba acestuia, pentru care scop a fost creat de Dumnezeu¹⁵.

Trupul si sufletul omenesc, care apartin unul altuia, confirmă unitatea naturii umane, elucidând astfel reciprocitatea dintre trup si suflet, simtirile si afectele fizice influentând sufletul si invers¹⁶.

Din partea a doua a capitolului 2 al Genezei vedem că după crearea sa, Adam convietuieste cu femeia sa Eva în grădina Raiului, în fericire si pronie divină, cu conditia ca să păzească porunca de a nu mânca din „pomul Cunostintei binelui si răului” (Geneză 3, 3). La îndemnul diavolului în chip de sarpe, primii oameni au încălcat porunca divină, căzând în păcatul neascultării, care a preschimbat conditia umană, din nemuritor în muritor si din fericirea edenică în chinurile vietii terestre (Geneză 3-4).

Prin căderea omului în păcat „chipul lui Dumnezeu” s-a alterat, mintea s-a întunecat, viata a slăbit si simtirile s-au pervertit, iar „asemănarea” a suferit si ea o schimbare, în sensul că a apărut dizarmonia dintre trup si suflet, ca si depărtarea omului de Dumnezeu¹⁷.

¹² *Idem, Introducere în Studiul Vechiului Testament*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2005, p. 8-10.

¹³ *Ibid.*, p. 13-15.

¹⁴ *Idem, Antropologia Vechiului Testament*, în vol. „*Studii antropologice crestine*”, Arad, 2002, p. 18-20.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22-23.

¹⁶ F. Senormant, *Les origines de l'histoire I*, Paris, 1958, p. 118-120.

¹⁷ G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I, München, 1957, p. 117/118.

Urmările păcatului strămosesc constau astfel, din încălcarea poruncilor lui Dumnezeu (Deuteronom 18, 19; Isaia 1, 8), a fricii de Dumnezeu, uitarea de Dumnezeu, sau lipsa de iubire față de El¹⁸. Urmasii primilor oameni însă, n-au încălcat acea poruncă a lui Dumnezeu, neascultându-si natura lor ființială, în mod constient și liber, fiindcă ei nu existau atunci și nepăcățuind personal, ca Adam, însă au mostenit păcatul strămosesc prin descendentă lor naturală din protopărintii neamului omenesc¹⁹.

Asa, precum, primul om păcățuind, a avut consecințe grave în starea sa trupească și sufletească, tot cel ce se naste în lumea aceasta, prin succesiune naturală, are consecințe, dacă păcățuiește încontinuu²⁰.

Ca primă urmare a păcatului neascultării, apare starea de necazuri, suferințe și chiar moartea. Izgonirea din rai, munca grea a pământului, nasterea copiilor în dureri, bolile, pedeapsa lui Cain, potopul lui Noe, confirmă aceasta și tin mereu trează ideea că păcatul atrage după sine pedeapsa²¹. De fapt, întreaga istorie a poporului Israel ne arată că atunci când evreii mergeau pe calea lui Dumnezeu și săvârșeau binele, primeau răsplătire cu bine, iar atunci când se abăteau de la această cale, păcățuind, erau lăsați în mâna popoarelor vecine păgâne, care îi asupreau²².

O problemă spinoasă pentru israelit, care a frământat mult sufletele celor credincioși, a fost *problema suferinței dreptului*, reliefată în cartea Iov. Din experiența vieții, poate fi văzută soarta unui nelegiuit, care nu voia să știe de Dumnezeu și Legea Sa și totuși ducea o viață de tihnă și multumire, până la o vârstă înaintată, pe când mulți credincioși trăiau în mizerie și necazuri, murind asupriți de cei nelegiuiți, fără să-și primească răsplata aici pe pământ, pentru virtuțile lor. Asemenea exemple despre fericirea nelegiuitilor și nefericirea celor buni, aici pe pământ, a fost, de cele mai multe ori, o piatră de încercare pentru dreptcredinciosul Vechiului Testament, dar, care, l-a întărit, pentru dobândirea fericirii sufletului în vesnicia lui Dumnezeu²³.

¹⁸ *Ibid.*, p. 119-120.

¹⁹ † Nicolae Mladin, *Problema omului*, în MMS, nr. 1-2/1961, p. 28-30.

²⁰ *Ibid.*, p. 39-41.

²¹ *Ibid.*, p. 43-45.

²² G. Ricciotti, *Histoire d'Israel*, Paris, 1984, p. 132.

²³ A. Lod, *La croyance à la vie future et la culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris, 1906, p. 136-139.

4. Mesianismul vechitestamentar

Sentinta pedepsei, rostită de Dumnezeu asupra primilor oameni, pentru săvârșirea păcatului strămosesc a fost urmată de prima veste bună – *protoevanghelia*, prin cuvintele adresate sarpelui: „*Vrăjmășie voi pune între tine și între femeie, între sământa ta și sământa ei. Acela va zdrobi capul tău, iar tu îi vei înțepa călcâiul*” (Geneză 3, 15). Speranta venirii lui Mesia, făgăduit în aceste cuvinte, a fost steaua care a condus omenirea spre limanul mântuirii, timp de mii de ani, cât ea a rătăcit prin întunericul necunoscutei și bezna păcatului²⁴.

Nostalgia paradisului pierdut a urmărit poporul ales al lui Dumnezeu, chiar și după primirea Legii pe Muntele Sinai, când conștiinta vinovăției păcatului strămosesc a devenit și mai clară, iar natura umană, tot mai tentată de păcat.

Speranta venirii unui Mântuitor a fost întretinută de Dumnezeu prin profetiile mesianice presărate prin toate cărțile Vechiului Testament²⁵.

În lucrarea mea, „*Venirea lui Mesia, reflectată în profetiile mesianice*”, publicată în revista „Teologia”, în anul 2000, am dezbătut această tematică, orientând-o pe cele trei coordonate ale cărților istorice, didactico-poetice și profetice²⁶.

În cărțile istorice, cele mai multe profetii mesianice sunt cuprinse în Pentateuhul lui Moise, urmate de cele din cărțile Regilor. În Pentateuh, amintim, mai întâi, pe cele din cartea *Genezei* 9, 25-27; 12, 2-3; 18, 18; 22, 19; 49, 10, adresate de Dumnezeu patriarhilor Avraam, Isaac și Iacov, prin semintia cărora se vor binecuvânta toate neamurile²⁷.

Urmează apoi cea din *Numeri* 24, 15-19 a vizionarului Balaam, în legătură cu Mesia, iesind din semintia lui Iacov: „*Îl văd, dar nu acum; Îl privesc, dar nu de aproape. O stea va răsări din Iacov, un toiag de cârmuire se ridică din Israel...*” și cea din *Deuteronom* 18, 15-18: „*Le*

²⁴ Pr. Prof. Dr. Emilian Cornilescu, *Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profetiilor vechitestamentare*, S.T., nr. 9-10/1985, p. 608-610.

²⁵ *Ibid.*, p. 612-613.

²⁶ Pr. Lect. Univ. Drd. Teodor Baba, *art. cit.*, „Teologia”, Anul IV, nr. 3/2000, p. 50-52.

²⁷ Nicolae Neaga, *Contribuții la lămurirea textelor mesianice din cartea Facerii*, Sibiu, 1930, p. 8-10.

voi ridica din mijlocul fratilor lor nu prooroc ca tine. Eu voi pune cuvintele Mele în gura Lui si El le va spune tot ce-I voi porunci Eu...”.

În afara Pentateuhului, prima dintre profetiile mesianice din cărțile istorice este proorocia Anei, mama profetului Samuel: „*Domnul va judeca marginile pământului. El va da Împăratului Său si va înălta tărâia Unsului Său...*” (I Regi 2, 10), urmată de alte două profetii din II Regi 7, 11-16 si III Regi 9, 5, referitoare la semintia lui David, din care se va naste Mesia²⁸.

În cărțile didactico-poetice, cele mai numeroase profetii mesianice sunt cuprinse în Psaltire, începând cu Psalmul 2, 2 si continuând cu Psalmii 16, 8-10; 35, 13-15; 69, 21; 89, 38-45; 117, 22, cu referire, în mod deosebit, la *Smerenia, Patimile si Jertfa izbăvitoare a lui Mesia*²⁹.

Cărțile profetice, atât ale celor patru profeti mari, cât si o bună parte din cele ale profetilor mici sunt presărate, în mare parte, cu profetii mesianice.

Mesia Cel asteptat si binevestit de profeti în cărțile lor este bine conturat ca si personalitate exceptională, cu o activitate mesianică divino-umană³⁰. *Profetul Isaia* ne relatează în cartea sa despre regatul păcii (2, 1-5), Vlăstarul Domnului (4, 2-6); Nasterea lui Iisus din Fecioară (7, 14), Galileea neamurilor si Pruncul minunat (9, 1-7), Robul Domnului (40, 49), Patimile Domnului (53), strălucirea împărăției mesianice (60) si altele.

Profetul Ieremia arată că locul de întâlnire al neamurilor este Ierusalimul (3, 14-18), Vlăstarul lui David aduce mântuirea (23), vestire despre Mesia (31); la *profetul Iezechiel* aflăm despre Vlăstarul cel fraged (17, 22-24), Mesia-rege (21, 24-27), Bunul păstor (34), Sceptrul vesnic al lui David (37), Izvorul de apă vie (47, 1-13); iar *profetul Daniel* profeteste despre Regatul cel vesnic (2, 44-45), Fiul Omului, Cel vechi de zile (7, 9-14), chemarea lui Mesia (11, 1) si altele.

Între profetiile mesianice din cărțile profetilor mici ne referim doar la Ioel (3, 1-2) – revărsarea Sfântului Duh; Amos (9, 8-15) –

²⁸ Nicolae Neaga, *Profetii mesianice în Vechiul Testament*, Sibiu, 1929, p. 38-40.

²⁹ Grigorie Marcu, Dr. Ioan Frunză, *Procesul Mântuitorului*, Sibiu, 1935, p. 128-132.

³⁰ Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Mântuirea si sensul ei comunitar în scrierile profetice ale Vechiului Testament*, în S.T., 1-2/1975, p. 35-38.

prevestirea timpurilor viitoare; Avacum (2, 1-3) – mântuirea neamurilor (cap. 3) – biruinta lui Mesia; Zaharia (3, 1-10) – Vlăstarul Domnului; (6, 9-13) – Mesia – preot și rege (9, 9) – intrarea triumfală a Domnului în Ierusalim (12, 10) – Mesia va fi străpuns; Maleahi (1, 10-11) – Jertfa Noului Testament; (3, 1-6) – precursorul lui Mesia și Judecata neamurilor, la venirea Domnului³¹; (4, 5-6) – profetul Ilie, înaintemergător al lui Mesia.

5. Universalitatea mântuirii, reliefată îndeosebi în profetiile mesianice ale Vechiului Testament

Mântuirea a fost pregătită în Vechiul Testament „în multe feluri și în multe chipuri” (Iesire 3, 7-8; Isaia 7, 14) prin dreptii și cei aleși ai lui Dumnezeu, fiind împlinită de către Mesia. Motivatia venirii Fiului lui Dumnezeu în lume constă tocmai în căderea lui Adam și a Evei în păcatul strămoșesc; venind pentru izbăvirea lor și a urmașilor lor din robia păcatului, a diavolului și a morții³².

Distincția dintre poporul ales și celelalte neamuri, în privința primirii mântuirii prin Mesia, poate fi considerată preferențială din punct de vedere divin, dar, în același timp, obisnuită din punct de vedere uman, precum se adresează Dumnezeu lui Avraam: „întru sâmbânta ta se vor binecuvânta toate neamurile pământului...” (Gen. 22, 18).

Atât în Vechiul, cât și în Noul Testament se găsesc diferite indicii, din care putem deduce că toate popoarele, indiferent de proveniență, sunt beneficiare ale primirii mântuirii prin Mesia³³.

Cărțile profetice ale Vechiului Testament tin trează ideea de mântuire a poporului Israel, ca și a celorlalte popoare, care se vor îndrepta înaintea lui Dumnezeu, iar în Noul Testament, Sfintele Evanghelii dovedesc aceasta prin lucrarea mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu³⁴.

³¹ *Ibid.*, p. 39-40.

³² Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Ideea de mântuire în Vechiul Testament*, în „Glasul Bisericii”, an XIX, nr. 9-10/1960, p. 745-747.

³³ *Ibid.*, p. 749-750.

³⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Profetii și rolul lor în istoria mântuirii*, în M.A., nr. 3-4/1983, p. 140.

Amintim aici doar câteva profetii vechitestamentare, în acest sens, începând cu marele profet Isaia, care propagă ideea, că în timpurile mesianice, toate națiunile pământului se vor îndrepta către muntele Sion, în cetatea Sfântă a Ierusalimului, în acordul Noului Legământ: „*Iar în scurgerea vremurilor, se va întâmpla că muntele Casei Domnului va fi întemeiat ca cel mai înalt munte și se va înălța deasupra dealurilor și toate neamurile vor curge spre el...*” (Isaia 2, 2-4).

Referindu-se acum direct la Mesia, profetul Isaia arată că El va da lumină și mântuire tuturor popoarelor, zicând: „*Eu Domnul te-am chemat ca să dai mântuire și Te voi lua de mână, ca să fii lumină neamurilor...*” (Isaia 42, 5)

După reîntoarcerea iudeilor din robia babiloniană (538 î. d. Hr.), profetii Agheu și Zaharia văd măretia Templului nou, reconstruit (în care va intra Mesia) și prin el, convertirea popoarelor la Domnul.

În viziunea profetului Zaharia, vor veni națiunile pământului să se închine în noul Templu din Ierusalim³⁵, afirmând că „*multe popoare și multe neamuri vor veni, astfel, să caute pe Domnul ostirilor, la Ierusalim și să se roage Domnului...*” (Zaharia 8, 20-23).

Ideea de mântuire a tuturor neamurilor pământului este reflectată și în cartea Rut, ca și în cartea profetului Iona, arătând că Cuvântul lui Dumnezeu trebuie binevestit și păgânilor, pentru că „*mila lui Dumnezeu se revarsă asupra tuturor oamenilor și a vietuitoarelor...*” (Iona 4, 11).

Selectând doar crâmpoșele din Psaltire, observăm că Dumnezeu I-a promis Fiului Său – Mesia, că-I va da ca mostenire toate popoarele pământului, zicând: „*Cere de la Mine și-ti voi da neamurile mostenire și stăpânirea Ta până la marginile pământului*” (Psalmul 2, 8).

Chemarea și alegerea lui Israel, în mod deosebit, dintre toate neamurile, nu trebuie privite în mod subiectiv, pentru că paternitatea divină este aceeași pentru toate neamurile, Dumnezeu voind binele și mântuirea tuturor³⁶. Astfel, Împărăția lui Dumnezeu stăpânește peste toate neamurile pământului, care vor fi îndatorate să răspundă cu mulțumire: „*Neam și*

³⁵ D. I. Petersen, *Haggai, Zecharia*, London, 1985, p. 150-152.

³⁶ Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Mântuirea în Hristos (prin întreita slujire, ca profet, arhiereu și împărat)*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 10-12/1981, p. 773-775.

neam vor lăuda lucrurile Tale si puterea Ta o vor vesti... Pomenirea multimei bunătății Tale vor grăi si minunile Tale vor istorisi. Mărirea Împărăției Tale vor spune si puterea Ta vor grăi..." (Psalmul 140).

În psalmi este evidentiat, cu precădere, aspectul de jertfă al lucrării mesianice, precizând unele momente ale supremei dăruiri a lui Mesia, pentru mântuirea tuturor oamenilor. În numele lui Mesia, Psalmistul ne spune inspirat (ca în Sfânta Evanghelie) astfel: „*Străpuns-au mâinile Mele. Împrăstiat-au hainele Mele lorusi pentru cămasa Mea au aruncat sorti... "i M-au adăpat cu otet...*" (Ps. 68, 21-25).

Jertfirea supremă pe Crucea Golgotei a Fiului lui Dumnezeu, pentru mântuirea întregului neam omenesc este relatată în Sfintele Evanghelii, în penultimele capitole si istorisită de teologii nostri biblisti în lucrările lor³⁷.

Împărția mesianică a păcii, a dreptății si mântuirii universale va fiinta în eternitate³⁸. Astfel, vor fi desfiintate întăririle cetăților, carele si uneltele de război vor fi rupte si prefăcute în unelte pentru lucrarea pământului si mestesuguri si nu se va mai învăta arta războiului (Isaia 2, 4; Osea 2, 20; Miheia 4, 3).

Schimbarea pe care o va introduce mântuirea mesianică va fi asa de mare si extraordinară, încât noua ordine a lucrurilor se va putea numi pe bună dreptate „*un cer nou si un pământ nou*” (Isaia 51, 16; 65, 17; 66, 22; Apocalipsa 21).

Considerăm, asadar, că aportul Studiului biblic vechitestamentar, bazat pe notiuni de limbă ebraică este substantial pentru abordarea si aprofundarea cunoasterii teologico-biblice a Cuvântului lui Dumnezeu cuprins în Sfânta Scriptură si facilitat, pentru timpurile si conditiile vietii spirituale actuale.

³⁷ *Idem, Procesul Mântuitorului*, Sibiu, 1995, p. 5-59.

³⁸ Pr. Teodor Baba, *Familia în planul existentei divino-umane, în istoria biblică, în Biserică si în societate*, în „Teologia”, nr. 2/2007, p. 62-65.

Adrian Murg

Studii nou testamentare apărute în revista „Teologia” în deceniul 1997-2007

Abstract

The following material is a survey of the New Testament studies published in the journal of the Faculty of Orthodox Theology in Arad, „Teologia”, in its first decade of existence. Although few in number these studies make a real contribution to the advance of Romanian New Testament research. Two main directions of investigation are to be distinguished: Patristic Hermeneutics and Lukan theology.

Profesorul Andrew Louth observa că în secolul al XX-lea teologia ortodoxă, oarecum nedumerită și neîncrezătoare față de rezultatele și metodele studiului critic, și-a găsit refugiul în cercetarea istorică concentrată asupra perioadei următoare secolului al IV-lea, când tradiția dogmatică se cristalizase deja¹. Această orientare destul de pronunțată, dublată de accesul foarte dificil la literatura de specialitate străină și de numărul mic de specialiști a făcut ca în perioada regimului comunist studiile biblice românești să aibă parte de o dezvoltare anevoioasă și restrânsă².

¹ În *Cuvânt înainte* la cartea lui John Behr, *Drumul spre Niceea*, vol. 1, Editura Sofia, București, 2004, p. 9.

² Vezi o evaluare în detalii a stării studiilor biblice ortodoxe românești de la începutul secolului al XX-lea până în prezent la Stelian Tofană, *Studiile biblice românești în Biserica*

În epoca ulterioară Revoluției din decembrie 1989 am fost martorii unei dezvoltări de o amploare fără precedent a învățământului teologic, concretizată în apariția unui număr semnificativ de facultăți și publicații de Teologie. Revista „Teologia” a Facultății de Teologie din Arad este una dintre roadele libertății de documentare și exprimare pe care au dobândit-o teologii români, ajungând prin osteneala și râvna inițiatorilor ei un mijloc important de răspândire a rezultatelor cercetării teologice în toate domeniile: istoric, biblic, sistematic și practic.

Scopul materialului următor este de a prezenta contribuția revistei „Teologia” la dezvoltarea cercetării nou-testamentare în primul său deceniu de existență (1997-2007). Trebuie să remarcăm dintru început că în acest sector handicapul trecutului se recuperează destul de greu, dovadă fiind numărul mic de studii asupra Noului Testament publicate în revistă în acest interval. În aceste condiții, în vederea unei cât mai bune edificări a cititorilor, ne permitem o prezentare a cuprinsului acestor studii, după care vom trage câteva concluzii de ordin general.

I. Studii nou-testamentare publicate în revista „Teologia” între anii 1997-2007

Stelian Tofană, *Autorul Epistolei către Evrei - o enigmă a Noului Testament*³. Lucrarea aceasta, înscrisă în sfera isagogiei speciale, prezintă sistematic și bine documentat cea mai mare dificultate pe care o comportă studiul introductiv al Epistolei către Evrei, și anume cea a autorului ei. Deși în canon epistola îi este atribuită Sfântului Pavel, diferențele de stil, de vocabular și de idei teologice față de restul scrierilor apostolului, au ridicat încă din vechime îndoieli în mintea comentatorilor cu privire la paternitatea paulină a acesteia.

Studiul începe cu un istoric al teoriilor legate de identitatea autorului Epistolei către Evrei, schițând drumul sinuos al acesteia până la includerea ei definitivă în canon și arătând cum explicau autorii patristici diferențele pe care ei le sesizau față de celelalte epistole pauline.

Ortodoxă Română. Specificitatea cercetării nou-testamentare, în Anuarul Uniunii Bibliștilor din România „Cercetări biblice”, anul I (2007), p. 9-93.

³ În „Teologia”, anul I, nr. 1 / 1997, p. 13-28.

În următoarea secțiune, Părintele Profesor Tofană prezintă sistematic ceea ce se poate afla despre autor din datele pe care ni le furnizează epistola. Din întreg cuprinsul documentului rezultă că autorul lui este un bun cunoscător al Vechiului Testament și în același timp un creștin convins. El trebuie să fi fost de neam iudeu, pentru că de la început el se exprimă ca un iudeu când zice „Dumnezeu ne-a vorbit nouă(...) în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul (Evrei 1, 2). Aceeași idee se desprinde și din cunoașterea foarte bună pe care autorul dovedește că o are asupra cultului și instituțiilor religioase iudaice. Sub un raport teologic, se poate constata că Epistola către Evrei are mai multe puncte comune cu gândirea Apostolului Pavel decât cu oricare altă scriere nepaulină a Noului Testament. Este de asemenea evidentiată absenta unor învățături specifice pauline (îndreptarea prin credință, chemarea păgânilor la credință, învierea morților) și prezenta pregnantă a unei idei hristologice pe care nu o mai întâlnim în celelalte epistole, și anume arhieria lui Hristos.

În final, după evaluarea tuturor datelor, autorul se plasează pe o poziție agnostică inedită în teologia biblică românească, afirmând că Sf. Pavel nu poate fi autorul Epistolei către Evrei și că identitatea adevăratului autor rămâne un mister al Noului Testament.

Adrian Corbu, *Bazele biblice ale iconologiei Sfântului Ioan Damaschinul*⁴. Pornind de la constatarea importanței icoanei - ca materializare a Ortodoxiei - și a disputelor declanșate de iconoclastism - ca înalt model de teologhisire ortodoxă -, autorul face o observație importantă legată de faptul că atât iconoclastii, cât și iconodulii recurg la Sfânta Scriptură pentru a-și susține ideile și practica. Aceasta dovedește că în spatele ambelor poziții se află un anumit mod de exegeză și de a privi raportul dintre Vechiul și Noul Testament. Intenția acestui studiu este de a discerne principiile ermeneutice și exegetice ale Sfântului Ioan Damaschinul reflectate în scrierile sale antiiconoclaste, „prin demontarea ascendentă a scheletului biblic și analiza modului său de folosire în raport cu întregul doctrinar ortodox, dar și cu învățăturile gresite pe care le combate”.⁵

⁴ În „Teologia”, anul I, nr. 2 / 1997, p. 93-102.

⁵ *Ibid.*, p. 94.

Rezultatele la care autorul ajunge sunt următoarele:

1) Ambele Testamente, cât și legătura dintre ele au un caracter hristocentric.

2) Acest hristocentrism poate fi sesizat și explicat doar prin dobândirea „duhului lui Hristos”, a harului dumnezeiesc, astfel că exegeza autentic ortodoxă nu se poate face independent de efortul personal de sfintire.

3) Raportul dintre exegeză și dogmă este unul de unitate distinctă. Nu se observă la Sfântul Ioan o separare a expunerii dogmatice de aparul exegetic și de concluziile lui, ci învățătura dogmatică iradiază din textul scripturistic, iar prin exegeză această iradiere este pusă în valoare.

4) Exegeza Sfântului Ioan Damaschinul se înscrie pe următoarele cinci coordonate: hristocentrică, pnevmatologică, soteriologică (făcută în vederea mântuirii), eshatologică și bisericească. Orice exegeză biblică, pentru a fi ortodoxă, trebuie să se înscrie în această tablă de categorii și să se raporteze aprioric la ele ca la niste principii, dar și ca la niste forte lăuntrice ale procesului exegetic, care îl ajută pe exeget să găsească sinergic Adevărul în Scriptură.

Agapie Corbu, *Situația socială în țara Sfântă în epoca Noului Testament*⁶. Studiul începe prin sublinierea importanței cunoașterii climatului social palestinian în acea perioadă, ținând seama mai ales de faptul că în strânsă unire cu viața socială se constituia și viața spirituală a poporului în mijlocul căruia a binevoit Dumnezeu să Se întrupeze. Ceea ce caracterizează în principal societatea iudaică a vremii Noului Testament este existența mai multor grupări numite în literatura de specialitate: „partide”, „ordine”, „grupări”, etc., fiecare desemnând un număr mai mic sau mai mare de persoane care au în comun, pe de o parte, o anumită concepție politică, iar pe de altă parte, o anumită raportare la Legea iudaică și la cult, raportare grefată ea însăși pe o teologie proprie.

Toate așezămintele religioase și sociale ale iudeilor sunt orientate spre Hristos, care este „plinirea Legii” (Matei 5, 17), prin popor Legea îndeplinindu-și rolul de „pedagog spre Hristos” (Galateni 3, 24; Romani

⁶ În „Teologia”, anul II, nr. 1-2 / 1998, p. 57 - 63.

3, 31). Doar din această perspectivă poate fi înțeleasă societatea evreiască a vremii, adică pregătită în istorie de Dumnezeu pentru întruparea Domnului. În epoca Mântuitorului, societatea iudaică ajunsese la „plinirea vremii” (Galateni 4, 4).

După o prezentare generală a situației sociale în țara Sfântă în epoca Noului Testament, autorul enumeră cele mai importante partide religioase, analizându-le. Acestea sunt:

- Fariseii – grupare ce se distingea printr-o foarte atentă observare a regulilor de puritate levitică, fapt care i-a dus pe multi la fătărnicie, la o simplă atasare exterioară față de Lege;

- Saducheii – grupare interesată mai mult de politică decât de religie, și care nu accepta Legea orală și Tradiția, nici învierea sau viața vesnică și nici existența îngerilor;

- Zelotii – proveniți din rândul fariseilor, susțineau că țara Sfântă trebuia neapărat eliberată de umilitorul jug roman, chiar și cu vărsare de sânge;

- Irodienii – grupare atasată familiei irodiene, se afla la polul politic opus față de zeloti

- Samaritenii – descendenți ai colonistilor aduși pentru repopularea regatului de Nord după anul 721 î. Hr.; ei adaugă la elementele iudaice revelate și unele elemente preluate de la popoarele păgâne vecine.

Agapie Corbu, Valente filocalice ale Noului Testament (II)⁷.
telul autorului este de a pune în evidentă anumite caracteristici ale ispitei precum și rolul acesteia în viața creștinului. Întru început se realizează două moduri de înțelegere a ispitei, autorul făcând deosebire între unii oameni, care o văd înfricosătoare, și alții care o socotesc drept o binefacere. Pentru cel dintâi, ispita apare asociată cu eșecul, purtând în ea gustul și vestea morții; ea este sinonimă cu căderea, teama de ispită fiind socotită ca o soră a fricii de moarte. Însă pentru cei care consideră ispita o binefacere, ea este un prilej de luptă, de dovedire a adevăratei înclinării a inimii și de aceea s-a spus că lupta este o cale aleasă de Dumnezeu pentru desăvârșirea noastră duhovnicească și pentru a ne confirma iubirea față de Dumnezeu.

⁷ În „Teologia”, anul IV, nr. 1/2000, p. 64 - 72

Dintre aspectele pe care le mai surprinde autorul, socotim necesar a mentiona:

- Ispita se dezvoltă drept încercare în urma căreia omul capătă experiență;

- Fiind văzută ca o luptă împotriva uneltirii diavolului (Efeseni 6, 11), ispita îl determină pe „atletul lui Hristos” să ia în ajutor „toate armele lui Dumnezeu ” (Efeseni 6, 13);

- Ispita trebuie primită cu bucurie, pentru că luptătorul „lămurit făcându-se va lua cununa vietii pe care a fâgăduit-o Dumnezeu celor ce Îl iubesc pe El” (Iacov 1,12);

- Ispita este și o modalitate pedagogică a lui Dumnezeu prin care creștinii sunt readuși pe drumul cel bun al smereniei;

- Scăparea pe care o aduce Dumnezeu celui în ispită nu înseamnă înțetarea ispitei, ci întărirea celui ispitit pentru a suporta ispita;

- Cauza principală pentru care Dumnezeu îngăduie să fim ispiți este înălțarea cugetului nostru și slava desartă;

- Răbdarea în ispite este un rod al harului și este de neapărată trebuință pentru că numai așa se întipărește în noi unghiul lui Hristos;

- Filozofia (iubirea de durere, de osteneală) este o modalitate ascetică de a dobândi har mai mult de la Dumnezeu și de a fi într-o intimitate personală mai mare cu El.

Agapie Corbu, *Eshatologia lucanică*⁸. După cum autorul însuși ne spune, acest studiu se vrea un îndemn adresat teologilor de a aborda problematica complexă a eshatologiei, pentru a oferi credincioșilor răspunsuri bine întemeiate în Revelație, la provocările curenților neognostice contemporane.

În partea I, Preliminarii, pornind întâi de la constatarea existenței unui aspect exterior al cuvântului biblic, dependent de formația și personalitatea hagiografului, se justifică studiul eshatologiei lucanice, adică a modului în care „realitățile ultime individuale și generale” se găsesc exprimate în scrierile „doctorului cel iubit” (Coloseni 4, 14). Tot aici este inclusă o secțiune în care sunt expuse premisele vechitamentare ale

⁸ În „Teologia”, anul VI, nr. 2 / 2002, p. 10-27.

eshatologiei Sfântului Luca, reliefând evoluția ideilor eshatologice de la un aspect preponderent individual spre unul colectiv și de la un caracter istoric spre unul spiritual. Este menționată de asemenea trecerea de la antropologia unitară, specifică scrierilor vechitestamentare mai vechi, la cea dihotomică, de inspirație elenistică. O altă secțiune a părții I, este dedicată principalelor direcții privind eshatologia noutestamentară în cercetarea contemporană. Astfel sunt arătate completările pe care eshatologia Evangheliilor le aduce eshatologiei iudaice, care constau în caracterul duhovnicesc și lăuntric al Împărăției, în universalismul ei și în faptul că ea este deja inaugurată de către Mântuitorul Iisus Hristos, așteptând însă desăvârșirea la Parusie. Sunt de asemenea menționate dezbaterile existente în teologia occidentală asupra relației dintre aspectul prezent și cel viitor al eshatologiei.

În partea a doua a studiului, „Elemente ale eshatologiei lucanice”, sunt urmărite nuanțele particulare pe care Sfântul Evanghelist Luca le aduce eshatologiei Noului Testament. Astfel, el vorbește atât despre o moarte duhovnicească, cât și despre una fizică. Apoi, sintetizând concepțiile biblice ebraice împreună cu cele ale filosofiei grecești alexandrine, Sfântul Luca realizează o imagine foarte nuanțată a iadului și a raiului, în care elementele materiale se întrepătrund cu cele spirituale. Viața omului în lumea aceasta este văzută în unitate organică cu cea din lumea de dincolo, în așa fel încât judecata particulară nu face decât să consfințească un anumit mod de a fi pe care omul și l-a ales și l-a practicat pe pământ. Parusia Domnului este înfățișată ca un eveniment viitor, dar deja accesibil creștinilor prin darul Sfântului Duh, Sfintele Taine și asceză. Această experiență mistic-sacramentală a viitorului eshatologic este identificată cu realitatea interioară a Împărăției cerurilor. Prin urmare viața creștinului este orientată eshatologic în sensul posibilității și chiar a obligației creștinilor de a trăi încă din această viață misterul vieții vesnice. Din acest motiv, atitudinea creștinului față de Parusie trebuie să fie, potrivit Sfântului Luca, una de bucurie și de optimism.

Agapie Corbu, *Valente filocalice în Noul Testament*⁹. Dorința autorului este de a surprinde legătura dintre Filocalie și Scriptură, prin

⁹ În „Teologia”, anul III, nr. 1-2 / 2002, p. 53-74.

cercetarea conținutului pe care îl au în Noul Testament termenii ascetici, așa cum sunt aceștia consacrați în scrierile neptice. Sunt căutate astfel rădăcinile biblice ale scrierilor duhovnicești, printr-un demers care parcurge invers axa timpului, mergând de la Filocalie spre Sfânta Scriptură. Este afirmat dintru bun început primatul Bibliei asupra Filocaliei, pornind de la două constatări. În primul rând, între cele două există o relație de generare: textul biblic aplicat, pus în viață, a dat naștere unei experiențe duhovnicești trăite în Biserică, care exprimă Scriptura însă fără a o epuiza. În al doilea rând, este vorba despre caracterul normativ universal pe care îl au parezele biblice, spre deosebire de cele ale Filocaliei, care constituie o experiență personală în care nu trebuie să se regăsească neapărat orice creștin.

Primul termen studiat este „Credința”, având în vedere că aceasta este socotită de către toți părinții duhovnicești drept principiu al tuturor celorlalte virtuți creștine. Principalele texte examinate sunt următoarele: Evrei 11, 1; 2 Petru 1, 5-8; Iacov 2, 14, 26; Romani 1, 17; Ioan 8, 31-32; I Timotei 3, 16. Învățăturile despre credință care izvorăsc din acestea sunt rezumate astfel:

- credința este prezentă în noi înșine a celor nădăjduite, și mai cu seamă a lui Dumnezeu, deci nu o simplă atitudine intelectuală față de un sistem doctrinar;

- credința este legată ontologic de faptele bune, care lucrute cu sârguință ne duc la o adâncire a cunoașterii lui Hristos Cel prezent în noi;

- lucrarea din credință a faptelor bune, respectiv a poruncilor Domnului, actualizează în noi libertatea adusă de Hristos;

- credința este început, mijloc și sfârșit al vieții duhovnicești în lumea aceasta. Primită în dar, ne duce prin lucrare la experiența mereu nedeplină, dar mereu mai adâncă, a vieții vesnice în Hristos Iisus;

- credința dreaptă este temeliea unei adevărate vieți în Duhul și a îndumnezeirii.

Partea a doua a studiului se concentrează asupra pocăinței, care ocupă un loc central atât în scrierile învățătorilor vieții duhovnicești, cât și în cele ale Sfintei Scripturi. Cercetarea începe prin căutarea semnificației pocăinței în Vechiul Testament, și continuă prin examinarea unor texte mateene (Matei 3, 1-13; 4, 17) și pauline (II Timotei 1, 13; 2, 3-10; Filipeni

3, 12-14; II Corinteni 7, 7-11). Din analiza făcută reies următoarele concluzii:

- pocăinta este înțeleasă cu sensul vechitestamentar de întoarcere a oamenilor la acele conditii cerute de Dumnezeu pentru ca El să poată împlini legământul făcut cu Israel si să instaureze astfel Împărăția Sa pe pământ. Această Împărăție este identificată cu prezenta launtrică a lui Hristos în credinciosi, ceea ce înseamnă că pocăinta este o premisă necesară a acestei realități mistice;

- predica apostolică contine mereu acest însemn la pocăintă, ceea ce demonstrează centralitatea ei în viața Bisericii primare;

- Sfântul Apostol Pavel vede în pocăintă un adevărat motor al vieții duhovnicesti, prin care se realizează sporirea în credință. Pocăinta este pentru el o veritabilă armă împotriva diavolului (cf. II Timotei 2, 25) prin care „miscăm” harul baptismal si îl punem în lucrare.

Adrian Murg, *Iisus Hristos Mântuitorul în Evanghelia după Luca*¹⁰. Pornind de la observatia că mântuirea este tema principală a scrierilor Sfântului Luca, autorul își propune prezentarea trăsăturilor soteriologice ale portretului lucanic al lui Iisus Hristos, referindu-se la calitatea Acestuia de Profet eshatologic, la misiunea Sa si la Patimile Sale. În prima parte a studiului, „Revenirea Duhului profetic”, este reliefată demnitatea profetică a Domnului Hristos, fundamentată de Sf. Luca pe raportul foarte strâns al Acestuia cu Duhul Sfânt (Luca 1, 35; 3, 21-22; 4, 1. 14. 18). Revenirea Duhului profetic după veacuri de tăcere indică faptul că istoria mântuirii a intrat în faza eshatologică, în care Dumnezeu va rămâne cu poporul Său pentru totdeauna, inițiind în sânul acestuia o nouă creatie. În calitatea Sa de Profet eshatologic Iisus este agentul revelației ultime, Lui I se datorează ascultare desăvârșită, iar lucrarea Lui inaugurează mântuirea eshatologică. Lucrarea de mântuire a Domnului Iisus se desfășoară pe două coordonate: a faptelor si a învățăturii Sale. În partea a doua, „Misiunea lui Iisus”, se pleacă de la faptul unanim recunoscut că predica inaugurală a lui Iisus (Luca 4, 16-30) are un caracter programatic pentru misiunea Sa asa cum este prezentată de Sf. Luca, si

¹⁰ În „Teologia”, anul VII, nr. 1 / 2003, p. 61-86.

că fundalul teologic al acestei predici este legislația anului jubileu (Levitic 25). În aceste condiții se impune termenul de „slobozire”, specific jubileului, ca reprezentativ pentru misiunea lui Iisus. Această lucrare de „slobozire” se actualizează în iertarea păcatelor și în izbăvirea de influențele demonice, în care sunt cuprinse și bolile. În privința învățării lui Iisus, se remarcă centrarea acesteia pe Împărăția lui Dumnezeu. În această secțiune se arată că fundalul vechitestamentar al acestui concept este stăpânia lui Dumnezeu peste Israel, și că în Evangheliile Împărăția apare predominant într-o perspectivă eshatologică. „Împărăția lui Dumnezeu” este o perifrază pentru Dumnezeu, ceea ce înseamnă că prin Iisus se produce o apropiere fără precedent între Dumnezeu și om, care are ca efect începutul vindecării lumii de urmările depărtării de Dumnezeu. Un fragment important este dedicat identificării „săracilor” cărora li se binevestește cu precădere Evanghelia. Săracul nu este doar o persoană lipsită de resurse economice, ci este mai ales un om care nu se poate achita de exigentele sociale și religioase ale comunității. De aceea este el marginalizat și pus pe aceeași treaptă cu necurații și cu păcătoșii. Mântuirea apare astfel ca o răsturnare a criteriilor de incluziune comunitară: cei excluși din cercurile religioase iudaice sunt primiți în cercul ucenicilor lui Iisus.

În partea a treia, „Patimile lui Iisus”, este dovedită semnificația soteriologică a morții lui Iisus, în pofida multor comentatori care afirmă că Luca nu vede în aceasta un eveniment mântuitor. Sunt prezentate patru argumente: 1) în lumina Evangheliilor orice moarte, dar mai ales a martirilor, este socotită răscumpărătoare; 2) Sfântul Luca accentuează „necesitatea divină” a morții lui Iisus, adică faptul că ea este integrată în planul lui Dumnezeu de mântuire, ceea ce înseamnă că ea are o semnificație soteriologică; 3) din cuvintele de instituire a sfintei Euharistii (Luca 22, 19b-20) reiese clar caracterul de ispășire al morții lui Iisus; 4) versetul Luca 22, 37 introduce tot capitolul 53 al cărții lui Isaia ca grilă de interpretare a morții lui Iisus, rezultând că El este Robul nevinovat Care suferă pentru păcatele poporului.

Adrian Murg, *Planul lui Dumnezeu în scrierile Sfântului Evanghelist Luca*¹¹. În cuprinsul acestui studiu autorul încearcă să pună

¹¹ În „Teologia”, anul IX, nr. 2 / 2005, p. 99 - 124.

în lumină o temă teologică fundamentală pentru cele două scrieri ale Sfântului Luca, și anume planul lui Dumnezeu de mântuire, care guvernează, din umbră sau fătis, toate evenimentele relatate de evanghelist. Astfel, în prima parte, „Prologul Evangheliei” (Luca 1, 5–2, 52), tema Providentei divine este introdusă cu ajutorul anghelofaniilor și a proorociilor care indică spre aspectul de necesitate al evenimentelor, și a afirmațiilor explicite despre faptul că Dumnezeu inițiază și conduce aceste întâmplări. Epifaniile, proorociile, aluziile la necesitatea divină și inițiativa divină, prezente în aceste două capitole, indică cu claritate faptul că planul lui Dumnezeu este fundalul pe care Sfântul Luca plasează istorisirea sa. El consideră că toate evenimentele pe care le prezintă sunt parte integrantă a realizării voinței divine în istorie.

În partea a doua, „Restul Evangheliei”, referirile la călăuzirea lui Dumnezeu sunt mai rare și mai puțin definite în ceea ce privește activitatea lui Iisus. Totuși tema lucanică a planului lui Dumnezeu se reflectă în micile intervenții redactionale ale autorului. În centrul acestui plan, Sfântul Luca plasează răstignirea lui Iisus.

Capitolul «„Câte a făcut Dumnezeu” în Biserica primară» ne introduce în primele capitole ale cărții Faptele Apostolilor și ne dovedește că viața tinerei comunități creștine din Ierusalim se desfășoară, de asemenea, sub înrâurirea lui Dumnezeu. În capitolele de mijloc ale cărții, Sfântul Luca își îndreaptă atenția spre o altă problemă crucială: pătrunderea Evangheliei în lumea păgână, arătând cu multă insistență că aceasta a existat din veșnicie în planul lui Dumnezeu, care „a ales” (15, 7) și „n-a făcut deosebire” (15, 9).

În sfârșit, în ultima parte, „Cuvântările misionare din Faptele Apostolilor”, se arată Sfântul Luca dezvoltă deplin tema aceasta a planului divin în relațiile despre propovăduirea apostolilor. Atât Sfântul Petru (4, 20), cât și Sfântul Pavel (22, 5) sunt încredințați să vestească „lucrurile pe care le-am auzit”, iar cuvântările lor din Faptele Apostolilor oferă indicii elocvente asupra modului în care Sfântul Luca înțelege predica apostolică drept o declarație a intervenției Providentei divine în istoria omenească. Pe de o parte Dumnezeu este subiectul acestor cuvântări (2, 22; 3, 13; 7, 2; 10, 34; 13, 17; 17, 24), iar pe de altă parte, construcția sintactică a

acestora face să iasă în evidență călăuzirea lui Dumnezeu asupra tuturor evenimentelor relatate.

Două elemente ale planului divin sunt subliniate în mod deosebit: răstignirea lui Iisus și misiunea păgână. Ambele evenimente puteau fi interpretate ca abateri de la planul divin așa cum era conceput acesta în diverse medii. De aceea, cu grijă, Luca arată că acestea au existat de la început în sfatul lui Dumnezeu.

În câteva episoade este prezentă și dimensiunea filosofică a Proniei. Aceasta se vede cel mai bine în cuvântările în care Sfinții ^atefan și Pavel atacă idolatria folosind o tehnică retorică caracteristică lumii elenistice, în care idolatria era combătută pornind de la afirmarea Providenței divine.

Adrian Murg, *Jubileul ca fundal al predicii Mântuitorului Iisus Hristos în Nazaret (Luca 4, 16-30)*. Prezentul studiu își propune să scoată în evidență conexiunile jubiliare ale predicii Mântuitorului Iisus Hristos în Nazaret (Luca 4, 16-30) și să evalueze consecințele teologice ale acestora mai ales în domeniul hristologiei și soteriologiei.

Autorul începe prin a prezenta o schiță a legislației jubileului cu principalele sale prevederi, între care menționează: 1) returnarea terenurilor, în conformitate cu distribuția mozaică, proprietarului originar sau familiei sale; 2) eliberarea sclavilor evrei; 3) anularea datoriilor; 4) necultivarea pământului.

În continuare autorul încearcă o prezentare sintetică a acelor aspecte ale Jubileului care datorită potențialului lor teologic și a bogăției existționale, au fost preluate de profetii de mai târziu și au dobândit în timp un caracter eshatologic. Ca teme eshatologice în legislația jubileului sunt socotite a fi: 1) accentul social; 2) ideea de restaurare; 3) caracterul liturgic; 4) necesitatea credinței.

În partea centrală a studiului este analizată exegetic pericopa Luca 4, 18-20 dovedind că într-adevăr fundalul teologic și lingvistic al acesteia este codul jubiliar îmbogățit cu ideile contextului cărții lui Isaia, de unde este preluat (Isaia 60, 1-2a; 58, 6). Combinația dintre legislația jubiliară, cu accentul său pe restaurarea religioasă și socio-economică și legătura cu Ziua ispășirii, și contextul cărții lui Isaia, legat de un nou Exod și lucrarea Robului Domnului, capătă un potențial teologic deosebit de puternic, pe

care Luca îl exploatează în Evanghelie pentru a explicita Persoana si lucrarea de mântuire a lui Iisus. Astfel, El este Profetul eshatologic, asemenea lui Moise, care proclamă si inaugurează jubileul eshatologic adică Împărăția lui Dumnezeu sau era mântuirii eshatologice. Fiind uns cu Duhul Sfânt, Iisus este Mesia care va revărsa darul Duhului peste Israel. Tot în virtutea acestei ungeri El este Regele davidic, care va aduce poporului bunăstarea si pacea mesianică. ¹¹i, în fine, El este Robul Domnului, „legământ al poporului si luminare neamurilor” (Isaia 42, 2), care împlineste voia lui Dumnezeu si răscumpără păcatele poporului. În Evanghelie mântuirea jubiliară săvârșită de Iisus constă în special în „slobozire”: de puterile demonice, de boli, de păcate, de marginalizare sau excludere socio-economică.

Adrian Murg, *Păcatul si iertarea păcatelor, la Sfântul Evanghelist Luca*¹². Pornind de la faptul că în opera Sfântului Luca mântuirea apare persistent sub chipul „slobozirii” sau „eliberării”, autorul observă importanta în acest context a iertării păcatelor si își propune să descifreze viziunea lucanică asupra acestei teme. Studiul este împărțit în două părți. În prima dintre ele este analizat sensul termenului „păcătos” asa cum apare acesta în Evanghelia a treia, si expresia „acest neam viclean” din Faptele Apostolilor 2, 40, pentru a afla ce înțelege Sfântul Luca prin „păcat”. În partea a doua, prin studiul pericopei Luca 7, 36-50 în paralel cu Luca 5, 17-26 (par. Marcu 2, 1-12), se arată cum vede Sfântul Luca iertarea păcatelor.

Astfel, păcatul este, pentru Luca, o realitate universală, prezentă atât la nivel individual cât si comunitar. În esență, păcatul este împotrivire față de voia lui Dumnezeu, iesirea de sub ascultarea Sa, refuzul planului său de mântuire. Această atitudine eronată față de Dumnezeu aduce umanitatea într-o stare de coruptie, de derivă spirituală si existentială, care are ca rezultat o serie de acte păcătoase culminând cu respingerea lui Hristos. Din universalitatea păcatului rezultă nevoia universală de iertare. Luca este evanghelistul care accentuează cel mai mult faptul că iertarea păcatelor este un continut central al mântuirii pe care o aduce

¹² În „Teologia”, anul X, nr. 3 / 2006, p. 130 - 152

lumii Domnul Iisus Hristos. El preia din izvorul marcan (Marcu 2, 1-12) episodul vindecării și iertării slăbănogului (Luca 5, 17-26), pe care îl completează cu istoria iertării femeii păcătoase (Luca 7, 36-50). Astfel el împărtășește cu ceilalți sinoptici ideea fundamentală potrivit căreia „Fiul Omului are putere să ierte păcatele pe pământ” (Luca 5, 24). Întrebarea retorică a cărturarilor și fariseilor - „Cine poate ierta păcatele decât unul Dumnezeu?” (v. 21) - ne conduce spre o afirmație hristologică capitală: dacă Iisus iartă păcatele El este Dumnezeu; și reciproc: Iisus iartă păcatele pentru că este Dumnezeu. Sintagma „unul Dumnezeu” rămâne valabilă. Cu toate că L-a socotit pe Hristos Dumnezeu, dar fără a-L confunda cu Tatăl, Biserica a avut întotdeauna o credință monoteistă. Această pericopă poate fi socotită un indiciu asupra redefinirii creștine a monoteismului iudaic, desigur fără a fi vorba de conceptualizările triadologice ale veacurilor ulterioare.

Luca 7, 36-50 confirmă învățătura hristologică a pericopei slăbănogului și deschide perspective mai clare către Faptele Apostolilor. Astfel mântuirea capătă aici un accent pur spiritual, fiind echivalentă, atât în așteptările femeii, cât și intențiile lui Iisus, cu iertarea păcatelor. Un aspect important, prezent și în Luca 5, 17-26, este relația cauzală dintre credința în Iisus și iertarea păcatelor. În ambele pericope Luca vrea să sublinieze faptul că iertarea a fost primită atunci când slăbănogul și tovarășii săi, respectiv femeia, au avut credință în Iisus, chiar înainte de întâlnirea frontală cu El. Credința a mijlocit cu siguranță o întâlnire, însă nu la palierul trupului ci al sufletului. Acest lucru este important pentru cititorii Sfântului Luca, care nu sunt contemporani cu Iisus Cel istoric, dar care sunt incredințati că având credință în El primesc prin Numele Lui iertarea păcatelor. Astfel, Sfântul Luca face un pas înainte, arătând că Iisus are putere a ierta păcatele, nu doar pe pământ, ci și în Cer.

Adrian Murg, *Aspecte sociale ale activității și învățăturii Domnului nostru Iisus Hristos reflectate în Sfânta Evanghelie după Luca*¹³. În secțiunea introductivă autorul observă interesul sporit pe care Sfântul Luca îl are pentru problematica socială, comparativ cu ceilalți

¹³ În „Teologia”, anul X, nr. 4 / 2006, p. 117 – 151.

evangelisti. „Doctorul iubit” este preocupat mereu să arate cititorului care au fost coordonatele istorice, sociale și politice pe care se desfășoară naratiunea sa. Intenția acestui studiu este de a descoperi „lumea lui Luca” și care sunt elementele de noutate, înregistrate de evangelist, pe care Mântuitorul Iisus Hristos le aduce în domeniul relațiilor sociale. În partea întâi, *Lumea naratiunii lucanice*, este radiografiată societatea palestiniană a epocii Noului Testament, reliefându-se dezechilibrele sociale majore, modul injust de distribuire a resurselor, delimitarea rigidă a claselor sociale și caracterul de fatalitate - expresie neclintită a voinței divine - pe care îl avea tabloul social al acelor vremuri. Este arătată, de asemenea, importanța și largă răspândire a relațiilor de tip patron-client care stăteau la baza dinamicii sociale și faptul că fariseii sunt prezentați ca exponenți ai folosirii religiei pentru conservarea sistemului social nedrept. În secțiunile următoare, intitulate *Milostenia și noua structură socială* (Luca 11, 37-44) și *Ospitalitatea și noua comunitate* (Luca 14, 1-24), sunt prezentate noile realități sociale propuse lumii de Domnul Hristos. Este vorba despre transformarea criteriilor de curăție din norme rituale în acte de solidaritate socială, despre desființarea barierelor dintre categoriile sociale și primirea celor marginalizați în comunitatea mesianică. Se arată, de asemenea, că pentru Sfântul Luca exigențele socio-economice ale Împărăției sunt realizate în frățietatea Bisericii (Faptele Apostolilor 2, 44-45; 4, 34-35), care este concretizarea deplină a noului model social inaugurat de Iisus.

II. Concluzii

Încercând o privire de ansamblu asupra materialelor prezentate mai sus, putem observa că acestea se repartizează pe două direcții principale de cercetare. Este vorba, în primul rând de ermineutica biblică, domeniul explorat de Prea Cuviosul Ieromonah Dr. Agapie (Adrian) Corbu cu intenția hotărâtă de a recupera viziunea Sfintilor Părinți asupra Sfintei Scripturi și a principiilor după care aceștia o interpretau. Importanța deosebită a studiilor Părintelui Agapie poate fi mai ușor înțeleasă odată ce observăm tendința studiilor ortodoxe asupra Noului Testament de cel puțin un secol încoace de a urma cercetarea protestantă și catolică de orientare conservatoare, cu riscul imediat de a confunda conservatorismul

cu Ortodoxia. Redescoperirea Sfinților Părinți, cu ochiul lor critic și darul remarcabil de a discerne straturi multiple de semnificație în textul biblic, este ceea ce ne oferă Părintele Agapie. Înțelegem astfel că sensul literal în sine nu este suficient. Trebuie făcut un pas înainte în demersul exegetic: transpunerea rezultatelor interpretării într-o mărturie vie și dătătoare de viață pentru oamenii de astăzi. Cu alte cuvinte, studiul biblic ar trebui să ne conducă de la sensul literal la sensul spiritual: de la semnificația originală a fragmentului la semnificația lui spirituală, de Cuvânt al lui Dumnezeu pentru mântuirea celor care-l primesc cu credință.

A doua direcție principală de cercetare este reprezentată de studiile lucanice, care, după cum prezisese în anii '60 W. C. van Unnik¹⁴, au devenit în ultimele decenii un adevărat „centru al furtunii” în cercetarea noutestamentară. Contribuțiile în acest domeniu îi aparțin preponderent lui Adrian Murg și au ca element de noutate utilizarea așa-numitei analize a redactării pentru a pune în evidență specificul lucanic asupra unor teme teologice importante.

Pe lângă aceste două orientări majore, mai întâlnim contribuții mai puțin substanțiale, din punct de vedere cantitativ, dar de o certă valoare, în domeniile spiritualității și a isagogiei.

E de remarcat în final că, în ciuda numărului lor redus, toate studiile sunt serioase, bine argumentate, bine documentate, riguroase, aducând un aport real la aprofundarea și extinderea ariei de cercetare noutestamentară.

¹⁴ W. C. van Unnik, *Luke-Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship*, în L. E. Keck, J. A. Martin (ed.), „Studies in Luke-Acts: Essays in Honor of Paul Schubert”, Nashville / Philadelphia: Abingdon / Fortress, 1966, p. 15-32.

Ștefan Negreanu

Preocupări de Istorie Bisericească Universală în paginile revistei „Teologia”

Abstract

The authors of the articles and studies published in „The Theology” magazine are also interested in the Universal History of the Church, as they present the Church’s history generally speaking, from the beginning till nowadays. The issue regarding the methodology of the Universal History research is familiar to these authors as they skilfully use historic arguments in an European context. As we focus on the Universal History of the Church, some of the topics are as following: The History of the Byzantine Empire; The Connection Between the Romanian Orthodoxy and the Universal One; Present Times in the Universal History of the Church.

1. Introducere

O Biserică de tradiție, atât de mult legată de trecut, cum este Biserica Ortodoxă, nu s-ar cunoaște și nu s-ar înțelege pe sine, dacă nu s-ar privi în istorie și deci, dacă nu și-ar cunoaște istoria, care nu este un trecut mort, ci viața ei de acum, continuarea trecutului ei spre viitor prin momentul de tranziție, care este prezentul. Cunoscând ceea ce am fost, stim mai bine ce trebuie să fim.

În paginile revistei „Teologia”, autorii articolelor și studiilor au avut preocupări de Istorie Bisericească Universală prezentând istoria Bisericii în ansamblul ei, de la începuturi până astăzi, crescând, răspândindu-se, luptând, cucerind, cu toate bucuriile și întristările „destinelor” pământesti. Acestia sunt familiarizați cu problemele de metodologie a cercetării istoriei bisericești și au multiple abilități atunci când este vorba de folosirea argumentelor istorice în context european.

Materialele privitoare la Istoria Bisericii Universale publicate în revista „Teologia” tratează istoria Imperiului Bizantin, legătura dintre ortodoxia românească și cea universală, precum și momente actuale din cadrul istoriei Bisericii universale.

I - Inventarierea materialelor privitoare la Istoria Bisericii Universale, publicate în revista „Teologia”

1. Studii

- Diac. Lect. Dr. Mihai Săsăujan, *Întemeierea și organizarea schitului românesc „Prodromul” din muntele Athos în secolul al XIX-lea*, în revista „Teologia” nr. 1-2/1997.

-Prep. ^atefan Negreanu, *Importanța mărturiilor de călătorie în cunoașterea istoriei și spiritualității țărilor Române*, în revista „Teologia” nr. 2/1997, p. 77-82.

-Diac. Lect. Dr. Mihai Săsăujan, *Politica militară și sanitară a Curtii din Viena în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea*, în revista „Teologia” nr. 1-2/1998, p. 85-92.

-Prep. ^atefan Negreanu, *Călători străini prin țărilor Române în epoca lui Mihai Viteazul*, în revista „Teologia” nr. 1-2/ 1999, p 82-87.

-Prep. Drd. ^atefan Negreanu, *Marea invazie tătară asupra Europei*, în revista „Teologia” nr. 3-4/1999, p. 118-123.

- Pr. Lect. Dr. Ioan Rudeanu, *Iancu de Hunedoara, ultimul apărător al Bizantului*, în revista „Teologia” nr. 1/2002, p. 86-98.

-Pr. Prof. Dr. Ernst Chr. Suttner, *Influența românească asupra Teologiei Bisericii de tradiție bizantină în secolul al XVII-lea*, în revista „Teologia” nr. 2/2002, p. 133-146.

- Pr. Lect. Dr. Ioan O. Rudeanu, *Cultura și arta bizantină în timpul împăratului Justinian*, revista „Teologia” nr. 3-4/2002, p. 133-145.

-Pr. Lect. Dr. Nicu Dumitrascu, *Diplomatia misionarului crestin din veacul al IV-lea*, în revista „Teologia” nr. 3-4/2003, p. 85-96.

- Pr. Lect. Dr. Ioan Rudeanu, *A patra cruciadă si cucerirea Constantinopolului*, în revista „Teologia” nr. 3-4/2003, p. 186-196.

- Pr. Lect. Dr. Ioan Octavian Rudeanu *Traditia religioasă bizantină în țările Române*, în revista „Teologia” nr. 1-2/2004, p. 194-205.

- Pr. Prof. Dr. Ernst Christoph Suttner, *Mitul despre asa numita „Mare Schismă de la 1054”. Despre relatiile dintre Bisericiile de traditie latină si greacă înainte si după pretinsul moment al schimbării*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 9-23.

- Alberto Quattrucci, *Experienta spirituală a Comunității Sant Egidio: a respira cu doi plămâni*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 23-35

- Albert Rauch, *De la Dialog la Trialog*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 36-44.

- Pr. Lect. Dr. Daniel Benga, *Urmările Schismei de la 1054 pentru dialogul teologic dintre reformatori si ortodocsi*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 111-129.

- Pr. Lect. Dr. Ioan Octavian Rudeanu, *Marea schismă din 1054. Premise si consecinte*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 171-183.

- Ion Chivu, *The Origins and consequences of the Great Schism according to Joseph Bryennios (about 1350-1451)*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 185-199.

- Alexandru Simion, *Marea Schismă si credinta medievală a românilor*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 200-220.

- Pr. Asist. Drd. Nicu Breda, *Receptarea în Apus a hotărârilor Sinodului VII Ecumenic si implicatiile actuale ale iconoclasmului*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 221-230.

- Pr. Lect. Dr. Emanoil Băbus, *Latini si bizantini în perioada cruciadelor*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 231-249.

- Pr. Lect. Dr. Mihai Săsăujan, *Aprecieri diferentiale ale schismei dintre „latini” si „grici” la mijlocul secolului al XVIII-lea*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 250-274.

- Pr. Lect. Dr. Viorel Cherciu, *Schisma cea Mare ca meta-ferență a identității Bisericii*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 342-352.

- Asist. Drd. Filip Albu, *Ridicarea anatemei - 7 decembrie 1965*, în revista „Teologia” nr. 3/2004, p. 380-399.

- Marius tepelea, *Crestini si evrei în Răsăritul grecesc*, în revista „Teologia” nr. 4/2004, p. 162-170.

- Marius tepelea, *Schită a istoriei arianismului*, în revista „Teologia” nr. 3/2005, p. 237-246.

- Pr. Lect. Drd. ^atefan Negreanu, *Personalitatea patriarhului Fotie*, în revista „Teologia” nr. 2/2006, p. 151-176.

-Marius tepelea, *Latinii perceputi în Imperiul Bizantin, în secolele XI-XII*, revista „Teologia” nr. 1/2007, p. 93-105.

- Pr. Lect. Drd. ^atefan Negreanu, *Cultura teologică în Răsărit în sec. IX*, revista „Teologia” nr. 1/2007, p. 56- 92.

- Bogdan Mihai Godja, *U.E. Comunitate economico-politică. Problematizări religioase*, în revista „Teologia” nr. 2/2007, p. 237-254.

2. Note, comentarii, voci în actualitate

- Pr. Conf. dr. Ioan Tulcan, *Ortodoxia la sfârșitul celui de-al doilea mileniu*, în revista „Teologia” nr. 1/1997, p. 122-124.

- Gerd Stricker, *Planuri sublime – deceptie profundă*. Revista „Teologia” nr. 2/1997, p. 138-144., trad. diac. lector. dr. Mihai Săsăujan.

- Ivan Dimitrov, *Situatia Bisericii Ortodoxe în Bulgaria*”- Revista „Teologia” nr. 2/1997, p. 145-148, traducere de diac. lector dr. Mihai Săsăujan.

- Pr. Georges Tsetsis, *Problemele relationale ale ortodocsilor cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor*, în revista „Telogia” nr. 1-2/1998, p. 129- 131, trad. Mihai Săsăujan.

- *O declaratie a Asociatiei teologilor ortodocsi americani*, în revista „Teologia” nr. 3-4/1998, p. 168-172, trad. Caius Cutaru.

- Diac. Lect. Dr. Mihai Săsăujan, *Interviu cu pr. prof. Ernst Chr. Sutner*, în revista „Teologia”, nr. 3-4/1998, p. 173-180.

- Interviu cu părintele Sava din Mănăstirea Decani, *Biserica Ortodoxă si masacrele din Kosovo*, revista „Teologia” nr. 3-4/1999, p. 155-159.

- Dr. Dimitri Oikonomou, „*Syndesmos*”- *Organizatia Mondială a Tidnerilor Ortodocsi- un emotionant for unde tinerii ortodocsi își*

exprimă preocupările și aspirațiile lor, în revista „Teologia” nr. 1/2000, p. 128-135, trad. Răzvan Surcel.

- Emmanuel Koumbarelis, *Care este viitorul pentru Syndesmos?*, în revista „Teologia” nr. 1/2001, p. 136-140, trad. de Narcis Terchet.

- Ilarion Alfeiev, *Ateism și ortodoxie în Rusia modernă*, în revista „Teologia” nr. 3-4/2001, p. 202-209, trad. Carmen Rosu.

- Părintele Alexander Schmemmann văzut de părintele John Meyendorff, fragment din articolul *O viață ce merită a fi trăită* al părintelui John Meyendorff, în revista „Teologia” nr. 1/2003, p. 168-173, trad. Asist. Anca Popescu.

- Panaghios Hristinakis, *Sfintele canoane- Fotie- schisma de la 867*, în revista „Teologia” nr. 1/2007, p. 261-282. trad. Ioan Popovici.

- ***, *The International Symposium of Dogmatic Theology*, în revista „Teologia” nr. 2/2007, p. 255-267.

- Samir Khalil Samir, *Crestinii în țările islamice*, în revista „Teologia” , p. 187-194. trad. Caius Cutaru.

3. Bisericile în dialog

- Pr. Conf. Dr. Ioan Tulcan, *A opta sesiune de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica evanghelică din Germania*, în revista „Teologia” nr. 3-4/1998, p. 149-156.

- Diac. Lect. Dr. Mihai Săsăujan, *Întâlnirea de dialog a tinerilor teologi, reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Române și ai Bisericii Evanghelice Luterane din Germania*, în revista „Teologia”, nr. 3-4/1998, p. 157-159.

- Pr. Conf. Dr. Ioan Tulcan, *Seminar internațional cu tema „Reconcilierea dintre Bisericile Europene”*, revista „Teologia” , nr. 3-4/1999, p. 143-149.

- Diac. Lect. Dr. Mihai Săsăujan, *A sasea întâlnire de dialog teologic a tinerilor reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Române și ai Bisericii evanghelice Luterane din Germania*, revista „Teologia”, nr. 3-4/1999, p. 150-154

4. Țiri din lumea creștină

- Revista *Teologia* nr. 1/ 1997, p. 134-139

- Revista *Teologia* nr. 2/1997, p. 149-154
- Revista *Teologia* nr. 1-2/1998, p. 119-128
- Revista *Teologia* nr. 3-4/1998, p. 160-165
- Revista *Teologia* nr. 1-2/ 1999, p. 144-147
- Revista *Teologia* nr. 3-4/1999, p. 160- 165
- Revista *Teologia* nr. 1/2000, p. 136- 145
- Revista *Teologia* nr. 1/ 2001, p. 146- 153
- Revista *Teologia* nr. 3-4/ 2001, p. 210- 216

II. Evenimente din cadrul Istoriei Bisericii Universale dezvoltate în revista „Teologia”

1. Studii privitoare la istoria Imperiului Bizantin

Personalitatea împăratului Justinian este conturată și de condițiile propice existente în vremea sa pentru dezvoltarea artei și a culturii ortodoxe, temă dezvoltată în studiul părintelui Ioan Rudeanu¹. După ce face o legătură între edificiile religioase din Constantinopol, Grecia și întregul Răsărit creștin, autorul încheie cu câteva considerații generale despre cultura scrisă, toate acestea contribuind la îmbogățirea, diversificarea și dezvoltarea creației culturale a Bizantului².

Într-un alt studiu, părintele Ioan Rudeanu prezintă scopurile cruciadei a IV-a cu aspectele sale negative pentru creștinismul răsăritean³. Așa cum reiese din conținutul materialului, această cruciadă a zădărnicit absolut toate încercările de unificare a Bisericii și a reușit să zdrobească spiritul imperiului⁴.

O nouă abordare a relațiilor dintre Biserica Ortodoxă și cea Catolică înainte și după schisma din 1054 este oferită de prof. Ernst Suttner⁵. Autorul afirmă că s-a căutat mai mult un eveniment al rupturii dintre ortodocși și catolici și au fost alese evenimentele de la anul 1054, deși în realitate nu a existat o excomunicare a Bisericii grecești de cea latină,

¹ Ioan O. Rudeanu, *Cultura și arta bizantină în timpul împăratului Justinian*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/2002, p. 133- 145.

² *Ibid.*, p.144.

³ Ioan Rudeanu, *A patra cruciadă și cucerirea Constantinopolului*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/2003. p. 186- 196.

⁴ *Ibid.*, p. 196.

precum nici o excomunicare a Bisericii latine de către cea greacă. Numai patriarhul și câțiva colaboratori au fost excomunicați de către legatii romani, iar câteva zile mai târziu patriarhul a excomunicat doar legatii romani⁶.

Cele mai importante premise și consecințe ale schismei din 1054 sunt analizate în studiul pr. Ioan Rudeanu⁷. Începând cu legăturile dintre cele două Biserici ale timpului nostru autorul dovedește că acestea sunt pași spre o reală unitate a lumii creștine, care va forma baza unei unități europene și chiar universale.

Tot pe linia dezbaterii cauzelor și consecințelor Schismei de la 1054 se înscrie și studiul părintelui Ion Chivu care prezintă evenimentul prin prisma gândirii teologului Joseph Bryennios, cel care a sprijinit unirea Bisericilor⁸. În final, în loc de concluzii, autorul menționează unele puncte de vedere ale lui Joseph Bryennios⁹.

Într-un alt material, urmărind o accepțiune teologică a icoanei, părintele Nicu Breda arată implicațiile iconoclasmului în zilele noastre ca o consecință a receptării deciziilor Sinodului VII Ecumenic în Apus, consecințe prin care icoana tradițională este înțeleasă mai mult în dimensiunea sa artistică și mai puțin ca o fereastră spre absolut¹⁰. Acesta este motivul pentru care, în concluziile studiului său, părintele Breda apreciază că cel care vrea să contemple icoana trebuie să treacă peste toate conceptele iconoclaste ale istoriei și să aibă certitudinea că toți sfinții părinți care au apărut icoana, au apărut transcendentă divină, care, prin icoană, face posibilă coborârea lui Dumnezeu la om și înălțarea omului la Dumnezeu.

⁵ Ernst Christoph Suttner, *Mitul despre așa numita „Mare Schismă de la 1054”. Despre relațiile dintre Bisericile de tradiție latină și greacă înainte și după pretinsul moment al schimbării*, în rev. „Teologia” nr. 3/2004, p. 9-23.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷ Ioan Octavian Rudeanu, *Marea schismă din 1054. Premise și consecințe*, în rev. „Teologia” nr. 3 /2004, p. 171-183.

⁸ Ion Chivu, *The Origins and consequences of the Great Schism according to Joseph Bryennios (about 1350-1451)*, în rev. „Teologia” nr. 3/2004, p. 185-199.

⁹ *Ibid.*, p. 194-199.

¹⁰ Nicu Breda, *Receptarea în Apus a hotărârilor Sinodului VII Ecumenic și implicațiile actuale ale iconoclasmului*, în rev. „Teologia” nr. 3/2004, p. 221-230.

Studiul părintelui Emanoil Băbus prezintă relațiile care vor apărea între trei protagoniști ai istoriei medievale din această parte de lume: latinii, bizantinii și musulmanii.¹¹ În viziunea cruciatilor, bizantinii erau considerați niște trădători care prin calitatea lor de creștini, sunt cel mult tolerați. La fel, pentru bizantini, latinii nu erau altceva decât niște dușmani¹². Pornind de la această realitate, în privința raporturilor dintre Bizanț și musulmani se face afirmația că s-a ajuns ca bizantinii să prefere ca orașul Constantinopol să fie cucerit de turci și nu de latini, chiar dacă aceștia erau creștini¹³.

Pentru o abordare în manieră matematică a evenimentului de la 1054 se poate consulta studiul lui Viorel Cherciu¹⁴. După ce prezintă evenimentele care au dus la Schisma cea Mare, autorul își exprimă nădejdea că toate aceste evenimente vor fi șterse cu marea „burete” al iubirii: „dacă o fi sau nu, departe gândul de a ști, dar ne este aproape să credem că acea Cămasă a lui Hristos ruptă de Roma și de Constantinopol, încă o dată, noi o putem coase și chiar broda, și așa toți vom putea intra cu Mirele la Nuntă”¹⁵.

Într-un alt studiu, părintele Emanoil Băbus arată importanța împăraților pentru rezolvarea tensiunilor dintre creștini și evrei¹⁶, ei fiind cei care au trimis numeroase scrisori guvernatorilor și prefectilor provinciilor romane pentru a menține un echilibru între relațiile dintre cetățenii Imperiului.¹⁷

Alt studiu prezintă tulburările produse în Biserică de arianism, lupta pentru păstrarea adevărului de credință și formularea acestuia în opt articole la sinodul de la Niceea din anul 325¹⁸.

¹¹ Emanoil Băbus, *Latini și bizantini în perioada cruciadelor*, în rev. „Teologia” nr. 3/2004, p. 231-249.

¹² *Ibid.*, p. 233-234.

¹³ *Ibid.*, p. 249.

¹⁴ Viorel Cherciu, *Schisma cea Mare ca meta-ferență a identității Bisericii*, în rev. „Teologia” nr. 3/2004, p. 342-352.

¹⁵ *Ibid.*, p. 352.

¹⁶ Marius Tepelea, *Creștini și evrei în Răsăritul grecesc*, în rev. „Teologia” nr. 4/2004, p. 162-170.

¹⁷ *Ibid.*, p. 168-169.

¹⁸ Marius Tepelea, *Schită a istoriei arianismului*, în rev. „Teologia” nr. 3/2005, p. 237-246.

Istoria Împeriului Bizantin este marcată de personalitatea patriarhului Fotie. Câteva aspecte ale personalității și muncii acestui mare patriarh ortodox sunt sintetizate în studiul părintelui profesor ^atefan Negreanu.¹⁹ Autorul insistă asupra „modelului” patriarhului Fotie pentru întreaga lume creștină, afirmând că în veacul trecut marele istoric apusean Francis Dvornik schimbă chiar și optica apuseană privitoare la acesta: „vom fi din nou mai liberi să recunoaștem în Fotie un mare om al Bisericii, un ilustru umanist și un creștin adevărat, destul de generos ca să-și ierte dusmanii și să facă primul pas spre împăcare”²⁰.

Unul dintre cele mai zburcănate veacuri din viața Imperiului Bizantin, veacul al IX-lea, este prezentat într-un alt studiu al părintelui Negreanu²¹. Prima jumătate a secolului al IX-lea a fost marcată de sfinții Nichifor Mărturisitorul și Teodor Studitul, actorii principali ai luptei împotriva iconoclasmului.²² Personalitatea care a aureolat a doua jumătate a secolului al IX-lea este patriarhul Fotie, un sfânt al Răsăritului Ortodox.

Unul dintre articole insistă asupra primatului și infailibilității papale²³. Se spune aici că acesta poate fi admis doar atunci când sfințele canoane ale Bisericii nu mai sunt aplicate, deoarece canoanele sinoadelor ecumenice arată foarte clar că papa Romei nu este infailibil²⁴. Studiul prezintă foarte clar cauzele care au dus la schisma dintre patriarhul Fotie al Constantinopolului și papa Nicolae I al Romei: nerecunoașterea primatului papal și introducerea în cult a numeroase invenții, insistând mai departe asupra personalității, activității și luptei patriarhului Fotie pentru învătătura cea adevărată²⁵.

¹⁹ațtefan Negreanu, *Personalitatea patriarhului Fotie*, în rev. „Teologia” nr. 2/2006, p. 151-176.

²⁰F. Dvornik, *Schisma fotiană*, p. 433, citat la Timothy Ware, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, ED. Aldo Press, București, citat la ațtefan Negreanu, *op. cit.*, p. 176.

²¹ațtefan Negreanu, *Cultura teologică în Răsărit în sec. IX*, în rev. „Teologia” nr. 1/2007, p. 56-92.

²²*Ibid.*, p. 69.

²³Panaghios Hristinakis, *Sfințele canoane – Fotie - schisma de la 867*, în rev. „Teologia” nr. 1/2007, p. 261-282, trad. Ioan Popovici.

²⁴*Ibid.*, p. 268.

²⁵*Ibid.*, p. 270.

Un alt studiu este consacrat analizei relatiilor dintre cele două culturi, cea răsăriteană și cea apuseană²⁶. Autorul său, părintele Marius tepelea spune că relațiile culturale și religioase dintre Occident și Orient nu trebuie văzute doar în alb și negru, existând și mult gri și multe nuanțări în istoria religioasă a Europei medievale, apusenii și răsăritenii nepunând pret pe deosebirea religioasă dintre ei decât după primele cruciade, când a devenit evidentă o distanțare a Răsăritului față de Apus.²⁷

2. Studii care privesc interferențe dintre ortodoxia românească și cea universală

Un studiu al părintelui ^atefan Negreanu descoperă în sensul acesta al relațiilor dintre ortodoxia românească și cea universală, „trecutul autentic” prin cercetarea mărturiilor călătorilor străini în legătură cu țările Române, deoarece acestea sunt pline de viață, tocmai prin autenticitatea, spontaneitatea și caracterul de multe ori voit impersonal al lor.²⁸ Autorul afirmă însă că toate aceste impresii de călătorie nu pot acoperi integral toată gama diversificată a problemelor care converg în analiza istorică și etnografică a vieții noastre ca popor²⁹.

În dorința contribuției la o cunoaștere mai amănunțită a organizării vieții bisericești a monahilor români trăitori la schitul athonit „Prodromul” în secolul al XIX-lea, diaconul lect. dr. Mihai Săsăujan a realizat un studiu, având ca izvor principal al întocmirii acestuia un manuscris găsit în biblioteca schitului românesc „Prodromul” din Muntele Athos, redactat de monahul Irinarh ^aisman în anul 1906³⁰. Este interesantă în acest sens menționarea mărturiei monahului Irinarh ^aisman, în care acesta vorbește despre monahii români înduhovniciti care au trăit în secolul al XIX-lea: „Doamne! Ce zile bune am apucat, ce cuvioși părinți, ce dragoste, ce smerenie, părinți de înfățișare și cu pozitie; o veacuri cum vă

²⁶ Marius tepelea, *Latinii percepuți în Imperiul Bizantin, în secolele XI-XII*, rev. „Teologia” nr. 1/2007, p. 93-105.

²⁷ *Ibid.*, p. 105.

²⁸ Prep. ^atefan Negreanu, *Importanța mărturiilor de călătorie în cunoașterea istoriei și spiritualității țărilor Române*, în rev. „Teologia” nr. 2/1997, p. 77-82.

²⁹ *Ibid.*, p. 82.

³⁰ Diac. Lect. Dr. Mihai Săsăujan, *Întemeierea și organizarea schitului românesc „Prodromul” din muntele Athos în secolul al XIX-lea*, în rev. „Teologia” nr. 1-2/1997, p. 85-92.

*strecurati pe nesimtite. Ce schimbări în ziua de astăzi, reci și fără dragoste, nu caut alt decât slavă desartă și în interesul lor particular alt nimic duhovnicesc*³¹.

Un alt studiu al părintelui Mihai Săsăujan arată importanța Transilvaniei pentru Imperiul habsburgic, Carpații sudici și estici fiind o parte componentă a teritoriului sudic de granită al imperiului³². În acest sens, este arătat faptul că au fost trimise în Transilvania trupele imperiale pentru a apăra interesele imperiului. Generalul acestor trupe era adevăratul conducător al Transilvaniei. Autorul menționează că tocmai ierarhia catolică din Transilvania nu era de acord cu noua organizare militară, mai mult din invidie față de protejarea românilor admiși în regimentele militare, care primeau astfel anumite drepturi³³.

Părintele ^atefan Negreanu continuă cercetarea privind importanța mărturiilor de călătorie în cunoașterea istoriei și spiritualității țărilor Române oprindu-se la epoca lui Mihai Viteazul³⁴. Se arată în acest sens faptul că toți călătorii străini rămân profund impresionați de frumusețea și bogăția naturală a acestor țări românești, de fertilitatea pământului și de numărul foarte mare de vite: „*nu este țară în toată lumea unde să se înmulțească mai mult caii, boii și oile*”³⁵.

Fiecare cultură, fiecare societate se așază pe vestigii, pe elemente care s-au sustras distrugerii. Societatea românească medievală e tributară în acest sens lumii bizantine. Aspecte ale acestei moșteniri sunt analizate într-un studiu al părintelui profesor Ioan Octavian Rudeanu.³⁶ Autorul studiului arată în acest sens faptul că țărilor Române, prin credința lor, prin

³¹ Irinarh ^aisman, *Scrierea Monastirilor Sfântului Munte Athos și vietile sfinților aici*, Tom II, 1906, manuscris aflat în biblioteca schitului românesc Prodromul, p. 70, citat la diac. lect. dr. Mihai Săsăujan, *op. cit.*, p. 88.

³² Diac. lect. dr. Mihai Săsăujan, *Politica militară și sanitară a Curtii din Viena în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea*, în rev. „Teologia” nr. 1-2/1998, p. 85-92.

³³ *Ibid.*, p. 88-89.

³⁴ Preparator ^atefan Negreanu, *Călători străini prin țările Române în epoca lui Mihai Viteazul*, în rev. „Teologia”, nr. 1-2/1999, p. 82-86.

³⁵ *Ibid.*, p. 83-84.

³⁶ Octavian Rudeanu, *Tradiția religioasă bizantină în țările Române*, în rev. „Teologia” nr. 1-2/2004, p. 194-205.

organizarea vieții politice, de stat și religioase, fac parte din sistemul bizantin. Desigur că sunt și doșebiri, dar toate acestea contribuie la tezaurul culturii mondiale³⁷.

Un alt studiu³⁸ al părintelui Rudeanu arată importanța domnitorului Iancu de Hunedoara pentru creștinii din Europa și nu numai. Odată cu prăbușirea Constantinopolului, bătrânul oștean este cel care-i oprește pe turci din drumul lor spre Europa³⁹.

Părintele Ernst Suttner prezintă într-un studiu al său, prezentat în paginile revistei Teologia, influența românească asupra Teologiei Bisericii de tradiție bizantină în secolul al XVII-lea, în contextul tensiunilor dintre ortodocși, protestanți și catolici⁴⁰. Autorul menționează faptul că după ce românii au reșus în practică vechiul obicei de a sluji cultul în limba poporului, și în cultul altor biserici de tradiție bizantină au pătruns limbile moderne⁴¹.

Pentru a înțelege raporturile dintre ortodoxia românească și cea universală, în epoca medievală, trebuie înțeles modul în care a fost percepută schisma în spațiul românesc. Este deosebit de interesant în acest sens studiul semnat de Alexandru Simeon⁴², în care Bisericele, ierarhii și oamenii anului 1000, credința românilor și religia oficială la sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea, ultimele încercări de reunificare ale creștinismului medieval, sunt tratate într-o manieră comparativ – științifică.

Într-un alt studiu, semnat de părintele Mihai Săsăușan, sunt dezbătute câteva opinii diferite de la mijlocul secolului al XVIII-lea despre schisma dintre latini și greci⁴³. Autorul analizează un document al vicedecretarului austriac Christof Bartenstein, în care acesta încearcă să arate asemănările

³⁷ *Ibid.*, p. 204-205.

³⁸ Ioan Rudeanu, *Iancu de Hunedoara, ultimul apărător al Bizanțului*, în revista „Teologia” nr. 1/2002, p. 86-98.

³⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁰ Ernst Chr. Suttner, *Influența românească asupra Teologiei Bisericii de tradiție bizantină în secolul al 17-lea*, în rev. „Teologia” nr. 2/2002, p. 133-146.

⁴¹ *Ibid.*, p. 146.

⁴² Alexandru Simion, *Marea Schismă și credința medievală a românilor*, în rev. „Teologia” nr. 3/2004, p. 200-220.

⁴³ Mihai Săsăușan, *Aprecieri diferențiale ale schismei dintre „latini” și „greci” la mijlocul secolului al XVIII-lea*, în rev. „Teologia” nr. 3/2004, p. 250-274.

dogmatice dintre Biserica răsăriteană și apuseană, fără a ține seama de învățătura cea adevărată, sentimentul dominant al documentului fiind acela de tolerantă⁴⁴. Trebuie precizat că această personalitate marcantă a avut un rol decisiv în conturarea, în timp, a politicii religioase de tolerantă a împăratului Iosif al II-lea față de ortodocsii din monarhia austriacă⁴⁵.

4. Alte articole și studii

Un studiu al revistei *Teologia*⁴⁶, semnat de părintele ațefan Negreanu, prezintă un episod din istoria „luptei” omului de a reface unitatea primordială a oamenilor care foloseau la început „o singură limbă și un singur grai”. De-a lungul timpului multe căpetenii de popoare au considerat că acest lucru se poate face doar prin instaurarea unui imperiu universal care să cuprindă întreaga omenire. Un astfel de vis au nutrit și hoardele tătare din stepa mongolă a extremului Orient, care într-un interval de numai 6 ani, 1236-1241, a îngrozit întreaga lume.

Ateismul constituie o orientare „la modă” în actualitate. Motivele pentru care această realitate a caracterizat Rusia de-a lungul ultimilor o sută de ani sunt discutate de Ilarion Alfeiev⁴⁷ care într-un material al său, pune câteva întrebări: cum a fost posibil ca țara cunoscută drept „sfânta Rusie” să fie transfărmată într-un timp atât de scurt în cel mai ateu stat din lume? Cum a fost posibil ca același popor care a învățat religia în școli până la Revoluție, să distrugă cu propriile mâini biserici și să ardă sfintele icoane în anii '20? El este de părere că acest lucru se datorează faptului că Rusia a fost botezată și nu iluminată. Dă în acest sens și câteva exemple: când, printr-un decret imperial, participarea la Sfânta Liturghie nu a mai fost obligatorie pentru soldații ruși, aceștia au continuat frecventarea bisericii doar în procent de 10%.⁴⁸ Aduce o altă mărturie a mitropolitului Veniamin care spunea că nici un student de la Academia Teologică din Sankt Petersburg nu a fost să-l vadă pe Sfântul Ioan de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 269- 273.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁶ Prep. Univ. Drd. ațefan Negreanu, *Marea invazie tătară asupra Europei*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/1999, p. 118- 123.

⁴⁷ Ilarion Alfeiev, *Ateism și ortodoxie în Rusia modernă*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/ 2001, p. 202-209.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 204.

Kronstandt.⁴⁹ În continuare el spune că în ziua de astăzi, desi există o renastere exterioară: au fost redeschise multe biserici, scoli..., nu se percepe nici o îmbunătățire morală în Rusia contemporană. Ateismul rus va muri, poate într-o zi, dar aceasta se va întâmpla atunci când tara nu va fi doar botezată, ci atunci când va fi iluminată⁵⁰.

Marele teolog John Meyendorff reliefează într-un material publicat în paginile revistei „Teologia”, principalele perioade din viața părintelui Alexander Schmemmann, pornind de la ultima Liturghie slujită de acesta.⁵¹ Părintele spune despre Schmemmann: „...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”⁵².

Un alt studiu, semnat de părintele Nicu Dumitrascu, se subliniază importanta diplomatiei pentru misionarul creștin, aceasta fiind una dintre calitățile cele mai importante ale acestuia⁵³. Autorul îl dă pe Sfântul Vasile ca exemplu în acest sens. Astfel, se arată că Sfântul Vasile a reușit să colaboreze atât cu clerul bisericesc din timpul său, cât și cu demnitarii statului. Era ferm în problemele religioase, flexibil când se cerea să fie așa, având întotdeauna o judecată înțeleaptă în interesul Bisericii și al credincioșilor. Autorul insistă asupra calităților sale diplomatice, o primă dovadă fiind dată de relația cu totul specială pe care o avea cu împăratul Iulian Apostatul, desi acestia împărtășesc opinii politice și religioase total contradictorii⁵⁴.

III. Momente actuale din cadrul Istoriei Bisericii Universale surprinse în paginile revistei „Teologia”

1. Momente actuale din cadrul Istoriei Bisericii Universale surprinse în articolele traduse

Un moment deosebit de important din istoria Bisericii Universale este prezentat de Gerd Stricker, și anume cel al întâlnirii ce urma să aibă

⁴⁹ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 207-208.

⁵¹ John Meyendorff, *Părintele Alexander Schmemmann văzut de părintele John Meyendorff*, fragment din articolul „O viață ce merită a fi trăită” al părintelui John Meyendorff, în rev. „Teologia”, nr. 1/ 2003, p. 168-173, trad. Asist. Anca Popescu.

⁵² *Ibid.*, p. 168.

⁵³ Nicu Dumitrascu, *Diplomatia misionarului creștin din veacul al IV-lea*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/2003, p. 85-96.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 89-90.

loc între cei trei conducători bisericești – cei mai importanți - papa Ioan Paul al II-lea, patriarhul Bartolomeos al Constantinopolului și patriarhul Alexei al II-lea al întregii Rusii între 20-21 iunie 1997⁵⁵. Însă această întâlnire n-a mai avut loc. Cum s-a ajuns la acest fiasco ecumenic? Gerd Stricker apreciază că evenimentele care au dus la esuarea „întâlnirii de vârf” nu pot fi reconstituite deocamdată în mod clar, însă ceea ce se poate spune este că întâistătorii bisericești regretă că un gând măret a esuat în mod nefericit.

O altă traducere, prezintă opinia teologului bulgar Ivan Dimitrov, care evocă situația Bisericii Ortodoxe din Bulgaria, o Biserică care în mod particular a ieșit cu greu din era comunistă⁵⁶.

Un alt articol, tradus de diaconul Mihai Săsăujan, prezintă un bilanț făcut de părintele George Tsetsis, preot și teolog ortodox grec, reprezentant oficial al Patriarhiei ecumenice la Consiliul Ecumenic al Bisericilor la Geneva de mai bine de 20 de ani, bilanț asupra stării prezente a relațiilor dintre Bisericile ortodoxe și Consiliul Ecumenic al Bisericilor.⁵⁷ El apreciază că, deși de mai multe decenii relațiile dintre ortodocși și Consiliul Ecumenic al Bisericilor sunt marcate de probleme, trebuie să recunoaștem în mod deliberat diaconia pluridimensională a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în favoarea bisericilor membre, ori de câte ori ele s-au aflat în nevoi și în dificultate⁵⁸.

Într-un alt material, aparținând teologului Nicolae Lossky este prezentată o altă perspectivă asupra relației dintre om și Biserică în contextul ecumenismului⁵⁹. Autorul afirmă că preferă să folosească expresia mișcare ecumenică mai curând decât cuvântul ecumenism. Cuvântul ecumenism este un cuvânt periculos, deoarece acesta sugerează

⁵⁵ Gerd Stricker, *Planuri sublime – deceptie profundă*, în rev. „Teologia” nr. 2/1997, trad. diac. lector. dr. Mihai Săsăujan.

⁵⁶ Ivan Dimitrov, *Situația Bisericii ortodoxe în Bulgaria*, în rev. „Teologia” nr. 2/1997, p. 145-148.

⁵⁷ Pr. Georges Tsetsis, *Problemele relationale ale ortodocsilor cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor*, în rev. „Teologia” nr. 1-2/1998, p. 129-131, trad. Mihai Săsăujan.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁹ Nicolae Lossky, *Fiecare dintre noi este responsabil față de Biserică*, în rev. „Teologia” nr. 1-2/1998, p. 132-138. trad. diac. Mihai Săsăujan.

o instituție în care este așezat. Însă mișcarea ecumenică este căutarea rădăcinilor comune, a izvoarelor comune.⁶⁰

Într-un articol, semnat de dr. Dimitri Oikonomou este evidențiat rolul misionar fundamental al tinerilor ortodocși în lumea contemporană⁶¹. Tinerii sunt Biserica de astăzi, nu cea de mâine, iar Dimitri Oikonomou spune că acestia au un rol foarte important în viața Bisericii.⁶² În continuare menționează modul în care Syndesmos, prin programele sale, îi încurajează pe tinerii ortodocși la angajament religios și îi ajută să devină conștienți de dimensiunile morale - spirituale ale umanității și să trăiască viața potrivit valorilor creștine.⁶³

Rămânând pe aceeași linie de gândire cu autorul anterior, Emmanuel Koumbarelis pune în discuție viitorul organizației Syndesmos.⁶⁴ Ca și Oikonomou, Koumbarelis crede că viitorul este constituit de tineri, iar misiunea acestora este de a face cunoscut adevărul în jurul lor, aceasta fiind o consecință a unității.⁶⁵ Autorul prezentului articol spune că tinerii trebuie să poarte o mărturie vie a prezentei Domnului în lume.⁶⁶

Un articol care oferă o imagine de ansamblu a creștinismului în țările islamice aparține părintelui Samir Khalil Samir⁶⁷. Autorul prezintă islamul ca fiind o societate, cultură și religie în același timp, având ca scop islamizarea tuturor aspectelor vieții. Astfel, cine trăiește în Egipt trebuie să acționeze ca un musulman, astfel va fi exclus din societate. Un creștin într-o asemenea lume nu are practic niciun drept și pentru a trăi alături de ei nici nu-și dă seama când se comportă ca un musulman⁶⁸.

Integrându-se în rândul celor care au studiat problematica generată de Ortodoxie de-a lungul timpului, părintele conf. dr. Ioan Tulcan se ocupă

⁶⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁶¹ Dr. Dimitri Oikonomou, „*Syndesmos*” - *Organizația Mondială a Tinerilor Ortodocși - un emoționant for unde tinerii ortodocși își exprimă preocupările și aspirațiile lor*, în rev. „Teologia”, nr. 1/2000, p. 128-135, trad. Răzvan Surcel.

⁶² *Ibid.*, p. 131.

⁶³ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁴ Emmanuel Koumbarelis, *Care este viitorul pentru Syndesmos?*, în rev. „Teologia” nr. 1/2001, p. 136-140, trad. de Narcis Terchet.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁷ ***, *Creștinii în țările islamice*, în rev. „Teologia”, p. 187-194, trad. Caius Cutaru.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 193.

într-un articol al său de imaginea Ortodoxiei în actualitate⁶⁹. Autorul insistă asupra faptului că Ortodoxia poartă în ea consecințele trecerii ei prin istorie și trebuie, sub aspectul ei uman, să-și asume modul în care a rămas fidelă poruncilor și învățăturilor Mântuitorului Hristos, fiind chemată la alinarea suferințelor trupesti și mai ales sufletesti ale lumii de astăzi.

Un alt eveniment care a avut loc la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, în perioada 6-8 iunie, prezentat în paginile revistei „Teologia”, este simpozionul de teologie dogmatică cu titlul „Importanța și perspectivele teologiei dogmatice ortodoxe pentru misiunea Bisericii în lumea contemporană”, la care au participat episcopi și profesori de teologie dogmatică de la facultățile de teologie ortodoxă din țară și străinătate.⁷⁰

2. Studii care abordează problematica creștinului în actualitate

O dimensiune cutremurătoare a Ortodoxiei din veacul trecut, cu repercusiuni în actualitate este prezentată într-un interviu cu părintele Sava din Mănăstirea Decani⁷¹. Acest interviu aduce multe informații noi ce nu au fost relatate în mass-media. Acesta afirmă, că în realitate, singurii apărători ai poporului sunt acei oameni ai Ortodoxiei și ai Bisericii, care ani îndelungați au fost înfierati ca fiind trădători.⁷²

Unul dintre studiile prezente în paginile revistei „Teologia” și semnat de Alberto Quattrucci, prezintă câteva date despre comunitatea Sant Egidio, fondată după Conciliul Vatican II⁷³. Autorul vede această comunitate, din care fac parte atât catolici cât și ortodocși și protestanți, ca o mărturie despre Biserica nedespărțită.⁷⁴

Un alt studiu, semnat de Albert Rauch, prezintă întâlnirile dintre Est și Vest.⁷⁵ Autorul afirmă că dialogul dintre Biserica Catolică și Biserica

⁶⁹ Pr. Conf. Dr. Ioan Tulcan, „Ortodoxia la sfârșitul celui de-al doilea mileniu”, în rev. *Teologia* nr. 1/1997, p. 122-124.

⁷⁰ ***, *The International Symposium of Dogmatic Theology*, în revista *Teologia* nr. 2/2007, p. 255-267.

⁷¹ Interviul părintele Sava din Mănăstirea Decani, *Biserica ortodoxă și masacrele din Kosovo*, în rev. „*Teologia*”, nr. 3-4/1999, p. 155-159.

⁷² *Ibid.*, p. 158.

⁷³ Alberto Quattrucci, *Experiența spirituală a Comunității Sant Egidio: a respira cu doi plămâni*, în rev. „*Teologia*” nr. 3/2004, p. 23-35.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁵ Albert Rauch, *De la Dialog la Trialog*, în rev. „*Teologia*” nr. 3/2004, p. 36-44.

Evangelică nu este suficient, și că acest Dialog trebuie să conducă la un Trialog, în care trebuie incluse și Bisericele răsăritene.⁷⁶

Problema primatului papal în contextul creștinismului ecumenic actual și în contextul unei politici democratice este prezentată de părintele profesor Gheorghe Petraru⁷⁷. Autoul conchide că unitatea politică în Europa nu poate fi completă fără o unitate creștină a Europei, prin aceasta vrând să sublinieze ideea de universalitate a fiecărei biserici⁷⁸.

Pe o linie de gândire ecumenică este prezentată reforma protestantă (separarea creștinilor apuseni în două confesiuni diferite), privită ca o ocazie a întâlnirii lumilor creștine⁷⁹. Prin chemarea reformatoarelor spre anumite învățături ale Bisericii Ortodoxe, Apusul și Răsăritul se îndreaptă spre o nouă întâlnire, descoperind ceea ce mai au încă în comun⁸⁰.

Deși schisma reprezintă o realitate trecută, consecințele acesteia urmăresc creștinul și în actualitate, de aceea, într-unul dintre studiile părintelui Filip Albu, este prezentat evenimentul ridicării anatemelor de către patriarhul Athenagoras, pentru Răsăriteni ortodocși, și Papa Paul al VI-lea pentru apusenii catolici, în anul 1965⁸¹. Autorul afirmă că acest gest de ridicare a anatemelor a fost un gest curajos, reparatoriu și de deschidere a porților către drumul ce duce la revenirea în aceeași matcă a celor două râuri⁸².

O preocupare fundamentală a creștinului este identitatea acestuia în Europa, câteva direcții de receptare a statutului de creștin fiind discutate într-unul din studii, semnat de Bogdan Mihai Godja⁸³. Concluzia principală a studiului este că Europa trebuie revigorată, însă nu printr-un nou

⁷⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁷ Gheorghe Petraru, *Dialogul ecumenic dintre Ortodoxie și Roma în perspectiva concepției catolice actuale despre primatul papal*, în rev. „Teologia” nr. 3/2004, p. 97-110.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁹ Daniel Benga, *Urmările schismei de la 1054 pentru dialogul teologic dintre reformatore și ortodocși*, în rev. „Teologia” nr. 3/2004, p. 111-129.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁸¹ Filip Albu, *Ridicarea anatemelor - 7 decembrie 1965*, în rev. „Teologia” nr. 3/2004, p. 380-399.

⁸² *Ibid.*, p. 399.

⁸³ Bogdan Mihai Godja, *U.E. Comunitate economico-politică. Problematzări religioase*, în rev. „Teologia” nr. 2/2007, p. 237-254.

crestinism, ori vreo altă manifestare religioasă, ci prin respitalizare, prin renunțarea la simplul consumism, la birocratizarea excesivă, la materialism. Noi putem aduce un suflu nou între celelalte Biserici europene, prin frumusețea Ortodoxiei noastre, ce trebuie bine chivernisită⁸⁴.

3. Bisericile în dialog

Între 16-23 august au avut loc la Arad un seminar internațional având ca temă reconcilierea dintre Bisericile Europene. Au participat teologi din 11 țări, 16 Biserici și școli teologice din Europa. S-au discutat probleme despre educația ecumenică în Biserică, facultățile și seminariile de teologie ale Europei⁸⁵.

Între 27 septembrie - 3 octombrie 1999, tot la Arad, a avut loc o altă întâlnire de dialog, între reprezentanți ai Bisericii ortodoxe Române și ai Bisericii Evanghelice Luterane din Germania cu tema: „*Hermeneutica - Sfânta scriptură în viața comunității creștine*”⁸⁶. Au fost scoase în evidență preocupările și metodele misionare, pastorale actuale ale Bisericii noastre în contextul unei lumi secularizate.

Din 3 până în 8 octombrie 1998 a avut loc la București cea de-a opta sesiune de dialog teologic între BOR și EKD. Tema generală a dialogului a fost „*slujire și împăcare. Integrarea europeană ca provocare adresată Bisericilor noastre*”⁸⁷.

Între 21-27 septembrie 1998 s-a organizat la Leipzig (Germania) a cincea întâlnire de dialog a tinerilor teologi, reprezentanți ai BOR și Bisericii Evanghelice din Germania. Tema întâlnirii de dialog a fost „*Liturghie după Liturghie: Credința trăită în contextul transformărilor societății moderne*”⁸⁸.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁸⁵ Pr. conf. Dr. Ioan Tulcan, *Seminar internațional cu tema Reconcilierea dintre Bisericile Europene*, rev. „Teologia” nr. 3-4/1999, p. 143-149.

⁸⁶ Mihai Săsăujan, *A șasea întâlnire de dialog teologic a tinerilor reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Române și ai Bisericii evanghelice Luterane din Germania*, p. 150-154, revista teologia, nr. 3-4/1999, p. 150-154.

⁸⁷ Pr. conf. Dr. Ioan Tulcan, *A opta sesiune de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica evanghelică din Germania*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/1998, p. 149-156.

⁸⁸ Diac. lect. dr. Mihai Săsăujan, *Întâlnirea de dialog a tinerilor teologi, reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe române și ai Bisericii Evanghelice Luterane din Germania*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/1998, p. 157-159.

În articolul teologului Leonide Kishkovsky *Teologie sau ideologie*, este prezentată opinia fermă a acestuia împotriva reducerii teologiei la un concept.⁸⁹

Este prezentată o declarație a Asociației teologilor ortodocși americani⁹⁰, în Revista Teologia nr. 3-4/1998, p. 168-172, în care se spune că rugăciunea comună este necesară pentru a depăși diviziunile dintre noi. Traducătorul acestui articol este Caius Cutaru.

Într-un interviu pe care îl acordă diaconului Mihai Săsăujan cu privire la ecumenism și mișcarea ecumenică, părintele profesor Ernst Chr. Suttner afirmă: „considerația că ecumenismul este cea mai mare erezie a secolului al XX-lea este atât de eronată, încât refuz să comentez”.⁹¹

4. Din lumea creștină

Foarte multe evenimente care au marcat și marchează în continuare lumea creștină sunt prezentate în revista „Teologia”. Aceste știri ne ajută să înțelegem viața Bisericii și să medităm, pe de o parte, la lucrarea lui Dumnezeu în istorie și în lume, iar pe de altă parte la viața noastră care, poate, a influențat evenimentele prezentate. Aceste prezentări sunt:

- Mitropolitul Paulos Mar Gregorios din India a trecut la cele vesnice⁹².

- Conferință organizată în Moscova, închinată memoriei preotului protopop martir Alexandru Men⁹³.

- „cerc vienez” despre Bisericele Unirii cu Roma⁹⁴.

- În Polonia Bisericele se opun impozitului bisericesc⁹⁵.

- Biserica Ortodoxă Ucraineană autocefală se află în criză⁹⁶.

- Ortodocșii protestează în Ucraina⁹⁷.

⁸⁹ Leonide Kishkovsky *Teologie sau ideologie*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/1998, p. 166-167, trad. Caius Cutaru.

⁹⁰ ***, *O declarație a Asociației teologilor ortodocși americani*, în Rev Teologia nr. 3-4/1998, p. 168-172, trad. Caius Cutaru.

⁹¹ Diac. Mihai Săsăujan, *Interviu cu Pr. prof. Ernst Chr. Suttner*, în rev. „Teologia” nr. 3-4/1998, p. 173-180.

⁹² Revista „Teologia”, nr. 1/1997, p. 134.

⁹³ *Ibid.*, p. 135.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 135-136.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 136-137.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 137-139.

⁹⁷ *Ibid.*, p.139.

- Vizita unei delegatii a Bisericii Evanghelice din Germania în Rusia, în contextul atmosferei antiecumene existente în țară⁹⁸.
- Patriarhul Bulgariei Maxim protestează împotriva conducerii de stat⁹⁹.
- Statistică ortodoxă în Estonia.¹⁰⁰
- Iesirea Bisericii Ortodoxe georgiene din Consiliul Ecumenic al Bisericilor¹⁰¹.
- Biserica Ortodoxă Rusă se pronunță pentru înhumarea lui Lenin¹⁰².
- Clerul ortodox sârb cere conducerii Bisericii Ortodoxe Sârbe iesirea din Consiliul Ecumenic al Bisericilor¹⁰³.
- Reuniune a comitetului director al comisiei „Credință și constituție” în Istanbul¹⁰⁴.
- Întâlnire între reprezentanți ai Patriarhiei Moscovei și Vatican în Moldova¹⁰⁵.
- Președintele bulgar cere demisia patriarhului Maxim¹⁰⁶.
- Președintele ucrainian Leonid Koutchma a lansat un apel la unitatea ortodocsilor din Ucraina¹⁰⁷.
- Un nou arhiepiscop primat pentru Biserica Greciei¹⁰⁸.
- Tesalonic - Consultatie interortodoxă asupra ecumenismului¹⁰⁹.
- Bisericile orientale unite cu Roma- aflate în atenția Comitetului mixt catolic- ortodox din Franța¹¹⁰.
- Biserica Bulgară se retrage din Consiliul ecumenic al Bisericilor¹¹¹.

⁹⁸ Revista „Teologia”, nr. 2/1997, p. 149-150.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 150-151.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 151.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 152.

¹⁰² *Ibid.*, p. 153-154.

¹⁰³ *Ibid.*, 154.

¹⁰⁴ Revista „Teologia”, nr. 1-2/1998, p. 119-120.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 120-121.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 121-122.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 123-124.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 125-126.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 126-128.

¹¹⁰ Revista „Teologia”, nr. 3-4/1998, p. 160.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 161-162.

- Reuniunea Comitetului de coordonare a Comisiei internationale de dialog teologic dintre Biserica Romano- Catolică si Biserica Ortodoxă la Aricia (Italia)¹¹².

- Atitudinea patriarhului Bisericii Ortodoxe Ruse, Alexei al II-lea față de dialogul din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor¹¹³.

- Aniversarea celor 50 de ani de la înfiintarea CEB, printr-o rugăciune comună la Geneva¹¹⁴.

- Episcopul armean Krikorian se pronunță pentru dezvoltarea Cnsiliului Ecumenic al Bisericilor¹¹⁵.

- Ortodoxia în Germania si Belgia¹¹⁶.

- Vizita cardinalului Cassidy în Grecia¹¹⁷.

- Conferință mondială în Israel pe tema „Ierusalim 2000”¹¹⁸.

- Biserica ortodoxă din Zimbabwe¹¹⁹.

- Organizarea canonică a Bisericii Ortodoxe în Franta¹²⁰.

- ^atiri din Statele Unite: un document comun ortodox-catolic despre botez¹²¹.

- ^atiri din Franta: comitetul de dialog protestant-ortodox ¹²².

- ^atiri din Italia, Grecia¹²³.

- Statistică ortodoxă în Polonia¹²⁴.

- ^atiri din Serbia: mănăstirea Decani- loc de refugiu¹²⁵.

- ^atiri din Ucraina: colocviu la mănăstirea Lavra din Kiev¹²⁶.

¹¹² *Ibid.*, p. 163.

¹¹³ *Ibid.*, p. 164.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 165.

¹¹⁵ Revista „Teologia”, nr. 1-2/1999, nr. 144.

¹¹⁶ *Ibid.*,

¹¹⁷ *Ibid.*,

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 145.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 146.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 146-147.

¹²¹ Revista „Teologia”, nr. 3-4/1999, p. 160.

¹²² *Ibid.*, p. 161-162.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 163.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 163-164.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 164-165.

- ^atiri de la Vatican: papa Ioan Paul al II-lea cere reluarea dialogului dintre Biserica Ortodoxă și cea Catolică¹²⁷.
- Arhiepiscopul Anastasie al Albaniei pledează pentru reconciliere în Balcani¹²⁸.
- Agenda viitoare de lucru a Comisiei de dialog dintre Biserica Ortodoxă și CEB¹²⁹.
- Arhiepiscopia greacă din Statele Unite are un nou mitropolit¹³⁰.
- Reuniunea celui de-al XII-lea consiliu al Bisericii Ortodoxe din America¹³¹.
- Colocviu internațional în Belgia consacrat rolului Sfântului Duh în căutarea unității Bisericilor¹³².
- Sesiune de studii liturgice organizată la Institutul teologic Saint Serge din Paris¹³³.
- România - Biserica Ortodoxă inaugurează un spital¹³⁴.
- Rusia - un bun episcop a trecut la cele vesnice¹³⁵.
- Rusia - biserică pentru surdo - muți¹³⁶.
- Bielorusia - Biserica catolică cere iertare pentru greselile din timpul regimului totalitar¹³⁷.
- Paris - întâlnire de lucru între mitropolit Chiril de Smolensk și arhiepiscopul Serghie¹³⁸.
- Potsdam: Reuniunea anuală a sesiunii plene a Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor¹³⁹.
- Kiev: clericii și laicii ucrainieni adresează o petiție patriarhului ecumenic¹⁴⁰.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 165.

¹²⁸ Revista „Teologia”, nr. 1/2000, p. 136-137.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 137- 139.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 139-141.

¹³¹ *Ibid.*, p. 141-144.

¹³² *Ibid.*, p. 144.

¹³³ *Ibid.*, p. 144-145.

¹³⁴ Revista „Teologia”, nr. 1/2001, p. 146.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 146-148.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 148-149.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 149-150.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 150-151.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 151-152.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 153.

- Viata aspră a refugiatilor afgani din Pakistan¹⁴¹.
- Biserica Ortodoxă Rusă invită Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora la reconciliere¹⁴².
- Mișcarea pentru unificarea Bisericii Ortodoxe din America¹⁴³.
- Teologi ortodocși și catoli discută pe tema Sfântului Duh¹⁴⁴.
- Protestul creștinilor români în ceea ce privește parcul „Dracula”¹⁴⁵.
- Rusia restrânge activitatea sectelor religioase străine¹⁴⁶.
- Sărbătorirea a 10 ani de la numirea Sanctității Sale Bartolomeu I ca patriarh¹⁴⁷.
- Patriarhul ortodox rus răspunde acuzațiilor aduse de biserica Ortodoxă Rusă din afara Rusiei¹⁴⁸.

Concluzii finale

Continutul revistei „Teologia” este organizat într-un veritabil studiu de cercetare. Problemele cele mai controversate, temele cele mai diverse, perioadele cele mai critice ale istoriei bisericești sunt tratate într-o manieră profesionistă. Nu există afirmații gratuite, ci fiecare articol sau studiu este însoțit de o vastă documentație, prezentată într-o disciplină matematică. Autorii se detasează de text, problemele sunt prezentate cu deplină obiectivitate, adevărurile discutate nefiind denaturate de către cei care au abordat diferitele teme. În acest tip de organizare a materialului pare a nu exista niciun punct slab, cu o excepție: ceea ce lipsește este, în ciuda titlului revistei, o abordare istorico-teologică a evenimentelor.

Pe bună dreptate ar trebui să întrebăm ce este istoria? Ce este un „fapt” istoric? Este oare un simplu fapt? Este faptul istoric o „întâmplare întâmplătoare”, ceva care se explică prin niste cauze, prin niste pricini imediate, de ordinul intereselor obisnuite? Nu măsoară oare istoria o

¹⁴¹ Revista „Teologia”, nr. 3-4/2001, p. 210.

¹⁴² *Ibid.*, p. 210-211.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 211-213.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 213.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 213-214.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 214.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 215.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 215-216.

abatere, o derogare de la o ordine profundă, adevărată a vietii? Nu sunt oare faptele acestea semnele acestei abateri? Nu cumva nu mai e realitatea cea care face adevărul, ci adevărul e acela care făurește realitatea?

Cine se mai întrebă dacă motivele anumitor evenimente ce au avut loc de-a lungul istoriei sunt o consecință a faptelor înaintasilor, a derogării de la niste principii, de la niste lucruri mai gingase care trebuie respectate și, evident, cunoscute? În sfârșit, dacă istoria nu este cumva transcrierea, la coordonatele mari ale unei epoci, a unor evenimente, pozitive sau negative, subtile, care s-au petrecut sau se petrec în primul rând în intimitatea inimii omenesti? De aceea consider că este nevoie de o abordare istorico-teologică a istoriei eclesiale. Pentru omul care rămâne la suprafață, fără să încerce să vadă dincolo de evenimentele care au avut loc, istoria îi permite să cunoască și să înțeleagă câteva lucruri: cauza războaielor peloponesiace, evoluția care a transformat sclavia în serbie, nasterea și metamorfoza capitalismului și altele de acest fel, mereu limitate în timp și spațiu. Dar, odată recuperate aceste episoade ale evoluției umanității, omul nu observă mai multă ordine și mai mult sens decât am discerne în conjunctia iratională a astrilor pe aparenta boltă cerească.

În concluzie, dacă toate evenimentele ce se întâmplă în lume au loc cu știința lui Dumnezeu, noi ar trebui să le privim nu doar ca simple întâmplări, ci ca relație a omului cu Dumnezeu și, după cum zice psalmistul, celui bun Dumnezeu îi va răsplăti, iar pe cel rău îl va pedepsi.

Nicu Breda

Preocupări de teologie patristică reflectate în revista Teologia (1997-2007)

Resumè

La theologie patristique est une grande preoccupation pour theologen. Cette preoccupation est reflekte dans la multitude des etudes publie. Le tematique est diverse: l'etude de specialitè insume la tematique doctrinaire, morale, du spiritualitè orthodoxe et la tematique pratico-socielè.

Les contribution d'auteurs sont tres importantes pour a compri la problematique dans la theologie actuellè.

Teologia patristică detine un loc central în viata si mărturisirea dreptei credinte. Asa după cum arată si prof. Stylianos G. Papadopoulos, scopul teologiei patristice este să înlesnească, pe orice cale, interpretarea si înțelegerea în special a Sfinților Părinti si învățători ai Bisericii, dar si a scriitorilor bisericesci în general.¹

Când vorbim de aspectul înțelegerii si al interpretării autorilor patristici ne referim la câteva aspecte importante care privesc viata, opera, doctrina si caracterizarea acestora.²

¹ Cf. Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I , Trad. de Adrian Marinescu, Editura Bizantină, Bucuresti, 2006, p. 19.

² În această privință a se vedea si manualele de patrologie românești ex: I. G Coman, *Patrologie*, Bucuresti, 1956; Arhid. Dr. C-tin Voicu, N. Dumitrascu, *Patrologie*, Bucuresti, 2004.

Opera Sf. Părinți și Scriitori bisericești are o însemnătate deosebită, întrucât din aceasta distingem, în primul rând, pe profilul lor duhovnicesc dar și putem stabili sau caracteriza doctrina pe care ei o propun. Putem spune că opera produsă de ei este efectul unor motive bine determinate. În acest sens vom găsi câteva direcții care au determinat scrierea lucrărilor lor.

În primul rând este vorba de propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu. Din moment ce explicau cuvântul dumnezeiesc, Sf. Părinți și scriitorii bisericești teologhiseau în mod necesar. Ei analizau persoana divino-umană a lui Hristos și lucrarea Sa, lămuriau lucrarea sfintitoare a Sf. Duh și de cele mai multe ori făceau comentarii la textele Sfintei Scripturi în așa fel încât credincioșii să poată cunoaște adevărul de credință și să progreseze pe scara virtutilor creștine.

În al doilea rând, ei urmăreau prin scrierile lor să pună în lumină adevărul de credință, cu scopul de a combate erezia. Este cunoscut faptul că autorii patristici, fiecare la vremea sa, s-au confruntat cu numeroase probleme doctrinare, fapt care i-a determinat să ia atitudine față de toate învățăturile proliferate și susținute de adversarii creștinismului.

Nu trebuie uitat faptul că o mare parte a literaturii creștine își datorează apariția sa și din dorința de a da răspunsul pertinent iudaismului, elenismului, gnosticismului și lumii păgâne în general.

În al treilea rând, prin opera lor autorii patristici au urmărit exprimarea experiențelor dumnezeiești. Fiind membrii ai Bisericii, care au avut de la Sf. Duh înalte și rare experiențe dumnezeiești,³ ei au considerat și au simțit nevoia să descrie aceste trăiri dumnezeiești și tot procesul în general pe care l-au urmat în direcția trăirii acestor experiențe. Nu în ultimul rând, prin scrierile lor, ei au dorit a scoate în evidență cultul și slăvirea lui Dumnezeu, element constitutiv al trăirii și manifestării credinței creștine.⁴

Am enumerat în cele de mai sus câteva coordonate principale care motivează studiul teologiei patristice și implicațiile acestuia pentru viața și activitatea membrilor Bisericii lui Hristos.

³ Este o dovadă evidențiată a faptului că autorii patristici au îmbinat trăirea cu latura științifică, lucru ce a dat naștere la valori patristice nepieritoare.

⁴ Despre toate aceste coordonate a se vedea mai pe larg la Prof. Dr. St. G. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 22-52.

În perioada celor 10 ani de existență, revista Teologia propune celor interesati de trăire si studiu profund, printre altele, aceste realități. Se observă că studiile care au continut patristic au o pondere destul de mare, descoperind o arie destul de largă a problematicii teologice. În această privință, am căutat a face o împărțire sau delimitare a temelor cu continut patristic, tocmai pentru a arăta că Sfinții Părinți si scriitorii bisericești rămân normativi prin viața, opera si învățătura lor pentru tot ceea ce înseamnă studiul teologiei, mai exact pentru toate domeniile pe care teologia le propune astazi. În acest fel s-a ajuns la o împărțire în teme cu continut doctrinar, moral, de spiritualitate, practice, abordându-se totodată si domeniul cronologic la care se adaugă diverse teme de teologie patristică. Reunite, aceste tematici au ca scop principal să facă o argumentare a acelor coordonate, prezentate în rândurile de mai sus. Înainte de a trece la prezentarea pe tematici a studiilor cu continut patristic, la început vom face o prezentare generală⁵ a temelor de acest gen, publicate în revista amintită pe parcursul celor 10 ani de existență.

A) Prezentare generală

1) „Vlad Vasile, *Idei morale si dogmatice în capitolele introductive la tâlcuirea rugăciunii domnesti din lucrarea „Despre rugăciune” a lui Origen*, nr. 2 1997, p. 29-46.

2) Adrian Corbu, *Bazele biblice ale iconologiei Sf. Ioan Damaschin*, nr. 2, 1997, p. 93-103.

3) Daniil Stoenescu, *Sf. Vasile cel Mare, om al durerilor si cunoscător al suferintei după epistolele sale*, nr. 2, 1997, p. 103-108.

4) Călin Dragos, *Umanism patristic si ecumenism actual*, nr. 3-4, 1998, p.84-88.

5) Idem, *Dialogul, metoda de filosofare în filosofia greacă*, nr. 1, 2000, p. 45-47.

6) Florea Lucaci, *Prezentul lui Augustin si tema ecuatiei*, nr. 1, 2000, p. 57-64.

⁵ Prezentarea generală are în vedere aparitia lucrărilor în domeniu, în ordine cronologică a aparitiei revistei, deci nici pe autori si nici pe teme. Acest din urmă aspect va fi canalizat în cea de-a doua parte a lucrării de față.

- 7) Călin Dragos, *Lucrări patristice sub forma de dialog*, nr. 4, 2000, p. 77-102.
- 8) Călin Ioan Duse, *Vederea luminii dumnezeiesti după Sfântul Simeon Noul Teolog*, nr. 4, 2000, p. 102-122.
- 9) Dumitru Moca, *Sf. Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur. Importanța și actualitatea lucrării lor pastorale*, nr. 1, 2001, p. 11-20.
- 10) Agapie Corbu, *Aspecte ale revelației dumnezeiesti și ale raportului omului cu ea potrivit Sf. Grigorie de Nyssa*, nr. 1, 2001, p. 54-67.
- 11) Nicu Breda, *Contribuția specifică a Sf. Teodor Studitul la teologia icoanei*, nr. 1, 2001, p. 103-116.
- 12)^a tefan Buchiu, *Doctrina trinitară în gândirea Sf. Grigorie Palama*, nr. 2, 2001, p. 32-47.
- 13) Călin Duse, *Îndumnezeirea după Sf. Simon Noul Teolog*, nr. 2, 2001, p. 81-104.
- 14) Călin Dragos, *Teologie și arta literară în scrisorile Sf. Trei Ierarhi*, nr. 2, 2001, p. 127-140.
- 15) Agapie Corbu, *Inspirația biblică în scrierile Sf. Grigorie de Nyssa*, nr 3-4, 2001, p. 12-28.
- 16) Marius Telea, *Spiritualitatea creștină în lumina tratatului „Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea cea după virtute” al Sf. Grigorie de Nyssa*, nr. 3-4, 2001, p. 134-154.
- 17) Nicu Ioan Breda, *Iconoclasmul și implicațiile sale actuale*, nr. 3-4, 2002, p. 22-44.
- 18) Marius Telea, *Opera social filantropică a Sf. Vasile cel Mare*, nr. 3-4, 2002, p. 163-171.
- 19) Cristinel Ioja, *Aspecte fundamentale ale hristologiei Sf. Ioan Damaschin*, nr. 1, 2003, p.14-38.
- 20) Constantin Rus, *Tineretul creștin și lumea seculară: Omilia Sf. Vasile cel Mare despre literatura pagană*, nr. 2, 2003, p. 116-135.
- 21) Nicu Breda, *Elemente de teologia icoanei în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, nr.1-2, 2004, p. 71-83.
- 22) Mircea Florin Cricovean, *Sf. Vasile cel Mare, îndrumător al monahismului*, nr. 1-2, 2004, p. 83-99.

23) Nicu Dumitrascu, *Ecumenismul Părintilor Apostolici*, nr. 1-2, 2004, p. 99-110.

24) Cornel Toma, *Pneumatologia la Sf. Nichita Stethatul si consecintele în dialogul teologic dintre ortodocsi si romano-catolici*, nr. 3, 2004, p. 60-78.

25) Nicu Breda, *Receptarea în Apus a hotărârilor sinodului VII ecumenic si implicatiile actuale ale iconoclasmului*, nr. 3, 2004, p. 221-231.

26) Ioan C. Tesu, *Paternitate si filiatie duhovnicească la Sf. Simon Noul Teolog*, nr. 4, 2004, p. 171-204.

27) Nicu Breda, *Sf. Nichifor Mărturisorul, apărător al cultului sfințelor icoane*, nr. 1, 2005, p. 64-74.

28) Marius tepelea, *Hristologia si teologia în antichitatea creștină*, nr. 2, 2005, p. 199-210.

29) Adina Todea, *Conștiinta morală în cugetarea patristică*, nr. 2, 2005, p. 210-235.

30) Nicu Breda, *Sf. Scriptură si interpretarea ei în opera Sf. Trei Ierarhi*, nr. 3, 2005, p. 83-93.

31) Mircea Cricovean, *Învățătura despre Euharistie în omiliile hrisostomice*, nr. 3, 2005, p. 93-104.

32) Constantin Băjău, *Problematica dogmatică a epistolelor Sf. Vasile cel Mare*, nr. 4, 2005, p.78-84.

33) Florin Dobrei, *Sf. Vasile cel Mare, organizator al asistentei sociale*, nr. 4, 2005, p.140-168.

34) Marius Mihai Ilca, *Teologia iubirii în viața si scrierile despre creație ale Sfinților Trei Ierarhi*, nr. 4, 2005, p. 181-211.

35) Constantin I. Băjău, *Desăvârșirea creștină prin lucrarea virtuților după omiliile Sf. Ioan Gură de Aur la epistola a doua către Corinteni*, nr. 1, 2006, p. 20-34.

36) Mircea Cricovean, *Sf. Atanasie cel Mare al Alexandriei si Vasile cel Mare al Cezareei si Capadociei, mari Părinți ai Bisericii*, nr. 1, 2006, p. 59-73.

37) Alin Marius Muresan, *Principii omiletice la Sf. Ioan Gură de Aur*, nr. 1, 2006, p. 93-127.

38) Marius Ioan Slevas, *Teologia Logosului în abordarea filosofiei antice și a gândirii patristice a secolului al IV-lea*, nr. 1, 2006, p. 192-208.

39) Adina Todea, *Constiința morală în cugetarea patristică (II)*, nr. 1, 2006, p. 208-233.

40) Constantin Băjău, *Mărturii patristice despre Taina Dumnezeiești Euharistii*, nr. 2, 2006, p. 10-17.

41) Nicu Breda, *Învățătura despre persoana a doua a Sf. Treimi reflectată în opera Părinților Apostolici*, nr. 2, 2006, p. 34-55.

42) Mircea Cricovean, *Deosebirea dintre dreapta credință și erezie după Vicentiu de Lerrin*, nr. 2, 2006, p. 55-65.

43) Nicu Breda, *Teologia icoanei în viziunea Sf. Ioan Damaschin*, nr. 3, 2006, p. 19-44.

44) Mircea Cricovean, *Apărător al dreptei credințe după Vicentiu de Lerin*, nr. 3, 2006, p. 44-56.

45) Nicu Breda, *Înruparea Cuvântului în concepția lui Origen*, nr. 4, 2006, p. 23-41.

46) Damian Gh. Pătrascu, *Protrepiticile lui Platon și ale lui Clement Alexandrinul*, nr. 4, 2006, p. 182-201.

47) Vlad Vasile, *Rugăciunea domnească în predicile Sf. Petru Hrisologul*, nr. 4, 2006, p. 228-256.

48) Alin Muresan, *Predica și predicatorul în concepția Sf. Ioan Gură de Aur*, nr. 2, 2007, p. 67-88.

49) Mircea Cricovean, *Epistolele Sf. Vasile cel Mare adresate orânduitorilor vieții monahale*, nr. 2, 2007, p. 109-122.

50) Călin Ioan Duse, *Sf. Ioan Gură de Aur propovăduitor al milosteniei*, nr. 2, 2007, p. 136-164.

51) Liviu Petcu, *Experiența luminii dumnezeiești la Sf. Simeon Noul Teolog*, nr. 2, 2007, p. 264-194.

B) Problematika tematicilor abordate

Numeroasele contribuții care se adapă din teologia Sf. Părinți au o tematică diversă, care are drept scop principal să demonstreze pe de-o parte actualitatea gândirii Sf. Părinți ai Bisericii, iar pe de altă parte să răspundă, prin intermediul bazei patristice, problemelor puse în teologia

actuală. În acest sens, fiecare contribuție are importanța sa deosebită în această problemă fapt pentru care în rândurile ce urmează vom aborda tematic toate aceste probleme puse în discuție de autorii lor.

Întru început ne vom referi la contribuțiile care au conținut doctrinar ca apoi să continuăm cu prezentarea temelor de ordin moral, a celor cu conținut practic-social și de spiritualitate ortodoxă, ca în cele din urmă să facem referiri la o vastă paletă de contribuții cu diverse teme.

Tematica doctrinară care permite învățătura Bisericii în lumina teologiei Sf. Părinti este una vastă dacă ne gândim la toate aspectele actualizate (revelație, Treime, hristologie, pnevmatologie sau Sfintele Taine). Un punct important în cunoașterea adevărului de credință îl constituie aspectul revelației divine,⁶ care face posibilă descoperirea lui Dumnezeu creaturii sale. Teologia Sf. Grigorie de Nyssa, în această privință, este una grăitoare urmând să sublinieze esența legăturii omului, sau a raportului acestuia cu ea. Descoperirea lui Dumnezeu este una de maximă importanță pentru creatură, ea fiind dovada clară a iubirii dumnezeiești față de aceasta, căci numai dacă Dumnezeu se revelează, omul se poate mântui. Dumnezeu dacă l-a descoperit înseamnă că și călăuzeste omul în drumul spre desăvârșire, punându-i acestuia la îndemână mijloacele necesare pentru împlinirea acestui deziderat spiritual. Teologia Sf. Grigorie de Nyssa este complexă în această privință, dacă ne gândim și la aspectul inspirației biblice⁷ care face posibilă cunoașterea adevărului mântuitor. Sf. Grigorie vorbește despre această problemă în cea de-a VII-a carte contra lui Eunomie, demonstrând acea acțiune prin care sfinții de Dumnezeu purtați sunt inspirați prin puterea Duhului. Fiind inspirată, Scriptura devine insuflată de Dumnezeu iar fundamentul inspirației ne dă autenticitatea cuvântului lui Dumnezeu. Așa după cum cunoaștem, Dumnezeu s-a revelat omului prin iubirea mai presus de fire. Dogma trinitară, structură a iubirii supreme după cum afirmă Părintele

⁶ Cf. Agapie Corbu, *Aspecte ale revelației dumnezeiești și ale raportului omului cu ea, potrivit Sf. Grigorie de Nyssa*, Teologia, nr. 1, 2001, p. 54-67.

⁷ *Idem*, *Inspirația biblică în scrierile Sf. Grigorie de Nyssa*, nr. 3-4, 2001, p. 14; N. Breda, *Interpretarea Sf. Scripturii în opera Sf. Trei Ierarhi*, nr. 3, 2005, p. 83-93.

Stăniloae, devine o preocupare atât în epoca patristică, precum și în cea post-patristică.⁸

Terminologia trinitară a fost amplu dezbătută în perioada patristică, în special, Părinții Capadocieni având un rol fundamental în elaborarea sa, în perioada post-patristică găsim aceeași preocupare profundă în teologia Sf. Grigorie Palama. În această privință, teologia palamită a sec XIV este una care aduce un înteles plener acestei problematici în profunzimea ei, precum și lucrării inimii în lume prin energiile divine necreate. Dumnezeu Tatăl prin Sf. Duh îl face cunoscut pentru restaurarea întregii firi umane căzute. Tema cu continut hristologic devine o preocupare în această privință nu numai într-o perioadă patristică, ci pe parcursul tuturor perioadelor. Un început în încercarea de a stabili o învățătură despre persoana a doua a Sf. Treimi⁹, îl găsim la Părinții Apostolici. Prin teologia lor de origine paulină, Parinții Apostolici au demonstrat atât divinitatea, cât și umanitatea Mântuitorului Iisus Hristos. În contextul ereziilor vremii lor, hristologia propusă de ei devine astfel cea mai veche mărturie a tradiției creștin-biblice, bucurându-se de un prestigiu aproape egal cu al celei cuprinse în cărțile canonice¹⁰. Chiar dacă nu au elaborat o hristologie complexă, Părinții Apostolici rămân ca un precedent în această privință pentru secolele următoare. Așa se explică de ce hristologia devine o preocupare și a perioadei următoare¹¹. Această problemă se exprimă destul de greu în Biserica primară și nu se poate întreprinde fără anumite greutăți din interpretarea textelor creștine ale primelor secole. La toate acestea se mai adaugă și influența mediilor în care s-a răspândit creștinismul.¹² Oricum învățătura hristologică avea să preia mostenirea culturală și teologică a iudaismului și a elenismului.¹³ În secolele II-III au

⁸ Cf. ătefan Buchiu, *Doctrina trinitară în gândirea Sf. Grigorie Palama*, nr. 2, 2001, p. 32-47.

⁹ Vezi Nicu Breda, *Învățătura despre persoana a doua a Sf. Treimi reflectată în opera Părinților Apostolici*, nr. 2, 2006, p. 35-55.

¹⁰ *Ibidem*, p. 53.

¹¹ Marius tepelea, *Hristologia și teologia în antichitatea creștină*, nr. 2, 2005, p. 199-210.

¹² *Ibidem*, p. 209.

¹³ *Ibidem*, p. 208.

loc primele dezbateri trinitare si hristologice cauzate de aparitia unor erezii ce aveau sa fie respinse. Tot în această perioadă aveau să se formuleze si primele mărturisiri de credință. Toate controversese legate de această problemă nu se vor aplana în aceasta perioadă si vor fi subiect de dezbateri si în secolele IV-V cu urmări până în secolele VI-VIII.

O nouă etapă în clarificarea doctrinei teologice se inaugurează în secolul al III-lea odată cu epoca în care a trăit si a activat marele dascăl alexandrin, Origen¹⁴. El își aduce o contributie deosebită în ceea ce priveste hristologia continuând ceea ce Părintii Apostolici si teologia de până la el a produs în această privință. Origen pe lângă faptul că exprima divinitatea si umanitatea lui Hristos în persoana Sa folosind pentru prima dată în teologia patristică termenul: "Dumnezeu omul", El arată si consecintele Întrupării Fiului lui Dumnezeu care este de o ființă cu Tatăl. Prin termenii: "de o ființă si Născătoare de Dumnezeu", Origen devine un deschizător de drumuri pentru veacurile următoare. Astfel, gândirea patristică a secolului IV, dar si filosofia antică, aduce o imagine a clarificării pe mai departe a teologiei Logosului întrupat în istorie.¹⁵ Opera patristică a secolului IV are în centrul ei unitatea persoanei Logosului. Totul pleacă de la acesta si se raportează la el. Este un singur Fiu identic cu sine însusi, sunt doua firi, dar nu doi fii în Mântuitorul.

Unitatea fiintei în dualitatea firilor este deosebit exprimată de Sf. Grigorie de Nazianz în Cuvântul la Nasterea Domnului precum si de Sf. Vasile cel Mare în Cuvântul la Nasterea lui Hristos. Cel din urma arată că dumnezeirea se afla în trup ca focul în fierul înrosit, nepierzându-se, ci comunicându-se.¹⁶ Cu toate că filosofia a avut o influență importantă în gândirea Părintilor din sec. IV, totusi învățătura lor este autentic creștină.¹⁷

¹⁴ Nicu Breda, *Întruparea Cuvântului în conceptia lui Origen*, nr. 4, 2006, p. 23-41.

¹⁵ Marius Ioan Slevas, *Teologia Logosului în abordarea filosofiei antice si a gândirii patristice a sec. al IV-lea*, nr. 1, 2006, p. 192-208.

¹⁶ Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt la Nasterea lui Hristos*, P.G. 31, col. 1460c.

¹⁷ Marius Ioan Slevas, *art. cit.*, p. 207.

¹⁸ Cristinel Ioja, *Aspecte fundamentale ale hristologiei Sf. Ioan Damaschin*, nr. 1, 2003, p. 14-38.

Interesul dogmei hristologice avea să fie concretizat cel mai bine de sinteza teologică a Sf. Ioan Damaschin.¹⁸ Sf. Ioan încheie prin moartea sa în 749 cea de-a treia perioadă patristică în Răsăritul creștin, lăsând posterității o sinteză valoroasă a întregii teologii de până la el. Capitolul legat de hristologie este unul de maximă importanță divino-umană a Mântuitorului, opera de mântuire și de fapt, faptul că hristologia damaschiniană devine normativă și pentru argumentarea doctrinară a cultului sfințelor icoane. Este cunoscut faptul că Sf. Ioan Damaschin¹⁹ și ceilalți apărători²⁰ de după el al cultului sfințelor icoane pe baza dogmei hristologice fundamentează adevărul de credință al cinstirii icoanei.

Prin Întruparea Mântuitorului, icoana poate fi reprezentată pentru că zugrăvim potrivit Sf. Ioan Damaschin „Chipul văzut al Domnului” sau reprezentăm, după expresia studită, „văzutul nevăzutului”. Cu doctrina hristologică la bază, icoana avea să înfrângă iconoclasmul bizantin,²¹ dar și urmările acestuia în perioadele următoare.²²

Alături de dogma hristologică în multitudinea temelor doctrinare regăsim și problema pnevmatologică reflectată în gândirea Sf. Nichita Stethatul.²³ Vorbind despre cea de-a treia persoană a Sf. Treimi, Sf. Nichita susține că Duhul purcede din vesnicie de la Tatăl dar rămâne și odihnește în Fiul. Această latură a pnevmatologiei, odihna sau rămânerea Duhului asupra Fiului va fi dezvoltată ulterior în Grigorie II Cipriotul, Sf. Grigorie Palama și Iosif Vrienios.

Contribuția în domeniul pnevmatologiei este una deosebit de valoroasă fiind analizată dintr-o perspectivă a dialogului ecumenic actual.²⁴

¹⁹ În această privință a se vedea câteva contribuții: Adrian Corbu, *Bazele bibliei ale iconologiei Sf. Ioan Damaschin*, nr. 2, 1997, p. 93-103; Nicu Breda, *Teologia icoanei în viziunea Sf. Ioan Damaschin*, nr. 3, 2006, p. 19-44.

²⁰ Nicu Breda, *Contribuția specifică a Sf. Teodor Studitul la teologia icoanei*, nr. 1, 2001, p. 103-116, *idem*, *Elemente de teologia icoanei în opera Părintelui Dumitru Staniloae*, nr. 1-2, 2004, p. 71-83, *idem*, *Sf. Nichifor Mărturisitorul apărător al cultului sfințelor icoane*, nr. 1, 2005, p. 64-74.

²¹ *Idem*, *Iconoclasmul și implicațiile sale actuale*, nr. 3-4, 2002, p. 22-44.

²² *Idem*, *Receptarea în Apus a hotărârilor sinodului VII ecumenic și implicațiile actuale ale iconoclasmului*, nr. 3, 2004, p. 221-231.

²³ Cornel Toma, *Pnevmatologia la Sf. Nichita Stethatul și consecințele ei în dialogul teologic dintre ortodocși și romano-catolici*, nr. 3, 2004, p. 60-78.

²⁴ *Ibidem*, p. 73-77.

^a i Sfintele Taine în special cea a Euharistiei²⁵ ocupa un loc important în contribuțiile care primesc anumite aspecte de ordin doctrinar. Este cunoscut faptul că Taina Sf. Euharistii reprezintă centrul întregii vieți creștine, Sf. Părinți aduc numeroase mărturii în aceasta privință începând de la învățătura celor 12 Apostoli și continuând cu Sf. Grigorie de Nyssa; Sf. Vasile cel Mare; Sf. Ioan Hrisostom; Chiril al Ierusalimului și alții. Din aceste contribuții reținem două idei principale: în primul rând Sf. Euharistie este taina cea mare a Bisericii unde Hristos este prezent realmente²⁶ sub chipul pâinii și al vinului liturgic, iar noi ne unim cu Hristos prin împărtășire. În al doilea rând Sfintii Părinți accentuează caracterul eclesologic al Dumnezeieștii Euharistii pentru că aceasta nu poate fi concepută în afara Sfintei Biserici.²⁷

Din peisajul doctrinar nu lipsește nici tema creației²⁸ care este expresia evidentă a iubirii treimice. Scopul întregii creații este preamărirea lui Dumnezeu și fericirea creaturilor, iar omul coroană a creației prin constituția sa psiho-fizică este chemat la asemănarea cu Dumnezeu posibilă prin opera de restaurare realizată de Hristos prin jertfa supremă.

În gândirea Sf. Părinți regăsim și unele repere de ordin moral, fapt care a determinat și apariția unor contribuții în această privință. Problemele de ordin moral se regăsesc în jurul a două teme importante: rugăciunea domnească²⁹ în gândirea și practica Sf. Părinți, precum și aspectul legat de conștiința morală³⁰ în viziunea patristică.

²⁵ Aveau două contribuții în această privință, Mircea Cricovean, *Învățătura despre Sf. Euharistie în omiliile Hrisostomice*, nr. 3, 2005, p. 93-104, Constantin Băjău, *Mărturia patristică despre Taina Dumnezeieștii Euharistii*, nr. 2, 2006, p. 10-17.

²⁶ Este cunoscut aici realismul euharistic al Sf. Ioan Hrisostom, M. Cricovean, *art. cit.*, p. 102.

²⁷ Cf. Constantin Băjău, *art. cit.*, p. 16. De același autor a se mai vedea și *Problematika dogmatică a epistolelor Sf. Vasile cel Mare*, nr. 4, 2005, p. 70-84.

²⁸ A se vedea în această privință, Florea Lucaci, *Prezentul lui Augustin și tema creației*, nr. 1, 2000, p. 57-64; Marius Mihai Ilca, *Teologia iubirii în viața și scrierile despre creație ale Sf. Trei Ierarhi*, nr. 4, 2005, p. 181-211.

²⁹ În această privință vezi: Vasile Vlad, *Ideii morale și dogmatice în capitolele introductive la tâlcuirea rugăciunii domnești din lucrarea "Despre rugăciune" a lui Origen*, nr. 2, 1997, p. 29-46; *Idem*, *Rugăciunea domnească în predicile Sf. Petru Hrisologul*, nr. 4, 2006, 1997, p. 228-256; *idem*, *Rugăciunea domnească în Cuvântările Fericitului Augustin*, nr. 1, 2007, p. 150-173.

³⁰ Adina Todea, *Conștiința morală în cugetarea patristică (I)*, nr. 2, 2005, p. 210-235; *idem*, *Conștiința morală în cugetarea patristică (II)*, nr. 1, 2006, p. 208-233.

Vorbind de prima temă morală, cea a rugăciunii, găsim elemente deosebite ale explicării rugăciunii domnesti în opera unor mari dascăli ai Bisericii ca Origen, Petru Hrisologul sau Fericitul Augustin. În opera lui Origen găsim idei morale. În consideratiile introductive la tâlcuirea rugăciunii domnesti precum și unele probleme de natură dogmatică, iar la ceilalți doi autori găsim o explicare valoroasă a cererilor din rugăciunea domnească. Ideea este că într-un fel rugăciunea Tatăl nostru devine un ghid al catehumenilor care trebuiau să fie constienți de importanța rugăciunii domnesti având în vedere harul ce li se acorda de a-L numi pe Dumnezeu „Tată”.³¹ Sub alt aspect rugăciunea domnească în gândirea augustiniană face apel la iertare, depășind toate subtilitățile artificiale ale retoricii, dezvăluind sufletul frământat al episcopului fată de mântuirea credincioșilor.³²

În ceea ce privește cea de-a doua temă morală reflectată în gândirea patristică, distingem câteva coordonate principale ca: extensia spațială sau despre spațialitatea morală a conștiinței; cunoașterea de sine; extensia spirituală a dialogului; temporalitatea morală a conștiinței; dinamica conștiinței morale etc.³³ Toate aceste aspecte sunt argumente cu referiri ale Sf. Părinti ca Sf. Atanasie; Grigorie de Nyssa; Maxim Mărturisitorul etc., fapt care face să dea o imagine deosebit de clară a acestei probleme pentru noi cei de astăzi în lumina gândirii Sfinților Părinti.

O alta categorie de teme sunt de natură practică-socială vrând să analizeze pentru vremurile noastre unele aspecte cu care se confruntă viața umană având ca bază și aici gândirea și practica de viață a Sf. Părinti. Întotdeauna Părintii ai Bisericii au fost modele pentru întreaga posteritate creștină prin viața, scrisul și slujirea lor. Dacă ne gândim la Sfinții Trei Ierarhi³⁴ avem în această privință o lămurire necesară. Ei au

³¹ Vlad Vasile, *Rugăciunea domnească în predicile Sf. Petru Hrisologul*, nr. 4, 2006, p. 231.

³² *Idem*, *Rugăciunea domnească în Cuvântările Fericitului Augustin*, nr. 1, 2007, p. 172.

³³ Adina Todea, *Conștiința morală... (II)*, p. 208-220.

³⁴ Dumitru Moca, *Sf. Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur. Importanța și actualitatea lucrărilor pastorale*, nr. 1, 2001, p. 11-20, Alin Marius Muresan, *Principii omiletice la Sf. Ioan Gură de Aur*, nr. 1, 2006, p. 59-73; *idem*, *Predica și predicatorul în concepția Sf. Ioan Gură de Aur*, nr. 2, 2007, p. 67-88.

înțeles că numai printr-o pregătire duhovnicească și intelectuală se poate realiza chipul slujitorului desăvârșit. Numai trăind adevărul de credință, acesta se poate exterioriza prin lucrarea pastorală asupra păstoritorilor. Concret, prin aceste două elemente li se pot transmite acestora învățăturile care-i conduc la mântuire. Tot sub acest aspect practic marii dascăli ai lumii și ierarhi au purtat o grijă deosebită față de cei tineri povățuindu-i să aleagă cele bune pentru existența lor. Grăitoare este în această privință purtarea de grijă pentru tineret a Sf. Vasile cel Mare,³⁵ care în omilia către tineri, îi îndruma pe acestia la alegerea valorilor nepieritoare.

Sfintii Trei Ierarhi nu au rămas numai la latura teoretică, ci s-au implicat și în mod practic în viața comunității. Așa găsim la Sf. Vasile cel Mare o activitate filantropică³⁶ de excepție concretizată în vasilade, precum și o preocupare pentru unitatea dintre oameni prin virtutea milosteniei creștine.³⁷ Sfintii Părinți au pledat pentru împlinirea acestor deziderate, căci acestea duc în esență la aspectul unității Bisericii, deoarece în gândirea lor toți oamenii sunt egali și formează Trupul tainic al Domnului. Cu alte cuvinte toți oamenii au dreptul să se folosească de bunurile date de Dumnezeu. Sf. Ioan Gură de Aur arată că nu trebuie să existe o bucurie și mai mare pentru om decât aceea de a face bine celor nevoiași și prin aceasta de a-L împrumuta pe Dumnezeu care va răsplăti însușit.³⁸

Spiritualitatea ortodoxă rămâne o altă preocupare care se regăsește în contribuțiile cu conținut patristic amintite în rândurile de mai sus. Ele se referă la două mari personalități duhovnicești: Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Simeon Noul Teolog.

Sf. Grigorie al Nyssei este tratat din perspectivele lucrării sale „Despre viața lui Moise”.³⁹ Aici se vorbește de spiritualitatea creștină și treptele

³⁵ Constantin Rus, *Tineretul creștin și lumea seculară: omilia Sf. Vasile cel Mare despre literatura păgână*, nr. 2, 2003, p. 116-135.

³⁶ Vezi Marius Telea, *Opera social filantropică a Sf. Vasile cel Mare*, nr. 3-4, 2002, p. 163-171 ; tot în privința aspectului social la Sf. Vasile a mai se vedea, Florin Dobrei, *Sf. Vasile cel Mare organizator al asistentei sociale*, nr. 4, 2005, p. 140-168.

³⁷ Călin Ioan Duse, *Sf. Ioan Gură de Aur propovăduitor al milosteniei*, nr. 2, 2007, p. 136-164.

³⁸ *Ibidem*, p. 163.

³⁹ Marius Telea, *Spiritualitatea creștină în lumina tratatului „Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea cea după virtute”*, al Sf. Grigorie de Nyssa, nr. 3-4, 2001, p. 134-154.

acesteia în gândirea marelui Părinte capadocian sugerându-se ideea urcusului duhovnicesc care trebuie să fie o permanentă a creștinului. Sf. Simeon Noul Teolog reprezintă un alt reper al spiritualității ortodoxe. Învățătura și personalitatea sa a avut parte de un destin special, atât în epoca în care el a trăit, cât și în continuare de-a lungul istoriei până astăzi. El ne-a arătat că nu poate exista adevărata teologie fără teofanie și comuniune mistică a omului cu lumina dumnezeiască a Sfintei Treimi.⁴⁰

Contribuțiile cu conținut patristic, pe lângă cele amintite în rândurile de mai sus se încheie cu o paletă diversă de teme din care amintim: problematica dialogului în epoca patristică și aspectele sale⁴¹; aspecte ale ecumenismului creștin,⁴² precum și evocarea chipului unor personalități bisericești.⁴³

Toate aceste contribuții din urmă întregesc întreaga paletă de reflecții și învățături ale Sfinților Părinți actualizate în lucrările de specialitate amintite în această scurtă sinteză.

⁴⁰ Cf. Nicolae Bolea, *Sf. Simeon Noul Teolog, epoca și opera sa*, nr. 1, 2006, p. 50. Tot în privința personalității și teologiei Sf. Simeon a mai se vedea: Călin Duse, *Îndumnezeirea după Sf. Simeon Noul Teolog*, nr. 2, 2001 p. 81-104, de același autor vezi și *Vederea luminii Dumnezeiești după Sf. Simeon Noul Teolog*, nr. 4, 2000, p. 102-122. O altă referință la Ioan C. Tesu, *Paternitate și filiație duhovnicească la Sf. Simeon Noul Teolog*, nr. 4, 2004, p. 171-204.

⁴¹ Vezi: Călin Dragos, *Dialogul - metoda de filosofare în filosofia greacă*, nr. 1, 2000, p. 77-102, de același și autor mai amintim: *Teologie și artă literară în scrisorile Sf. Trei Ierarhi*, nr. 2, 2001, p. 127-140.

⁴² Nicu Dumitrescu, *Ecumenismul Părinților Apostolici*, nr. 1-2, 2004, p. 99-110; Călin Dragos, *Umanism patristic și ecumenism actual*, nr. 3-4, 1998, p. 84-88.

⁴³ Vezi Daniil Stoenescu, *Sf. Vasile cel Mare, om al durerilor și cunoscător al suferinței după epistolele sale*, nr. 2, 1997, p. 103-108; Mircea Florin Cricovean, *Sf. Vasile cel Mare îndrumător al monahismului*, nr. 1-2, 2004, p. 83-99; *Idem*, *Sf. Atanasie cel Mare al Alexandriei și Vasile cel Mare al Cezareei Capadociei - mari Părinți ai Bisericii*, nr. 1, 2006, p. 59-73; *Idem*, *Deosebirea dintre dreapta credință și erezie după Vicentiu Lerrin*, nr. 2, 2006, p. 55-65; *Idem*, *Apărători ai dreptei credințe după Vicentiu de Lerrin*, nr. 3, 2006, p. 44-56; Damian Gh. Pătrascu, *Protrepticele lui Platon și ale lui Clement Alexandrinul*, nr. 4, 2006, p. 182-201.

Mihai Săsăujan

Studii de istorie bisericească a românilor, în revista „Teologia” (1997-2007). Ghid bibliografic cronologic, alfabetic și tematic

Gândul entuziaștilor profesori de teologie arădeni pentru evidentierea culoarelor de cercetare științifică teologică, identificate în paginile revistei „Teologia”, pe parcursul anilor 1997-2007, este salutar. Poate fi surprins, în mod fericit, profilul unei publicații științifice tot mai articulate, odată cu trecerea timpului, care a acordat spații generoase și preocupărilor de istorie bisericească a românilor.

Lucrarea noastră se constituie în întocmirea unui ghid bibliografic structurat cronologic, alfabetic și tematic în domeniul Istoriei Bisericii Ortodoxe Române. Cele 56 de lucrări publicate, de-a lungul timpului, în publicația menționată, vizează teme esențiale precum: Spiritualitate, cultură și viață bisericească; personalitatea și activitatea pastorală, culturală și administrativă a unor ierarhi ai Bisericii noastre, monografii de protopopiate, parohii și biserici din episcopia Aradului, învățământul teologic și pedagogic arădean; alterități confesionale; relația societate - stat - Biserică; demografie istorică și istoriografie.

I. GHID BIBLIOGRAFIC CRONOLOGIC

Eugen GLÜCK, *Contributii noi cu privire la biografia episcopului Roman Ciorogariu*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr.1/1997, pp. 74-82.

Mihai SĂSĂUJAN, *Decrete ale împărătesei Maria Tereza privitoare la românii ortodocsi si uniti din Transilvania (1744-1761)*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr.1/1997, pp. 83-96.

Ernst Chr. SUTTNER, *Unirea bisericească din Transilvania 1697-1761. Străduinta pentru comuniune sacramentală între Bisericile surori degenerază în convertirea creștinilor ortodocsi la catolicism*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 2/1997, pp. 46-56.

Mihai SĂSĂUJAN, *Confruntări la masa conferintelor ministeriale din Viena privitoare la românii ortodocsi din Transilvania (decembrie 1758-ianuarie 1759)*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 2/1997, pp. 57-65.

Pavel VESA, *Contextul politic, bisericesc si cultural al aparitiei revistei „Biserica si „coala” si evolutia ei*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr.3-4/1997, pp. 25-38.

Melente NICA, *Un colaborator al revistei „Biserica si „coala”: prof. Eduard Găvănescu*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr.3-4/1997, pp. 39-50.

Flavius ARDELEAN, *Aspecte ale activității Academiei Teologice din Arad, în paginile revistei „Biserica si „coala”*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr.3-4/1997, pp. 69-78.

Mihai SĂSĂUJAN, *Alterități în relațiile interconfesionale din Transilvania în perioada interbelică (ortodox - greco-catolic), oglindite în revista “Biserica si „coala”*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 3-4/1997, pp. 79-85.

Eugen GLÜCK, *Contributii cu privire la parohiile ortodoxe române din Ungaria, aparținătoare consistoriului din Arad (1792-1848)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr.1-2/1998, pp. 64-84.

Mihai SĂSĂUJAN, *Politica militară si sanitară a Curtii din Viena în Transilvania în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr.1-2/1998, pp. 85-92.

Dan DEM^aEA, *Sinodalitatea în miscarea națională română – contribuții*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr.1-2/1998, pp. 93-99.

Daniil STOENESCU, *Importanța „Istoriei Vicariatului greco-catolic al Hategului” a dr. Iacob Radu (Lugoj, 1913) pentru istoriografia religioasă a țării Hategului*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp. 28-38.

Lizica MIHUț, *Ecouri ale Revoluției de la 1848 în părțile Aradului*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp. 39-41.

Alexandru ROZ, *Conferința românilor arădeni din 12/24 aprilie 1848, prima adunare importantă pentru drepturi naționale a românilor transilvăneni*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp. 42-48.

Gheorghe FIRCIK și Constanta Alexandrina FIRCIK, *Considerații privind reflectarea obiectivelor Revoluției de la 1848-1849 în satul transilvănean*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp. 49-52.

^atefan NEGREANU, *Călători străini prin țările Române în epoca lui Mihai Viteazul*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/1999, pp. 82-86.

Mihai SĂSĂUJAN, *Întemeierea și organizarea schitului românesc „Prodromul” din Muntele Athos în secolul al XIX-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/1999, pp. 87-100.

Viorel ȚIGU, *Contribuții privitoare la activitatea lui Stan Zugravul*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/1999, pp. 101-106.

Florin ARDELEAN, *Biserica din Criscior*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/1999, pp. 119-123.

Mihai SĂSĂUJAN, *Însemnări pe filele cărților vechi românești, descoperite într-un muzeu bisericesc din Transilvania*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr.3-4/1999, pp. 107-121.

Eugen GLUCK, *Noi contribuții cu privire la viața religioasă și culturală a românilor din Ungaria*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 2/2000, pp. 70-88.

Mihai SĂSĂUJAN, *Academia Teologică din Arad în anul școlar 1944-1945*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 2/2000, pp. 89-

107;

Ioan Octavian RUDEANU, *Gândurile testamentare ale episcopului Grigorie Comsa*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 3/2000, pp. 80-83.

Eugen GLÜCK, *Urme de viață bisericească în vechea eparhie a Budei*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 4/2000, pp. 122-138.

Anton ILICA, *Preparandia arădeană*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 1/2001, pp. 20-25.

Corneliu PĂDUREAN, *Contributia lui Gheorghe Ciuhandu la cercetările de demografie istorică*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 2/2001, pp. 148-153.

Eugen GLÜCK, *Frământări legate de scaunul episcopal al Aradului în anii 1838-1853*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 3-4/2001, pp. 40-61.

Corneliu PĂDUREAN, *Izvoare demografice referitoare la comitatul Arad în sec. XIX*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 3-4/2001, pp. 84-90.

Ioan Octavian RUDEANU, *Parohia ortodoxă română Cincis în legăturile sale cu Corvinestii*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 3-4/2001, pp. 91-99.

Mihai SĂSĂUJAN, *Schimbare de atitudine la Conferinta ortodoxă din Moscova (iulie 1948)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VI, nr. 1/2002, pp. 99-115.

Ernst Chr. SUTTNER, *Influenta românească asupra Teologiei Bisericii de tradiție bizantină în secolul al XVII-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VI, nr. 2/2002, pp. 133-146.

Eugen GLUCK, *Precizări privind activitatea episcopului Ioan I. Papp*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 1/2003, pp. 9-13.

Corneliu PĂDUREAN, *Unele concluzii privind evoluția nuptialității la românii ortodocși din orasul Arad în secolul al XIX-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 1/2003 pp. 87-97.

Pavel VESA, *Protopopiatele arădene. Istoric și evoluție (1701-1918)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 1/2003, pp. 136-162.

Mihai SĂSĂUJAN, *Intervenții ale Curtii tariste la Viena în favoarea ortodocșilor din monarhia austriacă*, în “Teologia”, ISSN

1453 - 4789, An VII, nr. 2/2003, pp. 135-154.

Melente NICA, *Alexandru Gavra – omul si opera în lumina unei scrisori inedite*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 2/2003, pp. 79-96.

Corneliu PĂDUREAN, *Importanta recensământului din anul 1930 pentru studiile de demografie istorică referitoare la judetul Arad*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 2/2003, pp. 97-101.

Corneliu PĂDUREAN, *Structura etnică si confesională a judetului Arad în anul 1930*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 3-4/2003, pp. 176-185.

Ioan Octavian RUDEANU, *Traditia religioasă bizantină în țările Române în sec. XVI-XVIII*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 1-2/2004, pp. 194-205.

Mihai SĂSĂUJAN, *Relatia Stat - Biserica în gândirea mitropolitului Nicolae Bălan*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr.1-2/2004, pp. 206-220.

Alexandru SIMON, *Marea schismă si credinta medievală a românilor*, Teologia, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 3 /2004, pp. 200-220.

Mihai SĂSĂUJAN, *Aprecieri diferite dintre latini si greci la mijlocul sec. al XVIII*, Teologia, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 3 /2004, pp. 250-274.

Pavel VESA, *Controverse confesionale în Episcopia Aradului în prima jumătate a sec. al XIX-lea*, în Teologia, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr.3/2004, pp. 275-291.

Mihai SĂSĂUJAN, *Părintele Dumitru Stăniloae. Fragmente biografice*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 4/2004, pp. 142-161.

Florin DOBREI, *Biserica din Densus – un monument controversat*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IX, nr. 1/2005, pp. 74-87.

Mihai SĂSĂUJAN, *Preotul, profesorul si istoricul Teodor Botis (1873-1940). Date bio-bibliografice*, în „Teologia”, An IX, nr. 2/2005, ISSN 1453 - 4789, pp.125-155.

Alin ALBU, *Mitropolitul Andrei “aguna si scoala transilvăneană. Dimensiunea națională a demersului cultural sagunian*, în „Teologia”,

ISSN 1453 - 4789, An IX, nr. 3/2005, pp. 69-82.

Mihai SĂȘĂUJAN, *Teodor Botis: Contributii istoriografice*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IX, nr. 3/2005, pp. 211-236.

Nicolae BOLEA, *Iconoclasmul în istoriografia românească*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 2/2006, pp.17-34.

Marius EPPPEL, *Publicistica bisericească a lui Vasile Mangra*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 3/2006, pp. 56-64.

Patricia CODĂU, *Cuviosul Nicodim cel sfintit de la Tismana*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 4/2006, pp. 41-50.

Marius EPPPEL, *Activitatea deputatilor orădeni în sinodul eparhial din Arad între 1900-1915*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 4/2006, pp. 70-80.

Ioan Octavian RUDEANU, *Consideratii referitoare la un vechi manuscris românesc*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 4/2006, pp. 201-213.

Pavel CHERESCU, *Lupta lui Andrei "aguna pentru îmbunătățirea situației materiale a clerului ortodox din Transilvania în „deceniul absolutismului” (1851-1860)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An XI, nr. 2/2007, pp.11-29.

Lia VLAD, *Istoriografia Bisericii Ortodoxe si Greco-Catolice din Arad si Bihor în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An XI, nr. 2/2007, pp.194-231.

Gabriel Valeriu BASA, *„Foaia interesantă” din orăștie si ilustratiile sale, lucrând mereu în folosul natiunii (1905-1915 ; 1915-1916 la Bucuresti; 1917 la Cleveland – S.U.A)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An XI, nr. 3/2007, pp. 232-249.

II. GHID BIBLIOGRAFIC ALFABETIC

ALBU, Alin, *Mitropolitul Andrei "aguna si scoala transilvăneană. Dimensiunea națională a demersului cultural sagunian*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IX, nr. 3/2005, pp. 69-82.

ARDELEAN, Flavius, *Aspecte ale activității Academiei Teologice din Arad, în paginile revistei „Biserica si „coala”*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 3-4/1997, pp. 69-78.

ARDELEAN, Florin, *Biserica din Criscior*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/1999, pp. 119-123.

BASA, Gabriel Valeriu, *"Foaia interesantă" din orăstie și ilustrațiile sale, lucrând mereu în folosul națiunii (1905-1915 ; 1915-1916 la București; 1917 la Cleveland – S.U.A.)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An XI, nr. 3/2007, pp. 232-249.

BOLEA, Nicolae *Iconoclasmul în istoriografia românească*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 2/2006, pp.17-34.

CHERESCU, Pavel, *Lupta lui Andrei "aguna pentru îmbunătățirea situației materiale a clerului ortodox din Transilvania în „deceniul absolutismului” (1851-1860)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An XI, nr. 2/2007, pp.11-29.

CODĂU, Patricia, *Cuviosul Nicodim cel sfântit de la Tismana*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 4/2006, pp.41-50.

DEM^{EA}, Dan, *Sinodalitatea în miscarea națională română – contribuții*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 1-2/1998, pp.93-99.

DOBREI, Florin, *Biserica din Densus – un monument controversat*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IX, nr. 1/2005, pp. 74-87.

EPPEL, Marius, *Publicistica bisericească a lui Vasile Mangra*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An XI, nr. 3/2006, pp.56-64.

EPPEL, Marius, *Activitatea deputatilor orădeni în sinodul eparhial din Arad între 1900-1915*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 4/2006, pp.70-80.

FIRCZAK, Gheorghe și FIRCZAK, Constanta Alexandrina, *Considerații privind reflectarea obiectivelor Revoluției de la 1848-1849 în satul transilvănean*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp.49-52.

GLÜCK, Eugen, *Contribuții noi cu privire la biografia episcopului Roman Ciorogariu*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 1/1997, pp. 74-82.

GLÜCK, Eugen, *Contribuții cu privire la parohiile ortodoxe române din Ungaria, aparținătoare consistoriului din Arad (1792-1848)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 1-2/1998, pp. 64-84.

GLÜCK, Eugen, *Noi contribuții cu privire la viața religioasă și culturală a românilor din Ungaria*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 2/2000, pp. 70-88.

GLÜCK, Eugen, *Urme de viață bisericească în vechea eparhie a Budei*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 4/2000, pp. 122-138.

GLÜCK, Eugen, *Frământări legate de scaunul episcopal al Aradului în anii 1838-1853*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 3-4/2001, pp. 40-61.

GLÜCK, Eugen, *Precizări privind activitatea episcopului Ioan I. Papp*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 1/2003, pp. 9-13.

ILICA, Anton, *Preparandia arădeană*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 1/2001, pp. 20-25.

MIHUȚ, Lizica, *Ecouri ale Revoluției de la 1848 în părțile Aradului*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp. 39-41.

NEGREANU, Ștefan, *Călători străini prin țările Române în epoca lui Mihai Viteazul*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/1999, pp. 82-86.

NICA, Melente, *Un colaborator al revistei „Biserica și „coala” : prof. Eduard Găvănescu*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 3-4/1997, pp. 39-50.

NICA, Melente, *Alexandru Gavra – omul și opera în lumina unei scrisori inedite*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 2/2003, pp. 79-96.

ROZ, Alexandru, *Conferința românilor arădeni din 12/24 aprilie 1848, prima adunare importantă pentru drepturi naționale a românilor transilvăneni*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp. 42-48.

PĂDUREAN, Corneliu, *Contribuția lui Gheorghe Ciuhandu la cercetările de demografie istorică*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 2/2001, pp. 148-153.

PĂDUREAN, Corneliu, *Izvoare demografice referitoare la comitatul Arad în sec. XIX*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 3-4/2001, pp. 84-90.

PĂDUREAN, Corneliu, *Unele concluzii privind evoluția nupțialității la românii ortodocși din orășul Arad în secolul al XIX-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 1/2003 pp. 87-97.

PĂDUREAN, Corneliu, *Importanța recensământului din anul 1930 pentru studiile de demografie istorică referitoare la județul Arad*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 2/2003, pp. 97-101.

PĂDUREAN, Corneliu, *Structura etnică și confesională a județului Arad în anul 1930*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII,

nr. 3-4/2003, pp. 176-185.

RUDEANU, Ioan Octavian, *Gândurile testamentare ale episcopului Grigorie Comsa*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 3/2000, pp. 80-83.

RUDEANU, Ioan Octavian, *Parohia ortodoxă română Cincis în legăturile sale cu Corvinestii*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 3-4/2001, pp. 91-99.

RUDEANU, Ioan Octavian, *Traditia religioasă bizantină în țările Române în sec. XVI-XVIII*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 1-2/2004, pp. 194-205.

RUDEANU, Ioan Octavian, *Consideratii referitoare la un vechi manuscris românesc*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 4/2006, pp.201-213.

SĂSĂUJAN, Mihai, *Decrete ale împărătesei Maria Tereza privitoare la românii ortodocși și uniți din Transilvania (1744-1761)*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 1/1997, pp.83-96.

SĂSĂUJAN, Mihai, *Confruntări la masa conferintelor ministeriale din Viena privitoare la românii ortodocși din Transilvania (decembrie 1758-ianuarie 1759)*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 2/1997, pp. 57-65.

SĂSĂUJAN, Mihai, *Alterități în relațiile interconfesionale din Transilvania în perioada interbelică (ortodox - greco-catolic)*, oglindite în revista “Biserica și coala”, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 3-4 /1997, pp. 79-85.

SĂSĂUJAN, Mihai, *Politica militară și sanitară a Curtii din Viena în Transilvania în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 1-2/1998, pp.85-92.

SĂSĂUJAN, Mihai, *Întemeierea și organizarea schitului românesc „Prodromul” din Muntele Athos în secolul al XIX-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/1999, pp.87-100.

SĂSĂUJAN, Mihai, *Însemnări pe filele cărților vechi românești, descoperite într-un muzeu bisericesc din Transilvania*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr.3-4/1999, pp.107-121.

SĂSĂUJAN, Mihai, *Academia Teologică din Arad în anul școlar 1944-1945*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 2/2000, pp. 89-

107.

SĂȘĂUJAN, Mihai, *Schimbare de atitudine la Conferinta ortodoxă din Moscova (iulie 1948)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VI, nr.1/2002, pp. 99-115.

SĂȘĂUJAN, Mihai, *Interventii ale Curtii tariste la Viena în favoarea ortodocsilor din monarhia austriacă*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 2/2003, pp. 185-199.

SĂȘĂUJAN, Mihai, *Relatia Stat - Biserică în gândirea mitropolitului Nicolae Bălan*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 1-2/2004, pp. 206-220.

SĂȘĂUJAN, Mihai, *Aprecieri diferite dintre latini și greci la mijlocul sec. al XVIII*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 3/2004, pp.250-274.

SĂȘĂUJAN, Mihai, *Părintele Dumitru Stăniloae. Fragmente biografice*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 4/2004, pp. 142-161.

SĂȘĂUJAN, Mihai, *Preotul, profesorul și istoricul Teodor Botis (1873-1940). Date bio-bibliografice*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IX, nr. 2/2005, pp.125-155.

SĂȘĂUJAN, Mihai, *Teodor Botis: Contributii istoriografice*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IX, nr. 3/2005, pp. 211-236.

SIMON, Alexandru, *Marea schismă și credința medievală a românilor*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 3/2004, pp.200-220.

STOENESCU, Daniil, *Importanța „Istoriei Vicariatului greco-catolic al Hategului” a dr. Iacob Radu (Lugoj, 1913) pentru istoriografia religioasă a țării Hategului*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp.28-38.

SUTTNER, Ernst Chr., *Unirea bisericească din Transilvania 1697-1761. Străduinta pentru comuniune sacramentală între Bisericile surori degerează în convertirea creștinilor ortodocși la catolicism*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 2/1997, pp. 46-56.

SUTTNER, SUTTNER, Ernst Chr., *Influența românească asupra Teologiei Bisericilor de tradiție bizantină în secolul al XVII-lea*, în

„Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VI, nr. 2/2002, pp. 133-146.

ȚIGU, Viorel, *Contributii privitoare la activitatea lui Stan Zugravul*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/1999, pp. 101-106.

VESA, Pavel, *Contextul politic, bisericesc si cultural al aparitiei revistei „Biserica si „coala” si evolutia ei*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 3-4/ 1997, pp.25-38.

VESA, Pavel, *Protopopiatele arădene. Istoric si evolutie (1701-1918)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 1/2003, pp. 136-162.

VESA, Pavel, *Controverse profesionale în Episcopia Aradului în prima jumătate a sec. al XIX-lea*, în Teologia, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 3 /2004, pp. 275-291.

VLAD, Lia, *Istoriografia Bisericii Ortodoxe si Greco-Catolice din Arad si Bihor în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An XI, nr. 2/2007, pp.194-231.

III. GHID BIBLIOGRAFIC TEMATIC

III.1. SPIRITUALITATE, CULTURĂ ȘI VIAȚĂ BISERICESCĂ

Gabriel Valeriu BASA, *„Foaia interesantă” din Orăștie si ilustratiile sale, lucrând mereu în folosul natiunii (1905-1915; 1915-1916 la Bucuresti; 1917 la Cleveland – S.U.A)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An XI, nr. 3/2007, pp. 232-249.

Studiul prezintă semnificatiile ilustratiilor cuprinse în această revistă locală, la începutul sec. al XX-lea, pentru emanciparea culturală si națională a românilor. Paginile revistei au acordat spatii generoase reprezentării domnitorilor români din Principatele Române, evenimentelor din regatul României si familiei regale, traditiilor, costumelor nationale, si întregului univers traditional al localnicilor.

Patricia CODĂU, *Cuviosul Nicodim cel sfintit de la Tismana*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 4/2006, pp.41-50.

Autoarea prezintă un excurs biografic al Sf. Nicodim de la Tismana, prăznuit în fiecare an, la 26 decembrie, în calendarul Bisericii Ortodoxe Române. Pe baza unei bibliografii ample, se încearcă identificarea rolului cultural si spiritual pe care Sf. Nicodim l-a avut în organizarea vietii

monahale românești din țara Românească, în a doua jumătate a sec. al XIV-lea.

Eugen GLÜCK, *Frământări legate de scaunul episcopal al Aradului în anii 1838-1853*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 3-4/2001, pp. 40-61. Autorul își propune să contureze viața bisericească din eparhia Aradului, în timpul episcopului Gherasim Rat. Revoluția de la 1848, sinodul de la Chisinău Cris (martie-aprilie 1849) lucrările celor două consistoare ortodoxe din Arad și Oradea în contextul frământărilor revoluționare, sunt câteva din temele dezvoltate care contextualizează desfășurarea vieții comunităților ortodoxe românești din eparhia amintită.

Eugen GLÜCK, *Contributii cu privire la parohiile ortodoxe române din Ungaria, aparținătoare consistoriului din Arad (1792-1848)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 1-2/1998, pp. 64-84.

Autorul urmărește identificarea condițiilor propice de organizare a unor parohii ortodoxe românești în eparhia Aradului, în contextul reglementărilor urbariale dispuse în imperiul habsburgic și relația acestora cu consistoriul din Arad.

Eugen GLÜCK, *Noi contributii cu privire la viața religioasă și culturală a românilor din Ungaria*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 2/2000, pp. 70-88.

Este prezentată configurația demografică a românilor din Ungaria, viața și organizarea lor bisericească și culturală. O atenție deosebită se acordă și activității cadrelor didactice, care au întâmpinat, adeseori, greutăți, în desfășurarea lucrării lor educative și naționale.

Eugen GLÜCK, *Urme de viață bisericească în vechea eparhie a Budei*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 4/2000, pp. 122-138.

Utilizând izvoare documentare inedite, autorul aduce contribuții noi la conturarea tabloului etnic și confesional al ortodocsilor din vechea eparhie a Budei. Sunt reliefate conflictele înregistrate la începutul sec. al XIX-lea, între ortodocsii sârbi și români și între ortodocsii greci și macedoromâni, această perioadă înregistrând dorința de autonomie etnică și organizarea bisericească pe criterii etnice.

^atefan NEGREANU, *Călători străini prin țările Române în epoca lui Mihai Viteazul*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/

1999, pp.82-86.

Perioada înregistrată la sfârșitul sec. al XVI-lea și la începutul sec. al XVII-lea cunoaște o creștere apreciabilă a numărului peregrinilor străini, care s-au perindat prin țările române, însemnările lor vizând starea socială și economică în care se aflau românii, tradițiile etnice, limba și viața lor spirituală.

Melente NICA, *Un colaborator al revistei „Biserica și „coala”*: prof. Eduard Găvănescu, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 3-4/ 1997, pp.39-50.

Studiul evidențiază personalitatea profesorului Eduard Găvănescu și contribuția sa la dezvoltarea vieții culturale arădene, prin colaborarea la revista arădeană „Biserica și „coala”, prin lucrări istorice și printr-o prezentă dinamică la toate evenimentele culturale ale orasului Arad.

Melente NICA, *Alexandru Gavra – omul și opera în lumina unei scrisori inedite*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 2/ 2003, pp. 79-96.

Sunt oferite informații referitoare la viața și opera lui Alexandru Gavra, directorul Liceului Pedagogic din Arad, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Studiul prezintă și o scrisoare, datată la 6 noiembrie 1882, care exprimă neînțelegerile dintre el și Al. Papiu Ilarian, privind tipărirea operei lui Gheorghe ^aincai, „Hronica românilor și a mai multor neamuri”. Este menționat și puternicul sentiment nationalist al lui Gavra.

Ioan Octavian RUDEANU, *Tradiția religioasă bizantină în țările Române în secolele XVI-XVIII*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 1-2/2004, pp. 194-205.

Lucrarea este structurată în câteva subteme, care încearcă abordarea temei propuse în titlu: considerații generale; tradiții bizantine în viața politică românească; domniii români și ortodoxia; țările Române între Răsăritul ortodox și Occidentul catolic și reformat; învățămintele actuale desprinse din studiul tradițiilor religioase bizantine în țările Române (sec. XVI-XVIII).

Ioan Octavian RUDEANU, *Considerații referitoare la un vechi manuscris românesc*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 4/ 2006, pp.201-213.

Autorul face o descriere a unui manuscris românesc, copiat în spațiul central transilvan, de un copist din localitatea Răsinari, de lângă Sibiu, pe nume Ioan Droc. Manuscrisul cuprinde o „Epistolă a Domnului și

Mântuitorului Hristos” și un calendar tradus în limba română din limba sârbă. Sunt prezentate, de asemenea, și unele însemnări scrise pe filele manuscrisului, acestea oglindind frânturi ale vieții cotidiene a credincioșilor români din acel ținut românesc.

Mihai SĂSĂUJAN, *Întemeierea și organizarea schitului românesc „Prodromul” din Muntele Athos în secolul al XIX-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/1999, pp.87-100.

Lucrarea se bazează pe izvoare inedite, respectiv pe identificarea, în biblioteca schitului românesc Prodromul din Muntele Athos, a unui manuscris întocmit, în anul 1906, de monahul Irinarh^a isman de la același așezământ monahal. Manuscrisul constituie tomul II dintr-o serie de alte 23 de tomuri, referitoare la istoria mănăstirilor athonite, scrise într-o perioadă de 26 de ani (1890-1916). Sunt abordate două subteme centrale pentru înțelegerea problematicii propuse: începuturile vieții monahale românești în Muntele Athos și o analiză a actelor normative privitoare la relația de jurisdicție stabilită între schitul românesc Prodromul și mănăstirea grecească Marea Lavră.

Mihai SĂSĂUJAN, *Însemnări pe filele cărților vechi românești, descoperite într-un muzeu bisericesc din Transilvania*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 3-4/1999, pp.107-121.

Subiectul studiului de față îl constituie prezentarea câtorva considerații pe marginea însemnărilor identificate în 220 de cărți vechi românești (majoritatea datând din sec. XVIII-XIX) din cadrul unei colecții muzeale bisericești din localitatea Agnita, jud. Sibiu. Însemnările vizează donații, cumpărări de cărți, numele deținătorilor sau al celor care s-au îngrijit de legarea în piele a acestora; nume de episcopi, preoți, cantori, învățători, studenți, elevi și soldați; evenimente familiale și sociale din viața comunității locale; evenimente istorice-politice; evenimente meteorologice; s.a. Diversitatea însemnărilor indică rolul complex al cărților liturgice românești în secolele anterioare, ele având, nu doar o funcție exclusiv liturgică, ci și una de cronică personală sau publică a vieții cotidiene a parohiei, constituind azi, un izvor documentar inedit în cercetarea vieții spirituale, sociale și politice din trecut.

Ernst Chr. SUTTNER, *Influența românească asupra Teologiei Bisericii de tradiție bizantină în secolul al XVII-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VI, nr. 2/2002, pp. 133-146.

Este prezentată, comparativ, ortodoxia greacă, românească și ostslovă, din sec. al XVII-lea, fiind evidentiat, apoi, rolul mitropolitului Petru Movilă al Kievului în dezvoltarea teologiei ortodoxe, prin deschiderea ierarhului față de cultura modernă europeană și prin încercarea acestuia de a oferi răspunsuri provocărilor lumii sale, prin intermediul unei ortodoxii dinamice și creatoare.

Viorel, tIGU, *Contributii privitoare la activitatea lui Stan Zugravul*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/1999, pp. 101-106.

Autorul propune, în studiul său, un punct de vedere personal cu privire la originea transilvăneană a pictorului bisericesc Stan Zugravul, raportându-se la alte articole apărute în unele reviste de cultură românești, din anii 1970 și 1972, care optează pentru o origine bănățeană a acestuia. Considerațiile autorului au la bază un caiet cu modele ale personajului menționat. Este abordat și contextul cultural din spațiul românesc de secol XVIII, cu implicațiile sale în arta bisericească.

Pavel VESA, *Contextul politic, bisericesc și cultural al apariției revistei „Biserica și „coala” și evoluția ei*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 3-4/ 1997, pp.25-38.

La împlinirea a 120 de ani de la apariția revistei eparhiale arădene „Biserica și „coala” (1877-1948), autorul prezintă contextul politic, bisericesc și cultural al apariției acesteia, rezervând loc special evoluției publicității, în timp. Apariția și programul revistei, redactorii revistei, colaboratorii revistei, tematica acesteia, aria de răspândire și relația cu publicul, sunt punctele centrale care, prin abordarea lor, evidențiază rolul publicității „Biserica și „coala” în viața culturală a românilor arădeni, ea fiind unicul îndrumător al clerului și credincioșilor din cuprinsul eparhiei sub raportul vieții religioase și culturale.

III.2. IERARHI ROMÂNI ORTODOCI

Alin ALBU, *Mitropolitul Andrei „aguna și scoala transilvăneană. Dimensiunea națională a demersului cultural sagunian*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IX, nr. 3/2005, pp. 69-82.

Lucrarea este structurată în câteva subteme care încearcă abordarea temei propuse în titlu: „aguna și programul național școlar; școli confesionale și școli naționale; școlile lui „aguna; semnificații național-politice ale ctitoriei

scolare saguniene.

Pavel CHERESCU, *Lupta lui Andrei ^aaguna pentru îmbunătățirea situației materiale a clerului ortodox din Transilvania în „deceniul absolutismului” (1851-1860)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An XI, nr. 2/2007, pp.11-29.

În perioada absolutismului, clerul ortodox transilvănean viețuia în condiții umiltoare. Odată ajuns în parohia sa, preotul trebuia să se întrețină pe sine și familia sa din banii primiți la nunti și înmormântări sau din ce putea să câștige din munci ocazionale sau manuale pe mosia proprietarului. Pentru îmbunătățirea acestei stări a preotimei ortodoxe, episcopul Andrei ^aaguna a militat, atât în scris – prin memorii – cât și verbal, împreună cu alți fruntași politici ai vremii. Cu toate acestea, situația materială a clerului nu s-a îmbunătățit, rămânând și în deceniul următor o problemă ce a confruntat Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și pe vrednicul său ocărmuitor, ierarhul de vrednică pomenire Andrei ^aaguna.

Marius EPPÉL, *Publicistica bisericească a lui Vasile Mangra*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An XI, nr. 3/2006, pp.56-64.

Studiul prezintă publicistica bisericească a viitorului mitropolit Vasile Mangra, al Transilvaniei, care a activat anterior și ca publicist sau redactor al revistelor arădene „Speranța”, „Lumina”, și „Biserica și ^acoala”. Preocupările acestuia vizează interpretarea Statutului Organic al Bisericii Ortodoxe din Transilvania, relația Stat – Biserică, ridicarea nivelului pastoral și intelectual al preotimii ortodoxe din comitatul Aradului, s.a. Experiența acumulată timp de patru decenii de activitate gazetărească, l-a ajutat să se imprime în conștiința publicului românesc din Transilvania și din Regatul României, contribuind astfel la dezvoltarea ziaristicii românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și primele două decenii ale secolului al XX-lea.

Eugen GLÜCK, *Precizări privind activitatea episcopului Ioan I. Papp*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 1/2003, pp. 9-13.

Este subliniată poziția episcopului Ioan I. Papp al Aradului față de politica de stat bisericească a autorităților maghiare de la Budapesta, politică îndreptată împotriva școlilor confesionale românești din Transilvania. Autorul analizează apoi legea învățământului din 1907, cu rezultate negative asupra educației românești și a Bisericii Ortodoxe

Române.

Eugen GLÜCK, *Contributii noi cu privire la biografia episcopului Roman Ciorogariu*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, enr. 1/1997, pp. 74-82.

Studiul oferă informații documentare noi cu privire la perioada anilor de studii universitare ale viitorului episcop Roman Ciorogariu, la universitățile germane din Leipzig și Bonn.

Ioan Octavian RUDEANU, *Gândurile testamentare ale episcopului Grigorie Comsa*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 3/2000, pp. 80-83.

Sunt evidențiate câteva trăsături de caracter ale ierarhului arădean Grigorie Comsa, prin prezentarea unui articol al acestuia, apărut postum, în revista „Femeia satelor” din Deva. Dimensiunea pastorală – misionară a activității lui Grigorie Comsa constituie ideea centrală a lucrării de față.

III.3. MONOGRAFII DE PROTOPOPIATE, PAROHII ȘI BISERICI

Florin ARDELEAN, *Biserica din Criscior*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An III, nr. 1-2/1999, pp. 119-123.

Încercând o considerare de ansamblu a picturilor bisericii din Criscior, autorul identifică alăturarea unor elemente aparținând ariei de artă bizantină cu altele romano – gotice, aceasta fiind definitorie pentru momentul de tranziție artistică care se înscrie în dezvoltarea picturii murale transilvănene, de la sfârșitul sec. al XIV-lea și începutul sec. al XV-lea.

Florin DOBREI, *Biserica din Densus – un monument controversat*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IX, nr. 1/2005, pp. 74-87.

Sunt prezentate opiniile diferențiate ale unor istorici români și străini cu privire la biserica din Densus. O atenție specială se acordă lucrării întocmite, în anii 1765-1767, de un ofițer austriac în regimentele de granită de la Orlat și Hateg, care considera că, la origine, biserica din Densus a fost un mausoleu funerar păgân. Este prezentat și analizat, de asemenea, și ansamblul arhitectural și pictural al bisericii.

Ioan Octavian RUDEANU, *Parohia ortodoxă română Cincis în legăturile sale cu Corvinestii*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 3-4/2001, pp. 91-99.

Se urmărește identificarea unor relații ale cnezilor din Cincis (zona Hunedoarei) cu Iancu de Hunedoara, de asemenea, o prezentare a tabloului arhitectural și pictural al bisericii parohiale din această localitate.

Pavel VESA, *Protopopiatele arădene. Istoric și evoluție (1701-1918)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 1/2003, pp. 136-162.

Lucrarea prezintă istoria și evoluția unităților administrative bisericești în episcopia Aradului între anii 1701 și 1918. Din cele 14 unități administrative bisericești care se aflau în zona analizată geografic și cronologic, existenta a doar 3 (Arad, Lipova și Ineu) continuă până astăzi. Unitățile administrative bisericești din Pecica, Nădlac, Vinga și Zarand au cunoscut o existență scurtă, fiind apoi dizolvate din mai multe motive. Hălmgăiu a avut unitatea răspândită pe cea mai mare suprafață, cu cel mai mare număr de parohii. Astăzi, în Arad mai sunt doar 4 unități administrative bisericești, Arad, Ineu, Lipova și Sebis, cu sediile în parohiile menționate mai sus.

III.4. ÎNVĂȚĂMÂNUL TEOLOGIC ȘI PEDAGOGIC ARĂDEAN

Flavius ARDELEAN, *Aspecte ale activității Academiei Teologice din Arad, în paginile revistei „Biserica și „coala”*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 3-4/1997, pp. 69-78.

Lucrarea se constituie în evidențierea unor evenimente mai importante din activitatea didactică și misionară a profesorilor și studenților teologi arădeni, oglindite în revista eparhială arădeană, „Biserica și „coala”.

Anton ILICA, *Preparandia arădeană*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 1/2001, pp. 20-25.

Sunt prezentate condițiile administrative ale înființării Preparandiei din Arad, modul de organizare a învățământului pedagogic românesc în perioada 1812-1822, de asemenea, legăturile de colaborare cu Institutul Teologic din Arad, înființat în anul 1822, Preparandia din Arad fiind cea mai veche școală pedagogică românească de grad secundar din spațiul românesc de la începutul sec. al XIX-lea.

Mihai SĂSĂUJAN, *Academia Teologică din Arad în anul școlar 1944-1945*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IV, nr. 2/2000, pp. 89-107.,

Studiul prezintă componentele esențiale care au conturat profilul învățământului teologic superior arădean, în acest an școlar: activitatea didactică, repartizarea materiilor de învățământ și numele profesorilor care le-au predat, studenții înscriși la Academia Teologică, cursurile cu studenții, clădirea, inventarul și biblioteca Academiei, presiunile noului regim politic din România asupra Academiei Teologice din Arad, și lupta profesorilor teologi arădeni pentru supremația și prestigiul școlii lor. Informațiile oferite se bazează pe documentele inedite, descoperite în Arhiva Episcopiei Ortodoxe a Aradului și Hunedoarei, dovedindu-se astfel importanța cercetării datelor arhivistice pentru conturarea mai completă a identității culturale a unei instituții de cultură, desființată în mod abuziv în anul 1948 și reînființată cu mult efort și entuziasm în anul 1991.

Mihai SĂSĂUJAN, *Preotul, profesorul și istoricul Teodor Botis (1873-1940). Date bio-bibliografice*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IX, nr. 2/2005, pp.125-155.

Studiul evidențiază personalitatea profesorului Teodor Botis și contribuția sa la dezvoltarea vieții culturale arădene, în prima jumătate a sec. al XX-lea. Studiile efectuate, activitatea didactică (director și apoi rector al școlii teologice arădene între anii 1918-1938), slujirea pastorală și funcțiile încredințate în viața culturală a orașului Arad, constituie câteva componente ale activității sale didactice – profesionale. Contribuțiile istoriografice și rolul pe care l-a avut în conturarea unui învățământ teologic superior autonom bine articulat, de asemenea, aprecierile contemporanilor cu privire la personalitatea sa, constituie subtemele următoare ale studiului de față. Prin activitatea sa științifică, didactică și de îndrumare spirituală a studenților teologi, dascălul cărturar Botis, cu un doctorat strălucit la Facultatea de teologie ortodoxă a Universității din Cernăuți, a reușit să impună un înalt nivel științific Academiei teologice din Arad, oferindu-i un loc de frunte în rândul celorlalte școli teologice din Transilvania și din întreaga Românie. Aprecierile contemporanilor săi dovedesc, de asemenea, în chip elocvent, stima și prețuirea de care se bucura preotul profesor Teodor Botis în lumea culturală românească.

Mihai SĂSĂUJAN, *Teodor Botis: Contribuții istoriografice*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An IX, nr. 3/2005, pp. 211-236.

„Istoria Eparhiei Aradului la începutul erei constituționale”, este titlul

unui material documentar inedit, aparținând istoricului Teodor Botis, care reliefează organizarea eparhiei Aradului într-o perioadă cronologică de scurtă durată (1870-1875), dar foarte bogată în evenimente. Este perioada care inaugurează organizarea „constitucională” în cadrul reînființării mitropolii ortodoxe române a Transilvaniei (1864), având ca suport legislativ, Statutul organic al mitropolitului Andrei ^aaguna, care, potrivit cuvintelor lui Teodor Botis, „a trezit Biserica românilor din Ungaria și Transilvania la o nouă viață”. Lucrarea în manuscris are ca surse istoriografice, protocoalele sedintelor sinoadelor eparhiale arădene din anii 1870-1875, unele pastorale și circulare ale ierarhilor arădeni și ale mitropolitilor Transilvaniei din această perioadă și publicația bisericească arădeană „Lumina”.

III.5. ALTERITĂȚI CONFESIONALE: ORTODOXI - ROMANO-CATOLICI - GRECO-CATOLICI

Mihai SĂSĂUJAN, *Alterități în relațiile interconfesionale din Transilvania în perioada interbelică (ortodox - greco-catolic), oglindite în revista “Biserica și ^acoala”, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 3-4 /1997, pp. 79-85.*

Studiul urmărește identificarea relației dintre cele două Biserici românești ortodoxă și greco-catolică, oglindită în paginile revistei arădene „Biserica și ^acoala”. Teme precum: efectele negative ale dezbinării bisericești, puncte de vedere diferențiate cu privire la unirea bisericească, elemente de eclesiologie, atitudinile ierarhilor ortodocși față de Biserica unită, acuze și reproșuri la adresa celeilalte confesiuni, considerații ale cărturarilor uniți din sec. al XIX-lea cu referire la Unirea cu Biserica Romei, atitudini împotriva Concordatului cu Vaticanul și a Legii generale a Cultelor, chestiunea revenirii credincioșilor uniți în cadrul Bisericii ortodoxe, sunt abordate în cadrul unei analize contextuale istorice și culturale a societății românești interbelice.

Mihai SĂSĂUJAN, *Aprecieri diferențiate dintre latini și greci la mijlocul sec. al XVIII*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 3/ 2004, pp.250-274.

Studiul este structurat pe două capitole: Între exclusivism și tolerantă. Identitate și alteritate confesională la mijlocul secolului al XVIII-lea în spațiul catolic central - european și transilvan; Considerații ale ministrului austriac de stat Johann Christof Bartenstein privitoare la schisma dintre Bisericile Răsăritului și Apusului, pe baza unui document manuscris din 29 septembrie 1753, identificat în arhivele vieneze și a unui manual de istorie redactat pentru instruirea printului coregent, Iosif al II-lea de același autor. Demersul științific întreprins conduce la concluzia că Johann Christof Bartenstein, această personalitate marcantă, cu funcții semnificative în aparatul de stat austriac, a avut un rol decisiv în conturarea, în timp, a politicii religioase de tolerantă a împăratului Iosif al II-lea față de ortodocșii din monarhia austriacă.

Alexandru SIMON, *Marea schismă și credința medievală a românilor*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 3/2004, pp.200-220.

Studiul urmărește să evidențieze percepția schismei din anul 1054, în spațiul românesc medieval. Bisericile, ierarhii și oamenii de ambele părți ale anului *o mie*; Credința românului și religia statului la trecerea dintre secolele XIII-XIV; Legitimarea statală românească și ultimele eforturi de reunificare a creștinătății medievale; Schisma creștină și constientizarea ei românească la sfârșitul Evului Mediu; sunt capitolele care dezvoltă tema anunțată, pe baza unei bibliografii românești și străine de specialitate, complexă și bine selectată.

Ernst Chr. SUTTNER, *Unirea bisericească din Transilvania 1697-1761. Străduinta pentru comuniune sacramentală între Bisericile surori degenerază în convertirea creștinilor ortodocși la catolicism*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 2/1997, pp. 46-56.

În studiul de față, este prezentată influența eclesiologiei catolice în derularea evenimentelor politice-religioase din Transilvania, la sfârșitul sec. al XVII-lea și începutul sec. al XVIII-lea, care au dus la unirea cu Biserica Romei. Discuțiile privitoare la unire, înregistrate în anul 1698, care au avut, la început, un caracter florentin, au cunoscut o evoluție dificilă. Alături de greutățile cu caracter social, au existat și greutăți de natură teologică, deoarece cardinalul Kollonich, care în calitate sa de primat al Ungariei, avea ultimul cuvânt de spus, nu a ținut seama de

indicatiile congregatiei De propaganda fide, trimise din Roma, călugărilor iezuiti, ci a pretins de la mitropolitul transilvănean, primirea mărturisirii de credință tridentine. A pus la îndoială sacramentalitatea Bisericii române ortodoxe și a trecut la rehirotonia „sub conditione” a mitropolitului român.

Pavel VESA, *Controverse confessionale în Episcopia Aradului în prima jumătate a sec. al XIX-lea*, în *Teologia*, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 3 /2004, pp. 275-291.

Existenta unei vacante episcopale pe scaunul eparhiei Aradului în perioada anilor 1815-1829 și 1830-1835, a fost exploatată de episcopul unit de Oradea, Samuil Vulcan, care a încercat să-i atragă pe românii ortodocși arădeni la unirea cu Biserica Romei, implicit sub jurisdicția mitropoliei catolice din Strigoni (Esztergom), acestia aflându-se la acea dată, sub jurisdicția mitropoliei ortodoxe sârbe din Carlovit. Autorul identifică, în studiul său, mai multe situații de conflict confesional în diferite localități din această zonă, trecerea forțată a unor comunități la Biserica greco-catolică (unită) și revenirea lor ulterioară la Biserica ortodoxă.

III.6. RELATIA SOCIETATE - STAT – BISERICĂ

Dan DEM^aEA, *Sinodalitatea în miscarea națională română – contribuții*, în „*Teologia*”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 1-2/1998, pp.93-99.

Studiul evidențiază semnificatia sinodalității în conturarea autonomiei naționale a Bisericii ortodoxe românești din Transilvania după crearea statului dualist Austro-Ungaria, în 1867, prin anexarea principatului românesc la Ungaria. Sinodalitatea, ca principiu esențial specific statutului sașunian, a adus avantaje și mișcării naționale a românilor din această perioadă.

Marius EPPEL, *Activitatea deputaților arădeni în sinodul eparhial din Arad între 1900-1915*, în „*Teologia*”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 4/2006, pp.70-80.

Autorul prezintă unele evenimente reprezentative din viața sinodală a eparhiei Aradului în perioada anilor 1900-1915, care avea în jurisdicția ei, la acea vreme, și ținutul Bihorului. Deputații arădeni au participat, în virtutea prevederilor regulamentare, alături de arădeni la toate ședințele, dezbătând următoarele teme esențiale pentru bunul mers legislativ-organizatoric al eparhiei: verificarea și validarea alegerii deputaților sinodali,

aprobarea unor regulamente de functionare a organismelor bisericesci, comentarea dispozitiilor articolului de lege XXVII din 1907 si rezolvarea priorităților Bisericii si a scolii confesionale în timpul primului război mondial.

Gheorghe FIRCAZAK si Constanta Alexandrina FIRCAZAK, *Consideratii privind reflectarea obiectivelor Revolutiei de la 1848-1849 în satul transilvānean*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp.49-52.

Este prezentat rolul administratiei romānesti în perioada mentionată, în comitatul Hunedoarei, pe dimensiunea afirmării vointei nationale a romānilor, acestia dorind să se constituie într-un corp politic si national autonom în Transilvania.

Lizica MIHUT, *Ecouri ale Revolutiei de la 1848 în părțile Aradului*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp.39-41.

Este evidentiata rolul miscării teatrale romānesti arādene în promovarea ideilor revolutionare pasoptiste, teatrul din Arad fiind locul de desfășurare a primelor manifestări publice care au salutat izbucnirea revolutiei pasoptiste la Viena, Pesta si Bratislava.

Alexandru ROZ, *Conferinta romānilor arādeni din 12/24 aprilie 1848, prima adunare importantă pentru drepturi nationale a romānilor transilvāneni*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp.42-48.

Conferinta din 12/24 aprilie 1848 marca începutul întrunirilor cu caracter national ale romānilor din Transilvania, în contextul general al revolutiilor pasoptiste europene. A fost organizată în casa fruntasului revolutionar arādean, avocatul Ioan Popovici, care avea strânse legături cu revolutionarii romāni din tara Romānească si Moldova. Ideea de reprezentativitate romānească si de separatie ierarhică constituie ideile centrale ale programului conferintei amintite.

Mihai SĂSĂUJAN, *Schimbare de atitudine la Conferinta ortodoxă din Moscova (iulie 1948)*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VI, nr.1/2002, pp. 99-115.

Se urmărește prezentarea pozitiei Bisericii Ortodoxe Romāne la Conferinta ortodoxă din Moscova (9-18 iulie 1948), când Biserica Ortodoxă Rusă a cerut tuturor Bisericilor participante la această conferință, să nu

participe, în calitate de membri, la Conferința din Amsterdam a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, urmărindu-se, astfel, întreruperea legăturilor bisericești cu Bisericile Apusene. Tema propriu zisă este precedată de evidențierea rolului pe care Biserica Ortodoxă Română l-a avut în Mișcarea Ecumenică, în prima jumătate a sec. al XX-lea. A fost prezentă la aproape toate manifestările ei până în anul 1948, aducându-și contribuția la fixarea unora din principiile sale. A găzduit congrese ecumenice și a publicat pagini întregi, în cadrul publicațiilor bisericești românești, cu privire la Mișcarea ecumenică, aducându-și, de asemenea, contribuția la fixarea unora din principiile sale.

Mihai SĂSĂUJAN, *Decrete ale împărătesei Maria Tereza privitoare la românii ortodocși și uniți din Transilvania (1744-1761)*, în "Teologia", ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 1/1997, pp.83-96.

Sunt analizate decretele imperiale trimise autorităților de stat din Transilvania, în perioada menționată, acestea oferind posibilitatea de a urmări modul în care Curtea din Viena a urmărit răspândirea unirii cu Biserica Romei, în principatul românesc. Punerea în paralel a dispozițiilor imperiale cu ceea ce s-a întâmplat pe plan local, în principat, poate oferi istoricului, baza de plecare pentru a constata în ce măsură, evenimentele înregistrate în Transilvania au fost reflectarea ordinelor Curtii imperiale.

Mihai SĂSĂUJAN, *Confruntări la masa conferințelor ministeriale din Viena privitoare la românii ortodocși din Transilvania (decembrie 1758-ianuarie 1759)*, în "Teologia", ISSN 1453 - 4789, An I, nr. 2/1997, pp. 57-65.

Situația unirii cu Biserica Romei în principat, la mijlocul secolului al XVIII-lea, și metodele răspândirii ei pe viitor, toleranța exercitiului religios, chestiunea jurisdicției asupra românilor ortodocși și numirea unui episcop ortodox propriu pentru ei, au fost câteva din temele amplu dezbătute în cadrul conferințelor ministeriale. Unii miniștri, în special, cancelarul aulic transilvan și ministrul pentru chestiunile transilvane Ulfeld, au susținut opinia potrivit căreia înainte de anul 1744, întreg poporul român din Transilvania, în afară de trei localități (Brasov, Fagaras și Sibiu), a fost unit. Aceștia considerau că și după anul 1744, majoritatea românilor a rămas mai departe, în Biserica unită. În cadrul conferințelor ministeriale au propus toleranța religioasă doar pentru acei credincioși ortodocși, care

locuiau în cele trei localități. În același timp, au propus pedepsirea persoanelor individuale străine sau localnice care au îndemnat poporul la părăsirea unirii. Cei care părăsiseră Biserica unită, urmau, potrivit opiniei lor, să fie readuși la unirea cu Biserica Romei prin metode misionare crestine. Au fost alți miniștri, precum președintele Deputației aulice ilirice, Bartenstein și cancelarul de stat Kaunitz, care au pus la îndoiala teza, care se impuse deja, la Curtea din Viena, potrivit căreia întreg poporul român ar fi fost unit. S-au străduit să arate că și înainte de anul 1744, au existat mai mulți români neuniti decât cei din cele trei localități amintite, și că situația unirii a fost subredă și înainte de acest an. Au propus ca acelor persoane, care după anul 1744 s-au declarat neunite, să li se acorde toleranță religioasă. Au considerat ură împotriva „neunitilor” ca fiind păgubitoare unirii, criticând măsurile de constrângere confesională și propunând metode de convertire pastorale moderate. Prin decretul din 13 iulie 1759 s-a acordat tuturor românilor ortodocși din principat, toleranță religioasă. Numirea unui episcop ortodox pentru aceștia, în anul 1761, a diminuat tensiunile confesionale.

Mihai SĂȘĂUJAN, *Politica militară și sanitară a Curtii din Viena în Transilvania în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 1-2/1998, pp.85-92.

Curtea din Viena a acordat o atenție deosebită securității interne și militare a Transilvaniei, aceasta constituind o zonă de graniță în sudul imperiului. Principatul trebuia să dețină rolul unui bastion de apărare în fata imperiului otoman în care se aflau incluse și Moldova și țara Românească. Misiunea armatei imperiale prezentă în principat a fost trasată mereu foarte precis și ferm de către Consiliul aulic de război din Viena. Comandamentul militar a fost primul organ al politicii imperiale de centralizare. Generalii militari din Transilvania nu erau subordonați conducerii locale. Au fost mereu și oameni politici, amestecându-se adesea, în chestiunile politice ale principatului. Unii dintre ei au fost în același timp și guvernatori. Granița transilvană a îndeplinit și un rol sanitar. De-a lungul graniței a fost organizat un cordon sanitar pentru a ocroti principatul care se afla în monarhie de ciuma care izbucnise și se răspândea în sudul Carpaților. Dispozițiile privitoare la interdicția trecerii graniței în perioadele de criză sanitară, au vizat și pe unii preoți români ortodocși,

care plecau sau veneau din Moldova și țara Românească în Transilvania. Nerespectarea dispozițiilor militare sanitare atrăgea după sine pedeapsa.

Mihai SĂSĂUJAN, *Interventii ale Curtii tariste la Viena în favoarea ortodocsilor din monarhia austriacă*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 2/2003, pp. 185-199.

Studiul oferă o prezentare cronologică a întrevederilor dintre ambasadorul rus la Viena, Keyserling și ministrul austriac de externe, Kaunitz, și a unor dezbateri ministeriale austriece, înregistrate în anii 1757-1762, în contextul politicii externe a celor două state aflate în această perioadă, în alianță de război. Dezbaterile au vizat, cu precădere, situația confesională a ortodocsilor din monarhia austriacă. Problematika ortodoxă a devenit un punct sensibil pe ordinea de zi a discuțiilor diplomatice dintre cei doi miniștri. Descoperirea, în arhivele Vienei, a unor documente inedite oferă date noi referitoare la tema menționată.

SĂSĂUJAN, Mihai, *Relatia Stat - Biserică în gândirea mitropolitului Nicolae Bălan*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 1-2/2004, pp. 206-220.

La 10 februarie 1947, mitropolitul Nicolae Bălan al Transilvaniei înainta primului ministru Petru Groza, un „program de politică bisericească”, aducând pe această cale, în atenția guvernului, câteva teme de interes major pentru Biserica Ortodoxă Română, ierarhul român dorind ca acestea să fie luate în considerare și de conducerea statului român de atunci, în conturarea unei politici bisericești de stat, prin care să se obțină unele avantaje politice de pe urma sprijinirii acțiunilor Bisericii, cu condiția expresă a respectării, pe viitor, a autonomiei Bisericii Ortodoxe Române în fața oricărei ingerințe externe, străine intereselor ei. Conținutul acestui program, în nouă puncte, este extrem de incitant și semnificativ în același timp, pentru a înțelege și mai bine atitudinea pe care ierarhul transilvan a avut-o față de conducerea de stat ostilă la adresa Bisericii și a întâistătorilor ei. Studiul de față urmărește o prezentare rezumativă a punctelor și accentelor menționate în acest așa numit program de politică bisericească, permițându-ne și un scurt comentariu în acest sens.

Mihai SĂSĂUJAN, *Părintele Dumitru Stăniloae. Fragmente biografice*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VIII, nr. 4/2004, pp. 142-161.

Studiul mentionat se doreste a fi o modestă contributie la conturarea biografiei personalității de exceptie a părintelui profesor Dumitru Stăniloae, în perioada în care a activat ca profesor si rector la Academia teologică „Andreiană” din Sibiu (1929-1946). Sunt evidentiata momentele esentiale biografice în această perioadă: încadrarea în functiile de profesor suplinitor, titular provizoriu si titular definitiv la Academia Teologică din Sibiu; cererea de eliberare din functia de rector al Academiei Teologice din Sibiu; presiunile politice de stat pentru demiterea din functia de rector al Academiei Teologice din Sibiu; regretul mitropolitului Nicolae Bălan cu referire la plecarea profesorului Stăniloae de la Academia teologică din Sibiu; profesorul Ilarion V. Felea – un posibil urmas, la catedra de Dogmatică, al profesorului Dumitru Stăniloae. Documentele de arhivă, care stau la baza elaborării studiului de față, se dovedesc a fi, încă o dată, de semnificatie evidentă pentru scrierea istoriei recente a secolului XX si pentru cunoasterea vietii culturale-religioase din acest timp, în complexitatea ei.

III.7. DEMOGRAFIE ISTORICĂ

Corneliu PĂDUREAN, *Contributia lui Gheorghe Ciuhandu la cercetările de demografie istorică*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 2/2001, pp. 148-153.

Cercetările de demografie istorică arădeană au realizat un progres important în perioada interbelică, prin lucrările preotului si istoricului arădean Gheorghe Ciuhandu, care are meritul de fi fost primul care a sesizat raportul dintre istorie si statistică. Cercetările sale au la bază registre de impozitare a iobagilor precum si sase conscriptii elaborate între 1743 si 1752 referitoare la comitatul Arad si Zărand, precum si la localitățile incluse în zona regimentelor de granită. Ciuhandu are meritul de a fi stabilit si structura etnică si confesională a comitatului Arad, în perioada mentionată.

Corneliu PĂDUREAN, *Izvoare demografice referitoare la comitatul Arad în sec. XIX*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An V, nr. 3-4/2001, pp. 84-90.

Sunt prezentate si analizate cinci recensăminte înregistrate în monarhia austriacă, (respectiv Austro-Ungaria, după 1867), în sec. al XIX-lea, de asemenea, registrele parohiale de stare civilă aparținând confesiunilor:

ortodoxă, romano-catolică, greco-catolică, reformată, evanghelică și mozaică din Arad și unele localități învecinate, acestea evidențiind tabloul demografic a populației din această parte de țară, în acest timp.

Corneliu PĂDUREAN, *Unele concluzii privind evoluția nuptialității la românii ortodocși din orasul Arad în secolul al XIX-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 1/2003, pp.87-97.

Sunt analizate unele aspecte privind evoluția nuptialității la românii ortodocși din Arad, numărul căsătoriilor mixte, precum și distribuția sezonieră a căsătoriilor.

Corneliu PĂDUREAN, *Importanța recensământului din anul 1930 pentru studiile de demografie istorică referitoare la județul Arad*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 2/2003, pp. 97-101.

Articolul subliniază importanța recensământului din anul 1930 pentru stabilirea unei structuri etnice și confesionale a districtului Arad, după primul război mondial. Recensământul a permis și înregistrarea principalelor tendințe ale fenomenului demografic între cele două războaie mondiale.

Corneliu PĂDUREAN, *Structura etnică și confesională a județului Arad în anul 1930*, în “Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An VII, nr. 3-4/2003, pp. 176-185.

Autorul realizează un studiu pe structura etnică și confesională din Arad, începând cu data recensământului din 1930. Dintr-o perspectivă etnică, se observă o creștere a ponderii românilor în orase și o relativă diminuare a ponderii maghiarilor la sate. Din punct de vedere confesional, apare o diminuare a numărului creștinilor ortodocși în comparație cu datele recensământului din 1910. Cauzele acestor schimbări sunt prezentate de-a lungul studiului.

III.8. ISTORIOGRAFIE

Nicolae BOLEA, *Iconoclasmul în istoriografia românească*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An X, nr. 2/2006, pp.17-34.

Autorul depășește aria tematică a studiului său menționată în titlu, abordând o serie de subteme care vizează problematica iconoclastului: sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii; sinoadele ecumenice ca expresie a universalității Bisericii; sinoadele ecumenice în cultul și iconografia Bisericii Ortodoxe; problema cinstirii icoanelor la primii

crestini; criza iconoclastă; teologia ortodoxă a icoanelor; Sfântul Ioan Damaschinul si sinodul al saptelea ecumenic; preocupări si studii de teologie istorică universală în Biserica Ortodoxă Română; iconoclasmul în istoriografia românească.

Daniil STOENESCU, *Importanta „Istoriei Vicariatului greco-catolic al Hategului” a dr. Iacob Radu (Lugoj, 1913) pentru istoriografia religioasă a țării Hategului*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An II, nr. 3-4/1998, pp.28-38.

Între lucrările de referință privitoare la istoriografia religioasă a țării Hategului, un loc important îl ocupă „Istoria Vicariatului greco-catolic al Hategului”, scrisă în anul 1913, în Lugoj, de dr. Iacob Radu, canonic de Lugoj si fost vicar al Hategului. Precedată în timp de „Aematismul istoric al Diecezei Lugojuului”, din 1903, „Istoria Vicariatului greco-catolic al Hategului” (455 pag.) se constituie într-un adevărat izvor scris pentru istoriografia bisericească a spatiului geografic, istoric, cultural si spiritual amintit. Autorul urmărește, în studiul său, prezentarea detaliată a celor zece capitole ale cărții, evidențiind componente esentiale pentru conturarea unui tablou monografic complex, care depășește grantele confesionale.

Lia VLAD, *Istoriografia Bisericii Ortodoxe si Greco-Catolice din Arad si Bihor în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în „Teologia”, ISSN 1453 - 4789, An XI, nr. 2/2007, pp.194-231.

Sunt prezentate lucrările istoricilor români care vizează realitățile istorice din partea de Vest a țării, în prima jumătate a secolului al XVIII. Între cele mai importante aspecte vizate se încadrează fenomenul uniției înregistrat si în această parte de țară si felul cum se oglindește el în lucrările de istorie din perioada imediat următoare sau mai târziu, în lucrările istoricilor din secolul al XX-lea, laici si clerici.

Daruri de Crăciun – Daniel, Mitropolitul Moldovei si Bucovinei, Editura Trinitas, Iasi, 2005, p. 1-140.

Făclii de Înviere – Daniel, Mitropolitul Moldovei si Bucovinei, Editura Trinitas, Iasi, 2005, p. 1-182.

În anul 2005, Editura Trinitas din Iasi a Mitropoliei Moldovei, a tipărit două valoroase lucrări ale actualului Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Daniel, pe atunci fiind Mitropolitul Moldovei. Acestea sunt dedicate celor mai importante sărbători ale creștinătății: Nasterii Domnului și Învierii Sale. După cum se arată în subtitlul fiecărui volum, se caută înțelesurile celor două mari sărbători.

Inițial au fost studii sau pastorale de Crăciun sau de Sfintele Pasti, dar modificate și adaptate unui anume scop – cunoașterii semnificației sărbătorilor Nasterii și Învierii Domnului – care să ne îndemne a fi buni creștini, făptuitori de fapte bune.

Primul dintre volume se intitulează „*Daruri de Crăciun – înțelesuri ale sărbătorii Nasterii Domnului*”. După cum arată P.F. Sa în „Prefată”, aceste meditații „sunt daruri spirituale și hrană pentru sufletul nostru în creșterea sa duhovnicească” (p. 7). Un studiu introductiv ne lămurește istoricul sărbătoririi Nasterii Domnului arătând că Nasterea și Botezul Domnului s-au sărbătorit în aceeași zi, ca, apoi, treptat, cele două sărbători creștine să se sărbătorească separat: în 375 în Antiohia, în 379 la Constantinopol, iar în secolul al V-lea la Alexandria și Ierusalim. Motivele acestei separări au fost legate de contracararea influenței cultului păgân al Soarelui și a zeului persan Mithra, legate de solstițiul de iarnă care, pentru creștini avea o altă semnificație și anume „începutul eliberării lumii de întunericul păcatului și a morții” (p. 10).

Pregătirea Crăciunului se realizează prin slujbe speciale, post, prin colinde. Colindul „vesteste taina mântuirii lumii” (p. 15). Colindul este „sfânt si bun”. Este sfânt fiindcă binevesteste „o taină sfântă” (p. 16), si este bun fiindcă ne îndeamnă „să fim buni” (p. 16) cu cei din apropierea noastră.

Urmează o serie de meditatii (pastorale) de Crăciun, fiecare abordând o anumită temă, din care cititorul poate desprinde o anumită învățătură.

Crăciunul din 1990 prilejuieste meditatiea asupra tainei coborârii Fiului lui Dumnezeu pe pământ aducând „darul libertății” (p. 21). Libertatea câștigată trebuie folosită în mod spiritual, noi, românii, să fim primii în Europa „în sporirea credinței în Dumnezeu” (p. 25).

Nasterea Domnului ne arată iubirea lui Dumnezeu pentru oameni căreia noi putem să-I răspundem transformând „pestera inimii noastre în sălas în care El să aducă lumina, pacea si bucuria Sa” (p. 32). Scopul acestei mari sărbători este înnoirea noastră duhovnicească, iar tinerii trebuie să învețe virtuțile strămoșesti, să descopere frumusețile vieții creștine” (p. 37).

Crăciunul a fost si trebuie să rămână o sărbătoare a familiei creștine, considerată de P.F. Sa „coroană a creației” divine, să devină „locul în care omul începe să înțeleagă taina iubirii si binecuvântării lui Dumnezeu” (p. 52).

Noi creștinii socotim anii erei creștine de la Nasterea Domnului. De atunci fiecare an este „anul mântuirii” (Anul 2008 este si el un an al mântuirii sau al Domnului). Vorbim de timpul mântuirii care este prezent anual si chiar zilnic – timp în care trebuie să ne amintim de Dumnezeu, să fim în relatie cu El.

Nasterea Domnului ne aminteste că Iisus Hristos a venit pe pământ ca să ne arate că destinatia noastră este Cerul („destinatia noastră ultimă nu este pământul si moartea, ci cerul si viata vesnică” p. 61). În acest sens, P.F. Sa ne îndeamnă să regândim unii termeni ca libertate, bunătate, bogăție arătând că „liber cu adevărat este numai omul care iubeste pe Dumnezeu si pe semenii săi” (p. 69), că „adevărata bogăție este bunătatea din inimă” (p. 73). Ultima si cea mai de seamă bogăție este „bogăția sufletului, adică dreapta credință si bunătatea inimii, milostenia, prietenia si omenia” (p. 77), „prin rugăciune si priveghere să înlocuim răutatea si

sărăcia sufletului cu bunătatea și bogăția spirituală pe care le aduce credința vie în Dumnezeu” (p. 78).

În finalul cărții, vorbind despre Lumina din Bethleem – Iisus Hristos – ni-L prezintă ca model al „iubirii curate” (p. 90), început al vindecării trupului și al sufletului nostru, al vindecării de înstrăinare prin rugăciune și fapte bune” (p. 131). Viata lui Iisus Hristos este un model „de o continuă dăruire de Sine” (p. 138) până la Cruce și Înviere.

Al doilea volum – „Făclii de Înviere – înțeleșuri ale Sfințelor Pasti” – cuprinde un buchet de luminoase învățături despre Învierea Domnului – care luminează trecerea creștinului de la moarte la biruința Învierii. La început suntem lămuriti cu privire la numele și istoricul sărbătoririi Pastilor. În egipteană „pesah” înseamnă „trecere”. Cosmic, semnifică trecerea soarelui din emisfera australă la cea boreală, biruința luminii și vietii asupra întinericului și a morții. În același studiu introductiv este prezentat istoricul serbării Pastelui la evrei, apoi modul de sărbătorire a Învierii Domnului în primele secole creștine, modul de calculare a sărbătorii Învierii Domnului.

Într-o conferință a P.F. Sale din 1992, Învierea Domnului e considerată inima Ortodoxiei, iar Biserica „laborator” al Învierii și anticipare a împărăției lui Dumnezeu. Învierea lui Hristos „nu este o simplă revenire la viața pământească... ci începutul altei vietii, viața vesnică” (p. 47), este biruința Iubirii răstignite. Învierea Domnului ne aduce pacea și bucuria care „ne vin mai ales din curățenia și sfințenia vietii” (p. 63). Pastile sunt sărbătoarea pregustării luminii și vietii vesnice „bucuria a toată lumea” (p. 70) speranța învierii noastre.

Învierea Domnului prilejuieste „întâlnirea în rugăciune și fapte bune cu Hristos” (p. 95), lupta și biruința noastră asupra forțelor demonice, biruința asupra iadului.

Sfintele Pasti sunt precedate de postul de 7 săptămâni, de pocăință și iertare, de pregătire a bucuriei Învierii. „Biserica Ortodoxă este deodată Biserica pocăinței și a bucuriei” (p. 155). Se vorbește, de asemenea, despre smerenia Crucii și slava Învierii, despre taina legăturii dintre Vinerea Patimilor și Vinerea Tămăduirii (Izvorul Tămăduirii) „care ne arată harul vindecător al lui Iisus Hristos” (p. 174).

Meditațiile P.F. Sale Daniel, din ambele cărți cuprind îndemnuri pertinente pentru creștinii vremii noastre și mai ales pentru tineri. Într-o

lume dominată de știință, P.F. Sa Daniel, încă de pe vremea când era mitropolitul Moldovei, îndemna: „să reunim mai mult știința cu spiritualitatea, rugăciunea cu înțelepciunea, cuvântul cu fapta, hărnicia cu dărnicia, osteneala și agoniseala cu grija pentru sănătatea sufletească a noastră și a celor din jurul nostru” (p. 180).

În contextul istoric al lumii de azi și în Lumina Învierii Domnului, noi românii, azi pelerini prin lume, avem misiunea „să arătăm lumina dreptei credințe și a faptelor bune pretutindeni unde ne aflăm” (p. 181).

În sfârșit, putem afirma că cele două cărți ale P.F. Patriarh Daniel, sunt o lectură accesibilă pentru orice creștini, pentru tineri în general, pentru studenți și preoți, pentru toți cei care doresc o călăuză spre viața vesnică găsind răspunsuri și îndemnuri spre mai bine, spre renasterea și învierea noastră spirituală.

Pr. Ioan Octavian Rudeanu

Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Uniatia în Transilvania în trecut și astăzi*, Editura "Episcop Nicolae Popovici", Oradea, 2006, 78 p.

Lucrarea de față, elaborată cu multă competentă și acrivie de către renumitul istoric bisericesc – Părintele Profesor și Academician Mircea Păcurariu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Țaguna” din Sibiu, care a apărut cu binecuvântarea Preasfintitului Părinte Dr. Ioan Mihăilțan – Episcopul Oradiei, Bihorului și Sălajului, se bucură de o audiență deplin motivată și justificată atât în mediile cercetătorilor și a istoricilor, cât și în rândurile preoților și a credincioșilor, mai cu seamă cei din Ardeal, care sunt interesați de felul în care s-a desfășurat unirea unei părți a românilor cu Biserica Romei.

Cunoaștem faptul că istoriografia românească remarcă, într-un mod foarte limpede, demersurile istoricilor români dintre cei mai reprezentativi, în elucidarea acestui fenomen, cum ar fi Mitropolitul Andrei Țaguna, profesorii și istoricii Nicolae Densusianu, Ioan Micu Moldoveanu, Silviu Dragomir, Ioan Lupas, Ștefan Lupșa și Pr. Mircea Păcurariu. Mai trebuie evidențiată, aici, direcția modernă care a fost abordată cu precădere de către Nicolae Iorga cel care a subliniat efectele acestei uniri în procesul de afirmare a conștiinței naționale.

În cuvântul adresat cititorilor, autorul își exprimă nădejdea că această lucrare va contribui la lămurirea opiniei publice asupra uniției din Transilvania și mai ales a scopurilor pe care le-a urmărit în trecut și azi. Cartea beneficiază (și) de o Prefață semnată de tânărul istoric Sorin Cuc de la catedra de istorie a Universității din Oradea. În partea introductivă Părintele Profesor Păcurariu face câteva precizări în legătură cu

încrestinarea daco-romanilor, în care combate unele false pretentii ale istoricilor catolici cu privire la începuturile creștinismului pe teritoriul țării noastre, apoi cu privire la jurisdicția bisericească asupra comunităților nord-dunărene, limba de predicare a Evangheliei la strămoșii noștri. Tot în această parte este prezentată, într-un mod succint, situația Bisericii creștine până la Schisma de la 1054 în care se arată că acest dureros și trist eveniment a fost generat de cauze multiple, atât de natură politică, cât și religioasă, care au culminat cu divergențele din secolele IX – XI, din vremea Patriarhilor Fotie și Mihai Cerularie și a Papiilor Nicolae I și Leon al IX – lea. De asemenea, sunt prezentate urmările acestei schisme din 1054, arătându-se că prin încercările de unire și în urma Cruciadei a patra relațiile tensionate dintre Răsărit și Apus s-au adâncit tot mai mult. Această parte introductivă se încheie cu o privire asupra fenomenului uniatic din Europa Centrală și Orientul Apropiat precum și a rolului jucat de iezuiți în atragerea ortodocșilor la unirea cu Biserica Romei.

După prezentarea acestor aspecte cu privire la relațiile dintre Răsărit și Apus, autorul face, în partea a doua a lucrării, o analiză pertinentă asupra pătrunderii uniaticismului în rândul românilor din Transilvania, arătând conjunctura politică care a dus la unirea unei părți a clerului și a credincioșilor de aici cu Biserica Romano-catolică. Este enunțat faptul că odată cu ocuparea acestei regiuni de către habsburgii catolici, raportul de forță trebuia schimbat în favoarea catolicismului, prin reînființarea episcopioanelor romano-catolice, restituirea moșiilor către bisericile catolice și prin readucerea iezuiților în Transilvania. Deoarece câștigarea luteranilor și a calvinilor la catolicism era practic imposibilă, iezuiții și-au îndreptat atenția spre românii ortodocși, care erau mai numeroși decât celelalte națiuni „recepte” la un loc. Sunt arătate apoi acțiunile venite din partea reprezentanților Bisericii Catolice și a împăratului Leopold I prin care preoților români ortodocși li se promitea că vor putea beneficia de toate drepturile clerului catolic dacă se vor uni cu Biserica Romei și vor accepta primatul papal. Este prezentat actul de unire și falsurile care-l însoțesc. De asemenea este prezentată atitudinea echivocă a lui Atanasie Anghel, precum și sfârșitul lui în chinuri și remuscări sufletești. Drama românilor transilvăneni începută prin uniaticism la 1700 va continua în 1714 prin dărâmarea din temelii a catedralei și a reședinței mitropolitane ortodoxe

din Alba Iulia (Bălgrad), care a fost ctitorită de către Domnitorul Mihai Viteazul. Curtea imperială din Viena a continuat lupta împotriva românilor ortodocși din Ardeal prin înființarea episcopiei greco-catolice de Făgăras, iar biserica ortodoxă din acest oras – ctitoria Domnitorului și Sfântului Constantin Brâncoveanu, a fost declarată drept catedrală episcopală.

În cele ce urmează, Părintele Mircea Păcurariu arată că urmările actului încheiat de Atanasie Anghel au fost dintre cele mai dureroase: s-a pierdut independenta Bisericii Ortodoxe românești din Transilvania, iar în locul vechii Mitropolii Ortodoxe de la Alba Iulia s-a creat o episcopie unită care a ajuns în subordinea arhiepiscopului romano-catolic maghiar de Esztergom, împăratul a devenit conducătorul suprem al noii biserici greco-catolice, și-a încheiat activitatea pentru o jumătate de secol tipografia mitropolitană de la Alba Iulia, s-au rupt legăturile culturale și bisericești cu țara Românească și cu Mitropolia Ungrovlahiei, s-a produs multă dezbinare, ură și neîncredere între fiii aceluiași popor român, care a putut fi astfel stăpânit mult mai ușor de către habsburgi, conform principiului „divide et impera” după cum este consemnat la pagina 23.

Autorul a considerat că fiind necesar să abordeze și lupta pentru apărarea Ortodoxiei, opțiune justificată de atitudinea maselor românești care în unele localități au declarat că nu primesc preoți uniți și nu vor lua parte la slujbele religioase săvârșite de către acestia, ba mai mult, îi alungau pe cei care au trecut la unire. Ca urmare, reprezentanții acestor mișcări de protest sau răscoale cum ar fi: Ieromonahul Visarion Sarai, Oprea Nicolae din Săliștea Sibiului, preotul Moise Măcinic din Sibiel, Ioan Oancea, preotul Cosma din Deal și alții au fost aruncați în închisoare, bătuti până la sânge ori jefuiti de bunurile lor. Este descrisă apoi mișcarea religioasă organizată de ieromonahul Sofronie de la Cioara, care a cuprins întreaga Transilvanie, fapt ce a determinat-o pe împărăteasa Maria Tereza să-l trimită în aceste locuri pe generalul Nikolaus Adolf von Buccow cu numeroase unități militare de cavalerie și infanterie, cu scopul de a reprima orice mișcare împotriva uniției, după cum stă scris în carte la paginile 25 – 26. Barbaria cea mai mare pe care a făcut-o generalul Buccow a fost distrugerea a zeci de mănăstiri și schituri ortodoxe din această parte a țării, cele din lemn fiind incendiate, iar cele din piatră sau din cărămidă fiind dărâmate cu tunurile. Tot în această parte a lucrării este prezentată

mişcarea pentru apărarea Ortodoxiei izbucnită în anul 1763 în părțile Năsăudului, mişcare ce a fost reprimată cu foarte multă cruzime de acelaşi general de tristă amintire Buccow, când bătrânul Tănase Todoran din Bichigiu a fost frânt cu roata, iar alţi câţiva tărani au fost spânzuraţi. Din aceste motive Părintele Profesor Mircea Păcurariu îl consideră pe generalul Buccow drept al doilea întemeietor al Bisericii unite, fiindcă nedreptăţile şi atrocităţile au fost extrem de dure şi fără tunurile şi soldaţii săi cu care a săvârşit aceste fărâdelegi, toate încercările de atragere la unirea cu Roma ar fi fost zadarnice.

În alte capitole ale cărţii, autorul se referă la revenirea din 1948 la Ortodoxie, la situaţia Bisericii greco-catolice după 1990, evidenţiindu-se apoi datele statistice din care rezultă că numărul greco-catolicilor nu depăşeşte 1% din procentul populaţiei României. Cu privire la perioada post-decembristă, lucrarea prezintă modul în care s-a realizat restauraţia episcopilor catolici de rit grec (oriental), dar şi noii ierarhi ai acestei confesiuni. Această parte a cărţii surprinde şi dificilele diferenţe patrimoniale şi materiale dintre cele două biserici româneşti, respectiv revendicările confesiunii catolice de rit oriental de restituire a bunurilor deţinute de biserica greco-catolică (unită cu Roma) până în 1948, inclusiv lăcaşurile de cult. Fără nici o îndoială diferenţele materiale şi înversunarea ierarhiei celor două biserici româneşti în această problemă sunt efecte ale unor procese istorice care ar putea fi depăşite prin recunoaşterea realităţilor vremurilor în care trăim şi nu a celor trecute.

În partea a treia a lucrării, Părintele Păcurariu se opreşte asupra unor probleme controversate cum ar fi problema limbii române în cult, aportul celor două biserici la promovarea culturii naţionale, la formarea conştiinţei naţionale româneşti şi la realizarea marilor aspiraţii ale românilor transilvăneni. Abordarea acestei problematice este foarte binevenită întrucât Biserica Greco-Catolică îşi arogă toate meritele naţionale şi culturale doar pentru sine. Într-un alt capitol sunt prezentate suferinţele comune ale celor două Biserici în perioada regimului comunist, deoarece şi la acest capitol al suferinţei, Biserica Greco-Catolică pozează în singura Biserică martiră din România. Argumentele, întemeiate pe documente şi fapte, aduse de autor împrăstie toate aceste mituri şi diversiuni venite din partea greco-catolicilor.

Investigarea faptelor și interpretarea lor a beneficiat de pe urma literaturii istorice și de istoria ecleziastică, autorul fiind (re)cunoscut pentru scrierile sale în domeniul istoriei bisericești ortodoxe așa încât volumul de față se încheie (și) cu o selecție de texte din operele și lucrările unor intelectuali greco-catolici din sec. al XVIII-XIX-lea, prin care sunt încă o dată evidentiate, la modul foarte sincer, rolul nefast al uniatismului în rândul românilor transilvăneni, care au fost dezbinati și învrăjbiți. Episcopul unit Inochentie Micu mărturisea, cu privire la situația românilor după 1700, că „unitii văd că le-a mers mai bine până au fost cu schismaticii decât le merge acum”, iar Gheorghe „incai recunoștea cu privire la uniatie că ”unirea, mai pe urmă, numai popilor a folosit”. Sunt redată fragmente și din lucrările altor cărturari români transilvăneni precum Petru Maior, Simion Bărnutiu, August Treboniu Laurian.

Lucrarea în cauză reprezintă o contribuție la cunoașterea istoriei celor două Biserici românești, căci autorul, care este cât se poate de obiectiv și de echilibrat în judecățile sale, așa cum îi stă bine oricărui istoric, emite opinii întemeiate pe reconstituirea faptelor și oferă explicații în măsură să aducă unele lămuriri necesare lumii și istoriei contemporane.

Asadar, cartea Academicianului Mircea Păcurariu este de o imperioasă actualitate care invită la multă luciditate, discernământ și dreaptă socoteală. Este o lucrare foarte concisă, cu care ar trebui să se întâlnească atât intelectualii, cât și credincioșii în calitate de membri ai Bisericii pentru a înțelege cât mai bine urmările și consecințele uniatismului pentru acest popor care astăzi, mai mult ca oricând, este chemat să-și asume destinul istoric al strămoșilor săi.

Stelian Gombos

LISTA AUTORILOR

Albu, Filip, Pr. Drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Baba, Teodor, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Breda, Nicu, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Cutaru, Caius, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Farcasiu, Lucian, Drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Ioja, Cristinel, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Murg, Adrian, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Negreanu, tefan, Drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Rudeanu, Ioan, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Rus, Constantin, Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Săsăujan, Mihai, Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din cadrul Universității din Bucuresti

Stavrou, Michel, Dr., Profesor la Institutul de Teologie Ortodoxă Saint-Serge din Paris

Tulcan, Ioan, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Vlad, Vasile, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad