

MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

ARHIEPISCOPIEI CRAIOVEI,
EPISCOPIEI RÂMNICULUI,
EPISCOPIEI SEVERINULUI ȘI STREHAIEI,
EPISCOPIEI SLATINEI
ȘI
A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE - CRAIOVA

ANUL LXI (721-724), NR. 1-4, IANUARIE-APRILIE, 2009

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
CRAIOVA
ISSN 1013-4239

COLEGIUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei și
Mitropolitul Olteniei

MEMBRI

Prof. Univ. Dr. Boris BOBRINSKOY – Paris
Prof. Univ. Dr. Nicolas LOSSKY – Paris
Prof. Univ. Dr. Karl Christian FELMY – Erlangen
Pr. Prof. Univ. Dr. Viorel IONIȚĂ – Geneva
Prof. Univ. Dr. Pavel CHIRILĂ
Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin PĂTULEANU
Conf. Univ. Dr. Mihai Valentin VLADIMIRESCU
Pr. Conf. Univ. Dr. Picu OCOLEANU
Pr. Constantin CÂRSTEA
Pr. Iulian NEDELCU
Dan CAMEN

REDACTOR

Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan STAN

CUPRINS

STUDII

Î.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei <i>Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu și Maica vieții noastre</i>	7
Prof. Univ. Dr. KLAUS BAUMANN (Univ. Freiburg i.Br., Germania) <i>Geschichte und Ziele der Caritaswissenschaft</i>	32
Prof. Univ. Dr. DANIEL MEIER (Univ. Erlangen-Nürnberg, Germania) <i>Die kirchliche Verantwortung im Zeitalter der Massenmedien als Aufgabe der Christlichen Publizistik</i>	44
Pr. Conf. Univ. Dr. GHEORGHE ZAMFIR <i>Atitudinea Bisericii față de manifestările oculte: magie și vrăjitorie</i>	53
Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU <i>Das metaethische Ethos über wie die Ethik geschieht</i>	67
Pr. Lect. Univ. Dr. SERGIU POPESCU <i>Activitatea editorial-tipografică la Râmnic în timpul păstoririi lui Antim Ivireanul</i>	92
Lect. Univ. Dr. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU <i>„Solus consensus facit nuptias” în doctrina canonică a Bisericii Romano-Catolice. Repere juridic-canonică</i>	108
Pr. Dr. ION RIZEA <i>Cuviosul Părinte Protosinghel Irodion Ionescu – „Luceafărul de la Lainici”. Argumente pentru canonizare</i>	143
Lect. Univ. Dr. ANA OCOLEANU <i>Rituale des Umzugs und Rituale des Schöpferischen. Die Wanderbedingtheit der Personen Thomas Bernhards in einer entfremdeten Welt de Ideologien</i>	169

Prep. Univ. Drd. ADRIAN BOLDIȘOR
Importanța dialogul inter-religios pentru lumea contemporană 183

ALEXANDRU PRELIPCEAN
*O evaluare a imnografiei creștine: „Canonul cel Mare”
al Sfântului Andrei Criteanul sau despre „Biblia în miniatură”* 204

CRONICA

Conf. Univ. Dr. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU
*Bilanțul activităților desfășurate în Facultatea de Teologie
a Universității din Craiova în anul 2008* 249

RECENZII

GEORGES FLOROVSKY, *Sensul ascezei creștine*, trad. Vasile Manea,
Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 161p. (Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae
Răzvan Stan) 259

VALER BEL, *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca,
2008, 430p. (Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan) 262

CONTENTS

STUDIES

His Eminence PhD Prof. IRINEU POPA, Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia <i>Virgin Mary, the God-Bearer and Mother of our Life</i>	7
PhD Prof. KLAUS BAUMANN (Univ. Freiburg i. Br., Germany) <i>Geschichte und Ziele der Caritaswissenschaft</i>	32
PhD Prof. DANIEL MEIER (Univ. Erlangen- Nürnberg, Germany) <i>Die kirchliche Verantwortung im Zeitalter der Massenmedien als Aufgabe der Christlichen Publizistik</i>	44
Fr. PhD Senior Lecturer GHEORGHE ZAMFIR <i>Church's Attitude towards Occult Manifestations: Magic and Witchcraft</i>	53
Fr. PhD Senior Lecturer PICU OCOLEANU <i>Das metaethische Ethos über wie die Ethik geschieht</i>	67
Fr. PhD Lecturer SERGIU POPESCU <i>The Editorial-Typographic Activity in Râmnic during Antim Ivireanul</i>	92
PhD Lecturer IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU <i>„Solus consensus facit nuptias” in the Canonical Doctrine of the Roman-Catholic Church. Juridical and Canonical Landmarks</i>	108
Fr. PhD ION RIZEA <i>The Pious Father Protosingelos Irodion Ionescu – „The Morning Star of Lainici”. Arguments for Canonization</i>	143
PhD Lecturer ANA OCOLEANU <i>Rituale des Umzugs und Rituale des Schöpferischen. Die Wanderbedingtheit der Personen Thomas Bernhards in einer entfremdeten Welt de Ideologien</i>	169

Assistant ADRIAN BOLDIȘOR	
<i>The Importance of Inter-religious Dialogue</i>	
<i>for the Contemporary World</i>	183

ALEXANDRU PRELIPCEAN	
<i>An Evaluation of Christian Hymnography: “The Great Canon”</i>	
<i>of St. Andrew of Crete or “the Bible in Miniature”</i>	204

CHRONICLE

Senior Lecturer PhD MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU	
<i>The Report of Activities in the Faculty of Theology</i>	
<i>of the University of Craiova in the Year 2008</i>	249

BOOK REVIEWS

GEORGES FLOROVSKY, <i>The Sense of Christian Ascetism</i> , trans. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 161p. (Fr. PhD Assist. Nicolae Răzvan Stan)	259
VALER BEL, <i>Theology and Church</i> , Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, 430p. (Fr. PhD Assist. Nicolae Răzvan Stan)	262

STUDII

FECIOARA MARIA, NĂSCĂTOAREA DE DUMNEZEU ȘI MAICA VIEȚII NOASTRE

Î.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei

Cuvinte cheie: *Întrupare, Fiul lui Dumnezeu, Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, comuniune, relație, îndumnezeire*

Keywords: *Incarnation, Son of God, Virgin Mary, God-Bearer, communion, relation, theosis*

Din Sfânta Scriptură și de la Sfinții Părinți învățăm că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Preasfânta Fecioară Maria S-a făcut om. El și-a luat „trup, zice Sfântul Atanasie, care nu este străin de al nostru..., ci îl ia pe al nostru și pe acesta nu în chip simplu, ci din Fecioară neprihănită și neîntinată și neștiutoare de bărbat. Acest trup curat, Logosul, fiind puternic și făcător al tuturor, îl pregătește El însuși în Fecioara, ca templu și-l face propriu, ca pe un organ, făcându-se cunoscut și locuind în el”.¹ Prin această „plăsmuire a trupului Său din Fecioară, Cuvântul lui Dumnezeu a dat tuturor o probă nu mică a dumnezeirii Sale prin faptul că Cel ce l-a plăsmuit pe acesta este și făcătorul altor trupuri”. Așa cum la început a creat pe Adam și pe Eva, acum „la plinirea vremii”² Dumnezeu, trecând de la nivelul de partener din afara ordinii oamenilor, în ordinea lor, și-a creat și un trup propriu, folosindu-Se de trupul Preacuratei Fecioare.³ Acesta nu este numai un act nou, ci și un început cu totul nou, cum arată și troparul de la Buna Vestire: „Astăzi este începutul mântuirii noastre și arătarea tainei celei din veac, Fiul lui Dumnezeu Fiul Fecioarei se face și Gavriil darul îl binevestește”.

¹ Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, 2, 8, PSB 15, p. 99.

² Galateni 4, 4: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu, a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege”.

³ Iată ce spune idiomela de la slujba Sfântului ierarh Varlaam Mitropolitul Moldovei: „Făcătorul și Izbăvitorul meu, Hristos-Domnul, din pântecel tău ieșind, Preacurată, întru mine îmbrăcându-Se, din blestemul cel dintâi pe Adam l-a slobozit”.

Prin urmare, Fiul lui Dumnezeu și-a luat un trup din Maica Domnului, cu consimțirea ei conștientă, ca să fie în legătură cu noi. Această faptă săvârșită de Fiul lui Dumnezeu, că se naște din fecioară fără de bărbat mai presus de fire, este dovada Dumnezeirii Sale, arătând astfel că nu natura este realitatea ultimă, ci El, Care e mai presus de ea și Făcătorul ei. Prin aceste cuvinte, Sfântul Atanasie subliniază faptul că Logosul ca Rațiune supremă poate grăi și altfel prin rațiunile creației Sale, care sunt supuse Lui, El fiind Domnul libertății și al puterii mai presus de legile naturii. Ca atare, pururea fecioria Preacuratei, este atât un semn al umanității reale, create, cât și al Dumnezeirii Logosului, ceea ce demonstrează că Fecioara Maria este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu. Din acest punct de vedere, trupul lui Hristos, luat dintr-o fecioară curată, fără de bărbat, nu alterează realitatea umanității Lui, ci-i afirmă divinitatea. Asupra acestui fapt Marele Atanasie se întreabă: „*Cine văzând că se naște fără de bărbat un trup, numai din fecioară, nu se gândește că Cel ce se arată în acest trup este Făcătorul și Domnul tuturor celorlalte trupuri?*”⁴ Cu alte cuvinte, a respinge calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu ar însemna a nega însăși înomenirea Cuvântului, a nega că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu care S-a întrupat pentru o relație intimă și eternă cu noi, însușindu-Și în acest scop și firea noastră în propriul Său ipostas divin.⁵

Referitor la această învățătură în care Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu, pentru că din ea S-a născut Însuși Fiul lui Dumnezeu, după firea Sa omenească, cântarea liturgică arată că: „*Împăratul cerurilor, pentru iubirea de oameni, pe pământ S-a arătat și cu oamenii a viețuit; că din Fecioară curată trup luând și dintr-însa ieșind cu adăugirea firii omenești: un Fiu este, îndoit în fire, dar nu în fețe. Pentru aceasta, propovăduindu-L pe Dânsul Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, cu adevărat mărturisim pe Hristos, Dumnezeul nostru*”.⁶ Din această perspectivă înțelegem că „*Biserica cea sfântă și locașul lui Dumnezeu*”,⁷ Maica Domnului este persoana umană care are cea mai profundă și puternică legătură cu Preasfânta Treime,⁸ tocmai pentru că din ea Fiul lui Dumnezeu a luat fire omenească, prin bunăvoința Tatălui veșnic și cu prezența activă a Duhului Sfânt. Cu adevărat, cântarea bisericească zice: „*întru tine Taina Treimii se laudă și se slăvește, Preacurată, că Tatăl a binevoit și Cuvântul S-a*

⁴ Idem, *Ibidem*, 2, 18, trad. cit., p. 112.

⁵ Pr. prof. D. Stăniloae, *TDO* II, p. 77.

⁶ Dogmatica glasului 8.

⁷ Stihirile lui Sergheie Agiopolitul, *Mineiul pe septembrie*, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 116.

⁸ Luca 1, 35.

sălășluit întru tine și Dumnezeiescul Duh pe tine te-a umbrit".⁹ Evident că între Fecioara Maria și Preasfânta Treime există o strânsă legătura, adică între Panaghia Trias și Panaghia Theotokos.

Maica Domnului n-a născut o fire, ci un ipostas, care în ordine omenească e o persoană, adică „*persoana care se naște din Fecioara Maria este identică cu Persoana Cuvântului lui Dumnezeu, care prin intrupare se face și persoana firii omenești*".¹⁰ Așa că Fiul lui Dumnezeu se naște întreg, ca Fiul omului, deși e Dumnezeu, El însuși, în toate cuvintele Sale insistând să se numească Fiul omului, adică Fiul Fecioarei și frate al oamenilor. Leonțiu de Bizanț sublinia această unitate a ipostasului care se naște din Fecioara Maria, numind în felul acesta Dumnezeu pe întregul Hristos. Deci, zice el, „*trăsătura cea mai proprie a lui Dumnezeu o observăm în El întreg și nu numai într-o parte, aceasta fiind nepătimirea. Pe lângă aceea, toată fapta vrednică de Dumnezeu o cunoaștem în El întreg*".¹¹

Categoric că Fiul lui Dumnezeu, asociind pe Fecioara la lucrarea de mântuire, nu S-a folosit de ea ca de un instrument pasiv, cu atât mai mult că Fecioara nu este o simplă personificare a maternității, ca funcțiune biologică. Învățătura ortodoxă insistă clar asupra rolului libertății, adică a lui „*fie*” al Preasfintei Fecioare Maria. În acest sens, Fecioara este chipul Bisericii, al umanității salvate prin jertfa Mântuitorului Hristos. Ea este mai mult decât aceea care a purtat în pântece pe Fiul lui Dumnezeu,¹² este ceea care a „*ascultat cuvântul lui Dumnezeu și l-a păzit*”,¹³ meditându-l în inima sa.¹⁴ În felul acesta, prin Preacurata, pentru că a primit în pântecel ei pe Cuvântul, „*cei puternici au fost coborâți de pe tronuri și au fost înălțați cei smeriți*”.¹⁵ Astfel că smerenia Maicii Preacurate este o receptare liberă a chemării lui Dumnezeu, care depășește psihologia feminină. Ea se smerește înaintea lui Dumnezeu care vorbește și are o atitudine ontologică care constituie vocația smereniei adevărate ce va caracteriza pe adevăratul discipol a lui Hristos.¹⁶

⁹ Utrenia din 8 septembrie, *Minei*, p. 123.

¹⁰ Pr. prof. D. Stăniloae, *TDO II*, p. 76.

¹¹ Leonțiu de Bizanț, *Adv. Nestor.*, PG. 86, 1, 1705.

¹² Luca 11, 27: „*Fericit este pântecel care Te-a purtat și fericiți sunt sânii pe care i-ai supt!*”

¹³ Luca 11, 28.

¹⁴ Luca 2, 19: „*Iar Maria păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa*”.

¹⁵ Luca 1, 52.

¹⁶ Marcu 3, 35: „*Că oricine va face voia lui Dumnezeu, acesta este fratele Meu și sora Mea și mama Mea*”.

Rezumând cele prezentate, putem spune că Înomenirea Fiului lui Dumnezeu reprezintă o mare minune și o nouă intervenție a lui Dumnezeu în creația sa, pentru a scoate natura umană din cercul vicios și tragic al păcatului și al morții. Cu adevărat, zice cântarea bisericească, înomenirea Cuvântului este „o, minune mai nouă decât toate minunile cele de demult! Că cine a cunoscut maică să nască fără bărbat, și să poarte în brațe pe Cel ce cuprinde toată făptura? A lui Dumnezeu este voia, Cel ce S-a născut”.¹⁷ Prin această intervenție Dumnezeu nu realizează o nouă creație din nimic a firii umane a Mântuitorului, ci îi dă origine și conținut din frământătura omenească a Fecioarei Maria, ca umanitatea Lui să fie o parte din umanitatea de obște, pe care trebuia s-o mântuiască. În felul acesta, Adam cel vechi nu este distrus ci este îmbrăcat din interior de Logosul divin pentru a deveni Adam cel nou,¹⁸ iar Fecioara Maria este a doua Evă, care naște viața lumii. Deci, Logosul divin, în vremurile din urmă, S-a făcut Om printre oameni, ca să *unească sfârșitul cu începutul*, adică pe om cu Dumnezeu,¹⁹ recapitulând în El toate neamurile, începând de la Adam, și toate limbile și generațiile, înțelegând și pe Adam.²⁰

Referindu-se la acest act al întrupării Fiului lui Dumnezeu din Preasfânta Fecioară, Sfântul Irineu extinde dinamica paralelismului tipologic, prezentând mai multe caracteristici ale aceleiași iconomii.²¹ Dintre acestea cea mai importantă este paralela dintre Eva și Fecioara Maria. De obicei antiteza Eva – Maria este prezentată atât în relație cu fecioria, cât și cu raportul dintre ascultare – neascultare,²² subliniindu-se faptul că în această relație Eva a adus blestemul în această lume, în timp ce Fecioara Maria a adus binecuvântarea. Eva este cauza morții tuturor oamenilor, în timp ce Fecioara Maria este cauza vieții tuturor.²³ Pentru reînnoirea Evei în Maria, o fecioară devine mijlocitoare pentru o fecioară, neascultarea

¹⁷ Stihovna slujbei Sfântului Varlaam Mitropolitul Moldovei.

¹⁸ S. Bulgakov spune: „Hristos a primit natura omenească nu cum o are orice om, limitată, prescurtată, particular personală, într-un cuvânt individuală sau atomică, ci cum a avut-o primul om, Adam, ieșit din mâna lui Dumnezeu, adică întregă și o astfel de natură, de «trup» i-a dat Preacurata Maică” (Apud D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 165).

¹⁹ AH IV, 20, 4, în SC 100, pp. 634-635.

²⁰ AH III, 22, 3, în SC 211, p. 439.

²¹ Jacques Fantino, *La theologie d'Irenee Lecture des Ecritures en reponse a l'exegese gnostique Une approche trinitaire*, Ed. du Cerf, 1994, pp. 85-124.

²² AH V, 19, 1, în SC 153, pp. 249-251.

²³ AH III, 22, 4, în SC 211, pp. 441-443, ca o paralelă la primul Adam care a fost *initium morientium*, față de cel de al doilea Adam, care a devenit *initium viventium*.

fecioarei fiind desființată și înlăturată prin ascultarea Fecioarei.²⁴ Astfel, în cartea a V-a, comentând taina Bunei Vestiri, Sfântul Irineu o așează față în față pe Eva cu Fecioara Maria. Iată ce spune acest Sfânt Părinte: „*După cum Eva a fost înșelată prin cuvântul unui înger, în așa fel încât a călcat cuvântul lui Dumnezeu, tot așa, Maria a fost învățată despre vestea cea bună prin cuvântul unui înger, ca să-L poarte pe Dumnezeu (în sânul ei), ascultând de cuvântul Său. Și după cum aceea a fost înșelată ca să nu asculte de Dumnezeu, tot așa, aceasta s-a lăsat convinsă să asculte de Dumnezeu, pentru ca Fecioara Maria să devină Apărătoarea Evei fecioare. Și după cum neamul omenesc a fost supus morții prin greșeala unei fecioare, tot așa, printr-o Fecioară a fost eliberat; neascultarea unei fecioare a fost vindecată printr-o Fecioară ascultătoare*”.²⁵ Un nod a fost făcut prin păcat, deci pentru a-l desface, trebuia să se treacă prin toate învățiturile care l-au strâns. Iisus Hristos și Fecioara Maria au dezlegat nodul făcut de protopărinții noștri Adam și Eva. Așadar, „*după cum Eva, prin neascultare, s-a făcut cauza morții pentru ea și pentru întreg neamul omenesc, tot așa Maria, având logodnic pe cel care i-a fost rânduit, și în același timp fiind Fecioară, s-a făcut prin ascultare cauza mântuirii pentru ea și pentru întreg neamul omenesc (...) căci ceea ce Eva fecioara legase prin necredința sa, Fecioara Maria a dezlegat prin credința sa*”.²⁶

Fără îndoială, în actul întrupării, inițiativa este a lui Dumnezeu și nu a omului, de aceea este exclusă starea de poftă omenească care stă la baza oricărei nașteri umane. În acest caz, prin zămislirea Lui supranaturală, se arată atât intervenția cerească a întrupării Sale, cât și faptul că Logosul ca om, n-a răsărit din tina păcatului ereditar.²⁷ Numai născându-Se pe cale supranaturală și dintr-o Fecioară curată, Cuvântul lui Dumnezeu restabilea începutul curat și normal al firii umane, putea să înlăture din ea moartea și să-i redea nemurirea originală.²⁸ Sfântul Sofronie al Ierusalimului pune în gura îngerului cuvinte care arăta această taină a înomenirii Cuvântului din Fecioara Maria, și anume: „*Asupra ta n-a lucrat firea omenească, ca să-și poată îndeplini legile sale proprii. Dumnezeu, Cel care a făurit firea și i-a rânduit legi corespunzătoare, tot el poate, ori de câte ori voiește, să schimbe legile firii, pe care El însuși, Creatorul, le-a stabilit. Dumnezeu este Cel Care voiește aceasta, și cine s-ar împotrivi hotărârilor Lui? Toate femeile care au ajuns mame mai întâi s-au unit cu un bărbat. Dar tu,*

²⁴ DPA, 33, în SC 62, pp. 83-86.

²⁵ AH V, 19, 1, în SC 153, pp. 249-251.

²⁶ AH III, 22, 4, în SC 211, pp. 441-443.

²⁷ D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 160.

²⁸ Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, 63, PG 90, 632 DC.

păstrându-te și rămânând fecioară, vei deveni mamă prin voința lui Dumnezeu. În tine, Dumnezeu va lucra un alt fel de zămislire, cu totul nou; în tine, va arăta un alt chip de naștere de prunci. La Dumnezeu nimic nu este cu neputință, dacă voiește să facă ceva. Voința Lui devine însă îndată faptă și nici una dintre fapte nu-i poate înfrânge voia, căci El este Creatorul lor Atotputernic. Așadar, cum n-ar putea Dumnezeu, Care pe toate le poate, să te facă mamă și pe tine, Fecioară, căci El nu este supus acelor legi și îngrădiri și obiceiuri, pe care tot El le-a rânduit dintru început, nici nu este rob al legilor cărora le este poruncit oamenilor să li se supună?”²⁹ Deci, precum fire divină este nemărginită în putere, tot așa este nemărginită în ființa sa, ceea ce înseamnă că Dumnezeu ignoră orice extensie naturală. El își exercită atotputernicia Sa firească, creând și ținând în existență orice faptură. Mai mult, El poate să se înomenească într-un mod surprinzător și cu totul neașteptat, astfel că prin nașterea Sa din Preacurata Fecioară, El se golește pe sine în mod liber, fără a înceta să fie Dumnezeu. Ca atare, Logosul se face om, păstrând pe Maica Sa fecioară, El preînchipuind trupul ei, atunci când a arătat proorocului rugul cel nears.³⁰ El face loc în Sine unei firi omenești depline și reale, fără amestecare și fără schimbare, ceea ce arată că Dumnezeu nu este prizonierul atotputerniciei Sale, El exercitându-Și atotputernicia după voia Sa, adică după bunăvoința comună Sfintei Treimi. Fiind deci Creator Atotputernic, El poate realiza acest plan, ieșind din Sine și devenind propria Sa creatură. Sfântul Sofronie subliniază acest paradox în cuvintele: „Puterea Ta se supune voii Tale, întrucât El este Cel care are puterea în aceeași măsură cu voința. Deci puterea Sa este îndreptată în aceeași direcție cu voia Sa și își pune puterea în slujba voii Sale”.³¹

Așa cum spuneam mai sus, din Fecioara Maria se naște Însuși Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se Fiul omului și Fratele oamenilor. Acest lucru arată că numai în El s-a îndumnezeit firea omenească și toți oamenii s-au făcut fii ai lui Dumnezeu prin har. În sensul acestei învățături Sfântul Grigorie de Nazianz spunea: „dacă cineva nu crede că Sfânta Maria este Născătoare de Dumnezeu, e despărțit de Dumnezeu”.³² Asemenea lui, mai târziu, Sfântul Chiril al Alexandriei una lupta împotriva lui Nestorie pentru un unic ipostas în Hristos cu apărarea calității de Născătoare de Dumnezeu a Fecioarei Maria. Sublinierea Sfântului, sub formă de anatemă, este evidentă: „dacă cineva nu vrea să mărturisească faptul că Emanuel este

²⁹ Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Cuvânt la Bunavestire*, 3264 BC.

³⁰ Idem, *Imn la Bunavestire*, 3736 C.

³¹ Idem, *Cuvânt la Botezul Domnului*.

³² Sf. Grigorie de Nazianz, *Ep. 101 către Cledoniu, contra lui Apolinarie*.

Dumnezeu adevărat și că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu, întrucât a născut în trup pe Cuvântul lui Dumnezeu făcut trup, cum s-a scris «Cuvântul trup s-a făcut», să fie anatema».³³ După cum se știe, Nestorie susținea că în Iisus Hristos sunt două persoane unite moral, și în consecința Fecioarei Maria nu i se recunoștea decât numele de Născătoare de om sau de Hristos.

Urmând Sfântului Chiril, Leonțiu de Bizanț a luptat de asemenea împotriva nestorienilor, pentru calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Fecioarei Maria.³⁴ Asemenea lui ca apărător al dogmei de la Efes și continuator al teologiei Sfântului Chiril al Ierusalimului, Sfântul Ioan Damaschin, în opera sa de sinteză a teologiei Părinților primelor șapte veacuri, pune în evidență în mod deosebit însușirea Preasfintei Fecioare Maria de Născătoare de Dumnezeu, făcând din realitatea ei premisa realității operei de mântuire realizată de Iisus Hristos. Pentru Sfântul Părinte, teotochia Maica Domnului este atât de intim unită cu Hristos, încât întreaga noastră mântuire stă sau cade o dată cu învățătura că Preasfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu. Firește Iisus Hristos ne mântuiește, iar opera realizată de El are valoare reală și universală, întrucât numai El este Dumnezeu adevărat și om adevărat în același timp. Temeiul teotochiei Maicii Preacurate este indicat de Sfântul Ioan Damaschin în unirea după ipostas a celor două firi în persoana veșnică a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat. Datorită acestui fapt, Mântuitorul Iisus Hristos e o singură persoană, sau un singur ipostas, care constă din două firi și e cunoscut în două firi. După firea dumnezeiască, El este născut din Tatăl din veci, în afară de timp, iar după firea omenească, S-a născut în timp, în vremurile din urmă din sânul feciorelnic al Maicii Preacurate. Apoi, firea Sa omenească n-a existat ca individ înainte de întrupare, iar după întrupare ea n-are un ipostas al ei propriu, care să existe prin sine însuși în afara ipostasului Cuvântului, ci ea se formează și începe să existe încă din momentul zămislirii ca fire a ipostasului Cuvântului și în ipostasul Cuvântului.³⁵ Pentru aceasta, ea nu este nici neipostatică, adică lipsită de ipostas și nici nu introduce un alt ipostas străin în Treime, ci este *enipostatică*. Temeiul ei ultim este ipostasul

³³ Sf. Chiril, *Cele 12 anatematisme împotriva lui Nestorie*, PG 77, 119.

³⁴ Idem, *Adv. Nestor.*, IV, PG 86, 1, 164-1722.

³⁵ Sf. Ioan Damaschin spune: „*omenitatea pe care a luat-o Cuvântul, întrupându-Se, nu este omenitatea abstractă, căci aceasta nu ar fi întrupare, ci înșelăciune și aparență de întrupare și nici pe cea considerată în specie, căci n-a luat toate ipostasele, ci a luat pe cea considerată în individ, care este aceeași considerată în specie, căci a luat pârga frământăturii noastre*” (*Dogmatica* III, 11, p. 172).

Cuvântului.³⁶ În sensul acesta, Una și Aceeași persoană S-a născut din Tatăl din veci, în afară de timp și din Preasfânta Fecioară în timp. Ca atare „*Fecioara n-a născut un simplu om, ci pe Dumnezeu adevărat și nu ca un Dumnezeu simplu, ci ca Dumnezeu întrupat*”.³⁷

Din cele prezentate, putem spune că, prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu se face în mod real și fiul Fecioarei Maria. Deci, cum spune Sfântul Ioan Damaschin, „*Cel ce unge S-a făcut om, iar cel uns S-a făcut Dumnezeu. Aceasta nu prin schimbarea firilor, ci prin unirea după ipostas. Cum deci să nu fie Născătoare de Dumnezeu cea care a născut din ea pe Dumnezeu întrupat? Într-adevăr, este în sens propriu și real Născătoare de Dumnezeu*”.³⁸ Mai mult, prin unirea cu firea dumnezeiască în ipostasul Cuvântului, firea omenească a Mântuitorului a fost îmbogățită cu lucrările dumnezeiești necreate, „*fără să sufere vreo pierdere însușirile firești*”.³⁹ Cât privește firea dumnezeiască, ea străbate firea omenească și o îndumnezeiește în același timp în care aceasta este adusă la existență, în așa fel încât, „*luarea firii noastre, existența și îndumnezeirea ei de către Cuvântul s-au întâmplat simultan. Pentru acest fapt Sfânta Fecioară se înțelege și se numește Născătoare de Dumnezeu, nu numai din pricina firii Cuvântului, ci și din cauza îndumnezeirii firii omenești*”.⁴⁰ Astfel, se poate spune că Iisus, fără a fi întru-totul omul „*natural*”, este omul central, din cauză că omenitatea Lui nu este confiscată de un individ omenesc, ci Fiul lui Dumnezeu înomenit rămâne la fel de aproape de toți oamenii, fiind lipsit de orice formă de egoism. Chiar dacă El este fiul Fecioarei Maria, El este Fiul omenirii, al Omului prin excelență, cum spune Mântuitorul.⁴¹ Potrivit acestei realități, rezultă că urmările teotochiei Maicii Domnului sunt: existența celor două firi depline în persoana lui Iisus Hristos și realitatea și eficacitatea universală a operei realizate de El, ceea ce se nega prin erezia lui Nestorie și Eutihie. Față de erezia lui Nestorie care, învățând că între cele două firi din ipostasul Cuvântului întrupat ar fi doar o unire de relație sau morală, care se poate desface, făcând prin aceasta din cele două firi două persoane deosebite, iar pe Preasfânta Fecioară considerând-o numai Născătoare a lui Hristos-Omul, care e altul decât Hristos-Dumnezeu, Sfântul

³⁶ *Dogmatica*, III, IX, p. 168.

³⁷ *Ibidem*, III, XII, p. 176.

³⁸ *Ibidem*, IV, XIV, p. 274.

³⁹ *Ibidem*, III, XVII, p. 278.

⁴⁰ *Ibidem*, III, XII, p. 17985.

⁴¹ Marcu 3, 33-35: „*Și, răspunzând lor, le-a zis: Cine este mama Mea și frații Mei? Și privind pe cei ce ședeau în jurul Lui, a zis: Iată mama Mea și frații Mei. Că oricine va face voia lui Dumnezeu, acesta este fratele Meu și sora Mea și mama Mea*”.

Ioan Damaschin accentuează unitatea persoanei lui Iisus Hristos, arătând că prin întrupare Dumnezeu-Cuvântul S-a unit după ipostas cu sfântul Lui trup.⁴² În sensul acesta, Cel ce S-a născut din Preasfânta Fecioară, după firea omenească este Însuși Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu și nu un simplu om purtător de Dumnezeu, iar Preasfânta Fecioară este în sens propriu și real Născătoare de Dumnezeu.

Față de erezia lui Eutihie, Sfântul Ioan Damaschin are o atitudine clară, mai ales în ceea ce privește afirmația acestuia că în persoana Cuvântului întrupat, firea omenească a fost absorbită de firea dumnezeiască, așa încât, după întrupare, în Iisus Hristos există doar o singură fire, cea dumnezeiască. Împotriva lui Sfântul accentua că unirea ipostatică a celor două firii în persoana Cuvântului lui Dumnezeu, începută la zămislire, rămâne pe veci cu păstrarea integrității firilor. Ca atare, zice el, „*propovăduim că Sfânta Fecioară este în sens propriu și real Născătoare de Dumnezeu*”⁴³ și „*acest nume constituie toată taina întrupării. Iar dacă cea care a născut este Născătoarea de Dumnezeu, negreșit că și Cel născut din ea este Dumnezeu și negreșit și om*”.⁴⁴ În felul acesta Sfântul Ioan Damaschin încadrează învățătura despre Maica Domnului în Hristologie, evidențiind implicațiile ei soteriologice.

Nașterea Fiului lui Dumnezeu mai presus de fire din Fecioara Maria

Dacă ne-am referi la Părinții Capadocieni, și în chip deosebit la Sfântul Grigorie de Nyssa, în învățătura lor hristologică am constata că ei nu folosesc foarte des pentru Maica Domnului formula Θεοτοκος – Născătoare de Dumnezeu. Nu încapă îndoială că ei n-ar fi convinși de adevărul ortodox al nașterii Mântuitorului mai presus de fire din Prea Curata Fecioară, însă acest termen nu era specific vocabularului lor.

Pentru a aprofunda această realitate teologică vom arunca o scurtă privire în Epistola a treia a Episcopului de Nyssa, unde el afirmă răspicat adevărul despre zămislirea mai presus de fire a lui Hristos: „*Dumnezeirea a păstrat și în începutul și în sfârșitul vieții omenești în Hristos nepătimirea sublimă care îi corespunde lui Dumnezeu, începutul Său nu a fost asemănător cu începutul nostru, nici sfârșitul Său cu sfârșitul nostru, dar El a arătat și într-unul și în celălalt caz puterea divină: începutul Său nu a fost pătat de poftă, sfârșitul Său nu a fost atacat de stricăciune*”.⁴⁵ Este clar că pentru Grigorie „*zămislirea și nașterea din Fecioară sunt legate de*

⁴² *Dogmatica*, I, 13, p. 49.

⁴³ *Ibidem*, III, 12, p. 176.

⁴⁴ *Ibidem*, III, 12, p. 177.

⁴⁵ *Idem*, *Epistola III*, trad. Maraval, SC 363, pp. 141, 143.

nepătimirea Dumnezeirii, deoarece în înțelegerea sa atât sexualitatea, cât și moartea sunt consecințe ale păcatului”.⁴⁶ Firește, Mântuitorul păstrează în umanitatea Sa consecințele păcatului, dar nu are nicio legătură cu păcatul propriu-zis.⁴⁷ El vine în lume prin nașterea din Prea Curata Fecioară și își asumă condiția unei ființe masculine, astfel că zămisirea Sa fără însoțire bărbătească scoate și alungă din întrupare însăși umbra păcatului.⁴⁸

Dar pentru a arăta importanța nașterii pământești a Logosului trebuie așezată în paralel nașterea veșnică a Fiului din Tatăl cu nașterea din Fecioara Maria. Ambele nașteri sunt fără de patimă. Absența παθοϛ-ului din a doua naștere implică absența lui din prima naștere. Se pune întrebarea: ce fel de patimă este absentă din a doua naștere? Este oare vorba de păcat sau de *patimile*, impropriu numite astfel, *ale trupului și ale sufletului*? În textul din *Contra lui Eunomiu*, Sfântul Grigorie opune păcatului neprihănirea feciorelnică a Prea Sfintei Fecioare Maria. Chiar dacă această învățătură este subînțeleasă din text, trebuie, totuși, să recunoaștem că Sfântul nu distinge aici încă diferitele forme ale patimilor umane. Abia în *Marea Cuvântare Catehetică* adevărata patimă este identificată cu păcatul. Iată ce spune el: „într-adevăr, ceea ce pune stăpânire pe libera voință și împinge de la virtute la rău este patima”.⁴⁹

O incursiune și mai profundă pentru a avea și mai multe precizări asupra zămislirii fără de bărbat a Mântuitorului s-ar cuveni să facem în două mici paragrafe din *Respingerea Mărturisirii de credință a lui Eunomiu*, unde Sfântul ne lasă să înțelegem un alt orizont, mult mai bogat al gândirii sale hristologice. Aici el vorbește despre nașterea din Fecioară a Mântuitorului sub două aspecte: conceperea Sa de la Duhul Sfânt, pe de o parte, și lipsa de suferință a Fecioarei, pe de altă parte. Prima afirmație este teologică, clară, tradițională și evanghelică. Cea de a doua, cu referire la nașterea fără dureri a Prea Sfintei, este particulară. Aici fericitul Grigorie nu va insista asupra acestui fapt, nici nu va mai reveni asupra lui, ci se mărginește în comentariul său numai să spună că nașterea „n-a întinat puritatea incoruptibilă a mamei”.⁵⁰ În acest caz, cuvântul αφθορία folosit de el, desemnează, atât puritatea virginală, adică fecioria,⁵¹ cât și

⁴⁶ Idem, *Ibidem*, p. 142.

⁴⁷ Canevet M., *Sexualite et peche chez, Gregoire de Nysse*, în „Christus” 66 (1970), pp. 240-248.

⁴⁸ Pottier Bemard, *Dieu et le Christ selon Gregoire de Nysse*, Bruxelles 1994, p. 287; Corsinl, *Plerome huamain et plerome cosmique...*, în „Ecriture et culture philosophique”, 1971, pp. 111-126.

⁴⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Or. Cat.* 16, 3.

⁵⁰ Idem, *Ref.*, 57.

⁵¹ Idem, *Diem natalem*, PG 46, col. 1136 B.

incoruptibilitatea, ca și termenul apropiat acestuia αφθαρσία. Astfel, relația dintre Fecioara Maria și Mântuitorul se răsfrânge asupra relației care există între neprihănirea Fecioarei și nemurirea Logosului. Domnul n-a fost zămislit după legile firii umane, de vreme ce a fost conceput fără tată omenesc și S-a născut fără durerile nașterii. Ca atare, Maica Domnului L-a primit în pânțe pe Cuvântul lui Dumnezeu în stare de curăție și L-a născut tot în curăție, fără ca ceva să strice fecioria ei. Vedem de aici că în neprihănită zămislire și în nașterea supranaturală, este o lucrare a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, această lucrare are menirea îndumnezeirii firii umane sub efectul acestei lucrări. În acest sens, Sfântul întreabă retoric în Omilia de la Nașterea Domnului: „Cum S-a născut pruncul?... După legea naturală? Nu!”,⁵² ca apoi, în comentariul la Cântarea Cântărilor, să răspundă: „Cel Ce era în chipul lui Dumnezeu după ce Și-a însușit ca pârgă firea pieritoare a trupului, pe care a luat-o asupra Sa prin fecioria nestrictă, și sfințește împreună cu ea, întru nestrictăciune, firea comună, prin cei care se unesc cu El”.⁵³ În alt pasaj, Sfântul îndeamnă ca: „nimeni să nu-și întineze mintea în gânduri păcătoase... gândindu-se la o naștere obișnuită... nașterea nu s-a făcut în același fel ca o naștere obișnuită”,⁵⁴ ci nașterea Domnului este mai presus de legile pe care Dumnezeu le-a pus în firea noastră, căci „Stăpânul Universului nu este sclav al legilor naturale”.⁵⁵ Astfel, „Creatorul tuturor și Domnul nu este condus de legile naturale, deoarece este în puterea Lui de a crea un nou mod de a naște”,⁵⁶ adică o „nouă formă de naștere, la care natura n-a colaborat, ci numai a servit. El n-a coborât firea ca să Se nască, ci i-a slujit”.⁵⁷ Această naștere este fără durere, tocmai pentru faptul că „zămislirea Lui a fost fără însoțire, iar nașterea fără întinăciune și fără durere. De bună seamă cămara de nuntă i-a fost puterea Celui Prea înalt, Care a umbrit ca un nor fecioria; torța de nuntă, lumina Sfântului Duh; patul, nepătimirea; și nunta, nestrictăciunea. Deci, bine este numit Cel Ce S-a născut din acestea «ales din zeci de mii...», ceea ce înseamnă că nu este din patul durerii. Căci numai nașterea Lui nu e naștere întru durere, precum zămislirea este fără nuntă. Căci nu se poate folosi numele de naștere întru durere la cea nestrictă și neispită de nuntă. Pentru că numirile de feciorie și naștere întru durere nu se pot întâlni la una și aceeași. Ci, precum ni s-a dat Fiu fără Tată, așa ni s-a născut și

⁵² Idem, *Ibidem*, PG. 46, col. 1136 A.

⁵³ Idem, *Cântarea Cântărilor*, 13, trad. română PSB 29, p. 290.

⁵⁴ Idem, *Ibidem*, p. 290.

⁵⁵ Idem, *Diem natalem*, PG. 46, col. 1136 A.

⁵⁶ Idem, *Ibidem*, PG. 46, col. 1137 A.

⁵⁷ Idem, *Cântarea Cântărilor*, 13, trad. rom., p. 293.

prunc fără naștere întru durere. Căci, precum n-a cunoscut Fecioara cum a luat ființă în trupul ei trupul purtător de Dumnezeu, așa n-a simțit nașterea, încă proorocul a mărturisit nașterea fără dureri. Căci zice Isaia: «înainte de a veni durerile nașterii, a scăpat și a născut fecior».⁵⁸ De aceea a fost deosebit și străin de rânduiala firii în amândouă privințele, întrucât n-a început din plăcere, nici n-a ieșit la lumină prin dureri».⁵⁹

Fără îndoială că incoruptibilitatea este un atribut divin, singur Dumnezeu fiind nesticăcios. Fiul, care este Dumnezeu, posedă incoruptibilitatea din natură, și nu prin participare, precum creatura, care dimpotrivă, este stricăcioasă. Nașterea Logosului din Tatăl este feciorelnică și în nesticăciune, ceea ce înseamnă că fecioria prin excelență se contemplă în misterul Sfintei Treimi și lucrarea ei rămâne în relație cu Preasfânta Treime. Așadar, dacă Tatălui Care are un Fiu și L-a născut fără patimă, nașterea Lui trebuie contemplată în curăția esențială și incoruptibilă a Sfântului Duh.⁶⁰ Faptul că Logosul se întrupează nu-i șterge nici unul dintre atributele Sale divine, „*nesticăciunea păstrându-i-se în același timp cu nașterea*”.⁶¹ În acest context, Sfântul Grigorie subliniază faptul că numai printr-o astfel de zămislire și o astfel de naștere Fiul lui Dumnezeu a venit în lume pentru a împărtăși oamenilor nesticăciunea.⁶² Astfel, Fecioara Maria, fiind prima care a câștigat acest dar al nesticăciunii (αφθорт), *era de la sine înțeles că Cel Ce a venit în lume să aducă nesticăciunea, să înceapă cu aceea care avea să devină Maica Vieții*.⁶³ Ca atare Fecioara Maria, rămânând fecioară curată și devenind Maică a Domnului, a dobândit nesticăciunea în dublul sens al cuvântului: αφθорт sau αφθορος.⁶⁴ De fapt, această minune a lui Dumnezeu a fost văzută de Moise în fața rugului aprins, când a profețit minunea întrupării⁶⁵ și când a evocat pe cea care va deveni Maică și nu va pierde nimic din fecioria ei.⁶⁶

Fără să apelăm mai mult la alte argumente din opera Marelui Părinte trebuie să subliniem faptul că Fecioara Maria a ales să rămână fecioară mult înainte de vestirea arhanghelului. Acest lucru îl afirmă cuvintele Preacuratei

⁵⁸ Isaia 66, 7.

⁵⁹ Sf Grigorie, *Ibidem*, p. 294.

⁶⁰ Idem, *De Virginitate* II, trad. Aubineau în SC 119, pp. 265-267.

⁶¹ Idem, *CE*, III, 2, 26.

⁶² Idem, *Diem natalem*, PG 46, col. 1136 B.

⁶³ Idem, *Ibidem*, PG 46, col. 1136 B.

⁶⁴ Idem, *Ref.*, 57; *Diem nat.* col. 1136 BC; *Cântarea Cântărilor*, 13, trad. rom., PSB 29, p. 294.

⁶⁵ *Ieșire* 3, 3.

⁶⁶ Idem, *Ibidem*, PG 46, col. 1136 BC.

spuse lui Gavriil: „Cum va fi mie aceasta?”⁶⁷ ceea ce arată că Maria aşează fidelitatea votului ei mai presus de vestea îngerului.⁶⁸ Evident că această grijă a Fecioarei presupune o corectare a greşelii strămoşei Eva şi de bună seamă naşterea Fiului lui Dumnezeu fără durere devine ca o consecinţă, atât a neprihănirii Fecioarei, cât şi a nestrîcaciunii la care suntem chemaţi fiecare. „Fecioara n-a suferit”,⁶⁹ spune Sfântul Grigorie „căci o dată ce aceea care a introdus prin păcat moartea în fire a fost osândită să nască în întristări şi în dureri, trebuia, desigur, ca Maica Vieţii să înceapă purtarea pruncului din bucurie şi să ducă la capăt naşterea prin bucurie. Căci zice arhanghelul către ea: «Bucură-te, cea cu dar dăruită»,⁷⁰ alungând prin cuvânt întristarea cea întipărită la începutul naşterii. Şi bine a fost numit El, continuă Cuviosul Grigorie, alb şi roşu, din pricina trupului şi a sângelui; dar şi ales din zeci de mii, pentru nestrîcaciunea şi nepătimirea naşterii, deosebită de a celorlalţi”.⁷¹

Argumentul neotestamentar scoate în evidenţă că nepătimirea *απαθεια* atribuită Fecioarei Maria nu vine dintr-o lipsă de sensibilitate sau de afectivitate spirituală. Eliminarea plăcerii pentru a alunga durerea nu semnifică nimic altceva decât faptul că cele două au fost scoase ca să lase loc bucuriei (*χαρά*) în sensul cuvintelor îngerului: „Bucură-te (*χαίρε*)”.⁷² Dacă odinioară Dumnezeu rânduia Evei ca pedeapsă pentru păcat durerea în naştere (*λυπη*),⁷³ acum îngerul anunţă prin salutul său că „bucuria va fi ca moaşa la naştere”.⁷⁴

Prin naşterea Sa, Mântuitorul Hristos deschide poarta mântuirii şi prin aceasta se deschide timpul noii creaţii a omului. Zămislirea de la Duhul Sfânt şi naşterea în bucurie sunt imaginea primei creaţii dinainte de păcatul originar. El este Întâiul născut printre mulţi fraţi, care aduce mântuirea, devenind punctul de plecare al unei multitudini de naşteri spirituale care, ca şi naşterea Sa fizică, se vor petrece departe de plăcerile păcătoase, în bucuria naşterii celei noi prin botez. Hristos este Primul născut din noua creaţie, „întâiul Născut din morţi, Cel dintâi Care a dezlegat durerile morţii şi le-a

⁶⁷ Luca 1, 34.

⁶⁸ Idem, *Ibidem*, col. 1140 D.

⁶⁹ Idem, *Ref.* 56; Idem, *Trid. spat.*, GNO LX, p. 276.

⁷⁰ Luca 1, 28.

⁷¹ Idem, *Cântarea Cântărilor*, 13, PSB 29, pp. 294-295.

⁷² Luca 1, 28: „Şi intrând îngerul la ea, a zis: Bucură-te, ceea ce eşti plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată eşti tu între femei”.

⁷³ Facere 3, 16: „Iar femeii i-a zis: «Voi înmulţi mereu necazurile tale, mai ales în vremea sarcinii tale; în dureri vei naşte copii; atrasă vei fi către bărbatul tău şi el te va stăpâni»”.

⁷⁴ Sf. Grigorie, *Diem natalem* 46, col. 1140 C.

*făcut, prin învierea Sa, tuturor drum spre nașterea din morți. Căci în toți aceștia S-a născut, dar nu a venit la nașterea în ei prin nașterea în durere. Pentru că nașterea din apă n-a primit pătimirea nașterii în durere, precum nici a doua naștere din morți. Căci în toate acestea nașterea e curată de nașterea în dureri”.*⁷⁵

Sfântul Grigorie de Nyssa reia această idee în două din omiliile sale pascale. Una dintre ele conține numai o scurtă referință, în care se arată că *„după cum Maria, Maica Domnului, a născut prin voința lui Dumnezeu și prin harul Sfântului Duh pe Creatorul veacurilor și pe Cuvântul lui Dumnezeu, fără să i se strice cheile fecioriei, astfel pământul a primit poruncă să-i elibereze din suferința morții și să dea afară din adâncurile sale pe cei pe care îi înghițise”.*⁷⁶ Fecioara Maria Îl naște pe Omul-Dumnezeu fără ispită bărbătească și în desăvârșită feciorie. Prin ea se inaugurează o nouă formă de naștere care n-a avut loc niciodată înainte. Ea deschide posibilitatea unei lungi serii de nașteri spirituale și feciorelnice prin botez și prin înviere, pe care Hristos ni le-a oferit prin tripla Sa naștere: întrupare, botez și înviere.⁷⁷

A doua omilie pascală confirmă această meditație printr-o scurtă aluzie, prin care fericitul Grigorie arată cât de necesară a fost această naștere minunată pentru a transforma și a spiritualiza natura umană, ridicând-o spre alt mod de viețuire sau *diastema*.⁷⁸ În această iconomie divină, Fecioara Maria este, cu adevărat, *παρθενος* din proorocia lui Isaia⁷⁹ sau *betulah* din textul ebraic, deși traducătorii Septuagintei au folosit cuvântul *almah*.⁸⁰ Mântuitorul Hristos este Unicul Născut mai presus de fire, dar totuși, Unul dintre noi, *„cel întâi-născut al întregii zidiri între mulți frați, întâiul născut din morți”.*⁸¹

Logosul a luat din Fecioara Maria umanitatea, ci nu un simplu trup omenesc. *„El a tăiat din nou din ființa noastră, în El însuși, tablele naturii noastre, zice Sfântul Grigorie. Căci nu nunta a creat trupul, ci El însuși este făuritorul propriului trup, imprimat de degetul lui Dumnezeu”.*⁸² Cu toate

⁷⁵ Idem, *Cântarea Cântărilor* 13, PSB 29, p. 295.

⁷⁶ Idem, *In luciferam sanctam Domini resurrectionem* (Lucif. res.), GNO IX, p. 318; E. Mutsulas, *op. cit.*, 51 (1980), pp. 340-341.

⁷⁷ Idem, *CE*, III, 2, 50- 57.

⁷⁸ Idem, *In Sanctum et salutare Pascha* (Salut. Pasch.), GNO IX, p. 310.

⁷⁹ Isaia 7, 14: *„Pentru aceasta Domnul meu vă va da un semn: Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel”.*

⁸⁰ Idem, *Trad. Spat.* 276 și *Diem nat.*, col. 1136 A.

⁸¹ Idem, *Cântarea Cântărilor* 13, PSB 29, p. 295.

⁸² Idem, *De vita Moysis*, 44, p. 397.

acestea, nașterea Lui nu este o simplă „luare” de trup, ci o înomenire în sânurile Fecioarei, în care inițiativa nu este a Fecioarei, ci a Logosului și a Sfântului Duh. Fecioara, însă, este „condiția” necesară înomenirii Logosului, calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu fiind dată de lucrarea lui Dumnezeu în ea – nu invers – și nici în urma unor merite personale. Umanitatea noastră, deci, fiind participantă la comunicabilitatea iubitoare și la caracterul absolut al ipostasului dumnezeiesc, a ajuns la culmea ei în Hristos. Prin aceasta, ea participă la libertatea absolută a Logosului înomenit față de tot ce ar fi putut s-o robească în mod egoist. Întru ea ne dă și nouă mână de ajutor să urcăm spre înălțimea la care se află ea să ne facem și noi, cei ce suntem de o ființă cu El după umanitate, persoane capabile de o desăvârșită comuniune și libere de orice egoism. Datorită faptului că e cu totul stăpân pe Sine, Mântuitorul, ca om, se pune în întregime și benevol în slujba oamenilor. El însuși, Fiul lui Dumnezeu, prin întrupare, se smerește, fără ca umanitatea Lui să se nască din Fecioară cu egoismul păcătos al plăcerilor celor născuți pe cale naturală.

Prin urmare, umanitatea Lui este ridicată la treapta de supremă transcendere pentru Sine în Dumnezeu, peste grija de sine în ascultare deplină de Dumnezeu, fiind asumată ca umanitate a ipostasului dumnezeiesc, fără să fie confundată cu El. El e subiectul ei, iar ea participă la calitatea Lui de Subiect fără să-și piardă calitatea de umanitate. În sensul acesta se poate vorbi despre ipostasul compus a lui Hristos, prin care Logosul trăiește cu umanitatea adâncimea misterului uman în adâncimea misterului suprem al dumnezeirii Sale. Misterul dumnezeiesc se descoperă, astfel, prin umanitatea asumată, ca adânc izvorător de lumină și ca revelator al misterului divin. În sensul acesta, Fiul lui Dumnezeu înomenit S-a pus ca om întreg în slujba mântuirii oamenilor din robia păcatului, a afectelor și a morții, înălțându-și umanitatea Sa la treapta supremă pentru noi, nu folosind-o ca pe un obiect, ci dându-i cinstea să voiască liber. În acest scop o ia fără umbra păcatului și prin voința ei din primul moment fiind gata de colaborare cu omul. Tocmai pentru aceasta S-a conceput dintr-o Fecioară, care s-a hotărât să rămână pentru totdeauna Fecioară. Astfel, Însuși Absolutul personal, sau Fiul lui Dumnezeu, S-a sălășluit în Preacurata, întărindu-i pregătirea sufletească și trupească și dându-i puterea pentru a-I da umanitatea. În felul acesta, El și-a luat din Maica sa nu numai umanitatea curată, ci a realizat, precum odinioară cu Adam în rai, dialogul deplin al iubirii Sale față de lume, fapt care a echivalat cu curățirea Fecioarei de păcatul strămoșesc. Din acest punct de vedere, pe de o parte, prin pogorârea Logosului la noi s-a realizat cea mai deplină coborâre a lui Dumnezeu la om, iar pe de altă parte, în Fecioara Maria umanitatea noastră a realizat cea mai înaltă transcendere spre Absolutul personal. Prin urmare, umanitatea

asumată din ea, cu consimțământul ei, este rodul acestei coborâri depline a Fiului lui Dumnezeu la un om și a transcenderii maxime a acestui om spre El, cu ajutorul Lui.⁸³

Din cele prezentate putem spune că în Hristos, Dumnezeu Se coboară în gradul maxim la oameni, făcându-și din umanitatea noastră propria umanitate sau devenind Subiectul ei. Părintele Stăniloae arată, în acest sens, că umanitatea noastră e ridicată prin Hristos la maximum în Dumnezeu, Dumnezeu învrednicind-o să fie umanitatea Lui. Dacă ipostasul e starea de sine a firii în Hristos, această stare de sine a firii e primită de starea de Sine a lui Dumnezeu Cuvântul. Eu-ul ei ipostatic este Eu-ul de adâncime infinită a Cuvântului dumnezeiesc, care ia și trăsături umane, suportând totodată mărginirile umane ca pe ale Sale și deschizându-le dumnezeirii Sale le pătrunde cu razele pornite din infinitatea Lui. Prin aceasta El S-a făcut cel mai adânc fundament al nostru sau centrul nostru ipostatic, purtătorul celei mai simțite responsabilități sau griji pentru toți, comunicându-ne și nouă, atât cât putem primi, din simțirea Lui pentru semenii noștri. Coborârea Lui la noi a fost desăvârșită, cum de altfel și ridicarea noastră la El este deplină. Fără îndoială că iconomia nu se putea realiza altfel, întrucât Dumnezeu este Dumnezeul iubirii – și numai așa poate fi Dumnezeu cel adevărat – Care a creat din iubire pe oameni și a mers până la această desăvârșită coborâre la ei, pentru unirea Sa cu ei și pentru fericirea lor veșnică în unire cu El. Prin această înomenire Dumnezeu a arătat că umanitatea a fost creată capabilă să se facă umanitatea Subiectului divin, fiind marcată de Subiectul divin, ca să poată El Însuși gândi prin mintea ei, voi prin voința ei, simți prin simțirea ei și să se exprime prin cuvintele ei. Ca atare, calitatea făpturii umane de chip al lui Dumnezeu cu toate facultățile ei sunt valorificate la maximum. Chipul lui Dumnezeu, care participă la Dumnezeu ca la supremul bine, e, așa cum spunea Sfântul Grigorie de Nyssa, ca un fel de proiecție în care se vede și e prezent originalul, cu atât mai curat cu cât proiecția e mai curată.⁸⁴

Lucrarea Sfântului Duh în zămislirea Cuvântului, în nașterea Lui ca om și în păstrarea fecioriei Maicii Domnului

În teologia Părinților răsăriteni, creația și întruparea sunt considerate două momente complementare ale iubirii dumnezeiești. Creația este baza întrupării, iar întruparea este desăvârșirea creației.⁸⁵ În această perspectivă

⁸³ Pr. prof. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor a lui Hristos*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1987, pp. 164-165.

⁸⁴ Idem, *Ibidem*, p. 165.

⁸⁵ Drd. Pinte Dumitru, *Învățătura Sfântului Ioan Damaschin despre Maica Domnului*, în „Ortodoxia”, nr. 3, (XXXII) 1980, p. 503.

Duhul lui Dumnezeu, Care la creația „*se purta pe deasupra apelor*”,⁸⁶ infuzându-le energiile necreate și creatoare, și întemeind făpturile în rațiunile veșnice ale Logosului, are o participare specială și în actul întrupării. Evident acest lucru arată că Fiul lui Dumnezeu în nașterea Sa din Preacurata Fecioară a ținut cont și de neputința firii umane de a se mântui prin propriile ei puteri. Omul închis în orizontul său uman, supus repetiției și morții, nu se putea ridica la Dumnezeu, fără ajutorul lui Dumnezeu. În sensul acesta, venirea lui Dumnezeu la om a fost unică și, de bună seamă, și nașterea Logosului ca om este o naștere unică. Ea nu este o naștere din necesitatea firii, ci din bunăvoința lui Dumnezeu.⁸⁷ Această lucrare a nașterii Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria nu este o lucrare a naturii, ci opera Duhului Sfânt care are un rol decisiv în zămislirea și nașterea Logosului ca om.⁸⁸ Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu, prin venirea Duhului Sfânt asupra Fecioarei, parcurge întregul proces de formare a naturii Sale umane, de la zămislire și până la moarte. Prin această naștere, zice Sfântul Maxim, nu numai Dumnezeu acceptă o temporalitate, care nu contravine eternității Sale, ci și natura umană, restabilită în starea sa originală, este copleșită de Duhul dumnezeiesc. Deci, Logosul ca om vine la existență, fără păcatul strămoșesc, printr-un act de creație divină. Dacă la creația lui Adam Duhul dădea omului suflare de viață făcătoare, *acest act având numai caracterul unui har, al unei legături intime cu Dumnezeu*, în cazul Mântuitorului Hristos, *prin lucrarea Sfântului Duh firea umană se ipostaziază în însăși Cuvântul lui Dumnezeu*. Apoi, la creația primului om Duhul S-a comunicat cu măsură, la constituirea lui Hristos, El se comunică în întregime, fără să mai întâlnească în înființarea întregului om din ipostasul Logosului o inițiativă umană, care poartă în ea pata voluptății.⁸⁹ În acest sens, Duhul, lucrând în ipostasul Cuvântului care se face om, are un efect cu mult mai mare decât constituirea și întărirea omului ca ipostas propriu.⁹⁰ El e sălășluit în Ipostasul Cuvântului, formându-I împreună cu El trupul și sufletul. Totodată Duhul are rolul de a efectua și unirea Ipostasului Cuvântului cu sufletul și cu trupul, realizând împreună cu Logosul încadrarea sufletului și a trupului în Ipostasul Logosului. De asemenea, Duhul prin prezența Sa în

⁸⁶ Fac. 1, 2.

⁸⁷ Vezi Leonțiu de Bizanț, *Adv. Nestor*. IV, PG 86, 1, 1709.

⁸⁸ Luca 1, 34-35: „*Și a zis Maria către înger: Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat? Și răspunzând, îngerul i-a zis: Duhul Sfânt Se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul care Se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema*”.

⁸⁹ Sf. Maxim, *Ambigua*, PG 91, 1341.

⁹⁰ Pr. prof. D. Stăniloae, *TDO* II, p. 81.

întropare a sporit și mai mult prezența sufletului în trup, având un rol hotărâtor în învierea trupului lui Hristos și îndumnezeirea lui deplină. Leonțiu de Bizanț sintetizează această învățătură astfel: „*Trupul își ia ființă din Duhul Sfânt, prin lucrarea Lui creatoare, iar din Născătoarea de Dumnezeu a luat materia substanței lui; iar Cuvântul S-a sălășluit în templul creat de Duhul Sfânt de la prima lui configurare, neașteptând desăvârșirea trupului, ci de la primul început al negrăitei economii, unindu-Se cu laboratorul firii, S-a îmbrăcat în zidirea Sa. Căci nu s-a format întâi trupul ca să intre după aceea în el dinafară, ci El însuși îmbrăcându-Se în el, imprimă în sine chipul nostru*”.⁹¹

Așadar, la răspunsul afirmativ și liber consimțit al Preasfintei Fecioare: „*Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău*”,⁹² în sânul preacurat al Sfintei Mari coboară deodată Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu, după ipostas, și Duhul Sfânt, Cel care este nedespărțit de Cuvântul. „*Și ploua...*, scrie Sfântul Ioan Damaschin, *în această țarină nouă cu puterea umbritoare a Sfântului Duh. Și după cum toate câte a făcut Dumnezeu le-a făcut cu lucrarea Sfântului Duh, tot astfel și acum, energia Duhului lucrează cele mai presus de fire pe care nu le poate cuprinde decât credința*”.⁹³ Astfel, puterea lui Dumnezeu, care în Vechiul Testament, sub chipul norului, umbrea chivotul sfânt, acum umbrește pe Preasfânta Fecioară, care ne devine nouă loc privilegiat al acestei prezențe dumnezeiești.⁹⁴ Ca atare, Logosul divin, înomenindu-Se, rămâne într-o continuitate de natură cu succesorii lui Adam, tocmai prin faptul că El nu-și creează firea Sa omenească din nimic, ci o ia din Fecioara Maria. În felul acesta Mântuitorul își asumă legătura cu urmașii lui Adam pentru a înnoi întreg neamul omenesc din interior. Prin nașterea Sa din Fecioara Maria, El dă o apreciere pozitivă modului de venire la existență prin naștere a oamenilor, dar purifică în același timp tot ceea ce s-a adăugat ca păcat la ea. În acest sens Hristos, prin nașterea Sa din Preasfânta Fecioară, ia de la Adam „*chipul lui Dumnezeu*”, adică chipul Său,⁹⁵ precum și afecțele ireproșabile, dar nu și păcatul. Este de la sine înțeles că Adam prin creație nu primește de la Dumnezeu păcatul, de aceea nașterea lui Hristos e unită strâns cu creația și cu lucrarea Duhului Sfânt, însă nu și cu păcatul.

Lucrarea Duhului Sfânt se arată și în pururea fecioria Maicii Domnului în nașterea și după nașterea Logosului ca om. Din acest motiv pentru

⁹¹ Leonțiu de Bizanț, *Adv. Nestor. et Eutyh.*, PG 86, 1, 1343.

⁹² Luca I, 38.

⁹³ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13, p. 264.

⁹⁴ Drd. Pinte Dumitru, *op. cit.*, p. 503.

⁹⁵ Adam a fost făcut după chipul lui Hristos care avea să vină.

întroparea Logosului Duhul Sfânt lucrează nu numai pentru venirea și pentru ființarea sufletului și a trupului Cuvântului prin care Fiul lui Dumnezeu se face ipostas al firii omenești. El are un mare rol și asupra Fecioarei Maria. Duhul Sfânt, pogorându-Se asupra Preasfintei Fecioare, pe de o parte, o curățește de păcatul originar și o sfințește, iar pe de alta, îi dă puterea de a primi și zămisli în sânul ei feciorelnic și preacurat pe Însuși Cuvântul lui Dumnezeu făcut om. „*După asentimentul ei, zice Sfântul Ioan Damaschin, Duhul Sfânt S-a pogorât peste ea... curățind-o și dându-i în același timp puterea de a naște*”.⁹⁶ Lucrarea Lui asupra Preacuratei are eficiență pentru că Maica Domnului este curată și disponibilă pentru Dumnezeu. Ea se dăruiește deplin Cuvântului, dând totodată posibilitatea totală Duhului să copleșească deplin în ea puterea naturală a nașterii. Dacă Sfânta Scriptură amintește de diferite persoane care au fost sfințite de Duhul și prin aceasta și proorocii care se aflau în pânțele lor, cum este cazul Sfântului Ioan Botezătorul, totuși „*numai Născătoarea de Dumnezeu este cu totul deosebită de ele pentru că a avut pe Duhul însuși, umbrindu-o și sălășluindu-Se în ea, și L-a născut pe Cel conceput ca ipostas al trupului luat din ea. Căci nu a născut pe cineva sfințit, ci pe Sfântul care, născându-Se din ea, a sfințit-o*”.⁹⁷ Coborând astfel ca ipostas Cuvântul lui Dumnezeu în pânțele Fecioarei și formându-și trup din trupul ei fecioresc, Maica Domnului este curățită și de păcatul strămoșesc. În felul acesta Mântuitorul se naște dintr-o Fecioară curată, iar El se naște dintr-un trup care nu mai este sub acest păcat și sub legea naturală a nașterii în voluptate. În acest context, trebuie să reținem faptul că Biserica Ortodoxă învață că Preasfânta Fecioară s-a născut cu păcatul strămoșesc ca toți oamenii. Însă având în vedere chemarea cu totul aparte pe care o avea de îndeplinit, printr-o lucrare curățitoare harică specială asupra înaintașilor ei și apoi printr-un har special acordat ei de Dumnezeu la naștere, Fecioara va birui slăbiciunile firi, ținând păcatul originar într-o stare de pură potențialitate fără a-l actualiza în păcate personale.⁹⁸

Această curățenie harică, care se apropie mai degrabă de starea de curățenie a dreptilor Vechiului Testament, deși mult superioară acestora, este desăvârșită la Bunavestire, când, prin lucrarea Sfântului Duh, Fecioara este curățită de păcatul originar și sfințită, „*umplându-se de tot harul*”, iar prin întroparea Fiului ea se unește cu Dumnezeu într-un mod atât de intim, încât dintre fapăturile raționale nimeni n-a ajuns vreodată într-o astfel de apropiere și intimitate cu Dumnezeu. „*Tatăl*”, scria Sfântul Ioan Damaschin,

⁹⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 2, p. 147.

⁹⁷ Leonțiu de Bizanț, *Adv. Nestor.*, PG 86, 1, 1720 D.

⁹⁸ Pr. prof. D Stăniloae, *op. cit.*, p. 567.

dinainte a prevăzut-o, apoi profeții au vestit-o prin Duhul Sfânt, apoi puterea sfințitoare a Duhului a cercetat-o, a curățit-o și a sfințit-o ca să spunem așa, a udat această țarină”.⁹⁹ Tot în sensul celor arătate se exprimă și troparul al treilea, oda a șaptea de la Bunavestire, care zice: „Sufletul mi l-a curățit, trupul mi l-a sfințit, Biserica încăpătoare de Dumnezeu m-a făcut pe mine, cort de Dumnezeu împodobit, locaș însuflețit m-a făcut venirea Preasfântului Duh și curată Maică a Vieții”.

Faptul că Sfântul Ioan Damaschin o numește pe Preasfânta Fecioară „împodobită cu tot darul” sau „fică sfântă”, „locuința lui Dumnezeu”, nu poate fi invocat ca temei în sensul unei curățirii ca cea formulată în „Imaculata conceptio”, deoarece astfel de expresii Sfântul le folosește și pentru alte persoane, pe care nici Biserica Apuseană nu le consideră fără de păcatul originar. De pildă, despre dreptul și dumnezeiescul părinte Ioachim scrie că: „Având el însuși ca o oaie pe Dumnezeu de păstor, nu-i lipsea nimic din cele foarte bune”.¹⁰⁰ La fel scrie și despre Sfânta Ana, maica Preasfintei Născătoare de Dumnezeu: „Iar Ana, care înseamnă har, era împodobită cu toate bunurile...”¹⁰¹

Așadar, nașterea Preasfintei Fecioare din părinții ei Ioachim și Ana este minunată. Ea este rodul rugăciunii și făgăduinței, dar nu este dumnezeiască, fără de păcatul strămoșesc. Conform învățaturii Sfintei noastre Biserici numai Mântuitorul S-a născut fără păcatul originar, pentru că El nu se naște din legătura bărbătească voluptoasă, ci prin Duhul Sfânt¹⁰² după chipul celei dintâi faceri ale lui Adam.¹⁰³ De asemenea, în Maica Domnului și prin ea „omul... cu multă vigoare a arătat puterea sădită în el împotriva păcatului, ocolind, prin cuget treaz și prin hotărâre dreaptă și prin mărimea înțelepciunii, tot păcatul de la început până la sfârșit”.¹⁰⁴ Și, apoi Mântuitorul ia din Preasfânta Fecioară numai firea omenească nu și persoana, iar păcatul nu este al firii în sine, ci al firii în persoană, iar persoana fiind a Cuvântului lui Dumnezeu, ea nu poate să aibă păcat și, în sfârșit, lipsa de păcat a Mântuitorului era cerută de misiunea Sa de Răscumpărător. Numai slobod de orice păcat și vină Mântuitorul putea să moară pentru noi, altfel, jertfa Sa ar fi fost pentru propriul Său păcat.

Din acest motiv, curățenia Maicii preacurate este mai presus decât a oricărei alte făpturi pentru că și chemarea și rolul ei este unic. Calitatea sa

⁹⁹ Drd. Pinte Dumitru, *op. cit.*, p. 504.

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 2, p. 147.

¹⁰³ *Ibidem*, III, 1, p. 146.

¹⁰⁴ Sf. Nicolae Cabasila, *Trei cuvântări despre Maica lui Dumnezeu*, p. 102.

de Născătoare de Dumnezeu presupune o anumită conformitate sau corespondență cu sfințenia dumnezeiască și în același timp îi conferă Maicii Preacurate o anumită intimitate și participare specială la întruparea Mântuitorului. Apoi, viața ei interioară era împodobită de frumusețea virtuților ca de niște „*franjuri de aur*” și înfrumusețată de harul Duhului, cum subliniază Sfântul Ioan Damaschin. Prin lucrarea Duhului în ea, firea ei se spiritualizează treptat, dobândind libertatea și disponibilitatea interioară pentru Dumnezeu. Simțurile îi sunt transfigurate și ridicate la capacitatea de a gusta realitățile spirituale veșnice. Ochii ei erau „*pururea spre Domnul*”,¹⁰⁵ iar urechile ei ascultau cuvântul dumnezeiesc și se delectau de „*chitara Duhului*”.¹⁰⁶ „*Prin frumusețea ei, zice Sfântul Nicolae Cabasila, a arătat lui Dumnezeu frumusețea comună a firii*”¹⁰⁷ și „*L-a mișcat spre iubirea oamenilor*”.¹⁰⁸ Maica Domnului s-a oferit deplin lui Dumnezeu și prin aceasta s-a unit cu El, mai înainte ca El să desăvârșească unirea Lui cu ea prin formarea firii Sale umane din firea ei. Proorocul David prevestise cu mult timp înainte această legătură tainică, când a zis: „*Stătut-a împărăteasa de-a dreapta Ta, îmbrăcată în haină aurită și prea înfrumusețată. Ascultă fiică și vezi și pleacă urechea ta și uită poporul tău și casa părintelui tău, că a poftit Împăratul frumusețea ta, că El este Domnul tău*”.¹⁰⁹ Astfel că pe Fiul lui Dumnezeu, „*pe care mai târziu avea să-L îmbrace cu trup din trupul ei și astfel să-L înfățișeze înaintea oamenilor, L-a desemnat în ea prin faptele ei*”.¹¹⁰ Așadar, la plinirea vremii, umanitatea, prin Fecioara Maria, contribuie la înomenirea Logosului, adică la asumarea firii umane în ipostasul Său și la îndumnezeirea ei.

Prin urmare, dacă zămisirea Cuvântului în pântecel Fecioarei a fost minunată, nu se putea ca ea să nu rămână și după aceea total dăruită lui Dumnezeu, adică fecioară. Sfântul Ioan Damaschin zice în acest sens: „*Se naște fără de tată din femeie, Cel ce este din Tată fără de Mamă și după cum atunci a fost zămislit Cuvântul a păstrat fecioară pe aceea care a zămislit, tot astfel și atunci când a fost născut a păzit nestricată fecioria ei*”.¹¹¹ În acest sens, nașterea Preasfintei Fecioare este fără dureri, pentru că la baza zămisirii ei nu a stat plăcerea, ci conceperea și nașterea s-au făcut prin lucrarea creatoare a Sfântului Duh. Evident, nașterea feciorelnică a

¹⁰⁵ Ps. 24, 16.

¹⁰⁶ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* III, 1, p. 146.

¹⁰⁷ Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 124.

¹⁰⁸ Idem, *Ibidem*, p. 184.

¹⁰⁹ Ps. 44, 11-13.

¹¹⁰ Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.* pp. 86-88.

¹¹¹ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 14, pp. 274-275.

Maicii Domnului a fost dinainte vestită de proorocul Iezechiel prin imaginea ușii închise¹¹² și preînchipuită prin reprezentările simbolico-profetice ale Vechiului Testament. Preasfânta Fecioară este scara vie, prin care Dumnezeu S-a aplecat cu coborâre și S-a arătat pe pământ și a petrecut cu oamenii.¹¹³ Prin ea, Dumnezeu S-a descoperit pe sine și ne-a dat „*adevărata cunoștință*” pe care Sfântul Evanghelist Ioan o numește „*viață veșnică*”.¹¹⁴ Dar cea mai tipică figură a Vechiului Testament cu privire la Preasfânta Fecioară este cea a „*rugului aprins*”. Rugul ardea și nu se mistuia, iar prin luarea Duhului Sfânt Fecioara naște și devine Maică fără a înceta să fie pe mai departe Fecioară. Deci Maica Domnului a dus la împlinire o putere pe care Dumnezeu, încă de la creația omului, „*a sădit-o în om împotriva păcatului*”.¹¹⁵ Prin aceasta Fecioara Maria „*a acoperit toată răutatea oamenilor și i-a arătat pe oameni vrednici de unirea cu Dumnezeu*”.¹¹⁶

Din cele prezentate rezultă că între chenoza Fiului lui Dumnezeu și întruparea lui din Fecioara Maria există o strânsă legătură internă. Pruncul născut și, apoi, omul desăvârșit a rămas curat de orice păcat, precum și Maica Sa a rămas curată în toată viața ei, fiind într-o continuă legătură sufletească. Iisus, fiind nu numai pruncul Fecioarei, ci și Dumnezeu ei, îi transmitea mamei Sale puterea sfințitoare care o păzea continuu în feciorie, și primea în schimb afecțiunea ei de mamă. Apoi, numai pentru că Cel ce S-a născut din Preacurata a fost Dumnezeu, a primit El însuși pătimirile omenesti și biruindu-le a putut învia. În această perspectivă înțelegem calitatea Maicii Domnului de Născătoare de Dumnezeu. Din alt punct de vedere, Iisus Hristos, ca Mântuitor, Emanuel, unește în Sine armonios aceste două prerogative. El, Cuvântul cel veșnic, care prin fire este Fiul unul născut din veci din ființa Tatălui se face, prin lucrarea Sfântului Duh, și „*primul născut între mulți frați*”,¹¹⁷ căci este unicul născut și din mamă, pentru că a participat în chip asemănător nouă sângelui și trupului și S-a făcut om, iar prin El ne-am făcut și noi fii ai lui Dumnezeu¹¹⁸ înfiați fiind prin Botez.¹¹⁹ El, care este prin fire Fiul lui Dumnezeu, S-a făcut primul născut între noi care am ajuns prin poziție fii ai lui Dumnezeu și am fost numiți „*frați ai*

¹¹² Iezechiel 44, 2.

¹¹³ Baruh 3, 38.

¹¹⁴ Ioan 17, 3.

¹¹⁵ Sf. Nicolae Cabasila, *Trei cuvântări despre Maica lui Dumnezeu*, p. 62.

¹¹⁶ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 180.

¹¹⁷ Rom. 8, 29.

¹¹⁸ Matei 5, 9 și 45; Luca 6, 35; Rom. 9, 24; II Cor. 6, 18; Gal. 3, 26.

¹¹⁹ Gal. 3, 26-27.

Lui". Tot lucrării Duhului și colaborării Maicii Domnului se datorează și păstrarea fecioriei Preacuratei, atât în timpul nașterii, cât și după naștere.

De asemenea, cum se cunoaște din revelația divină, Dumnezeu a creat lumea prin Fiul Său din nimic, ca să o umple prin om de fericirea relației cu El, să o înveșnicească, îndumnezeind-o. El vine în lume și se face om de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, rămânând și Dumnezeu și, ca atare, nu pofteste plăcerile trecătoare, dar suportă greutățile ei (foamea, oboseala etc.) și moartea, ca să treacă prin ele El însuși ca om și să ne treacă și pe noi la viața veșnică. În felul acesta, prin iubire și comunicare cu El, Fiul lui Dumnezeu ni S-a făcut atât cale spre Tatăl, cât și țintă. Deși suntem numai oameni, El ca om apropiat și adevărat și ca Dumnezeu care ne dă puterea să înaintăm spre El, ne atrage spre unirea cu Sine ca Dumnezeu și ne îndumnezeiește, sau ne umple de puterile dumnezeiești. Ca model de iubire față de oameni, El ne-a descoperit valoarea oamenilor și ne-a dat puterea să-I urmăm pilda vieții Lui, luminând prin aceasta valoarea vieții și întărind capacitatea de comunicare pe care suntem chemați să o actualizăm în El.¹²⁰ Sfântul Maxim spune despre această mare taină a înomenirii Fiului lui Dumnezeu astfel: „*Cuvântul lui Dumnezeu, fiind întreg ființa deplină (căci era Dumnezeu) și întreg ipostas neștirbit (căci era Fiul), golindu-Se, S-a făcut sămânță a propriului trup și compunându-Se, prin zămislire negrăită, S-a făcut ipostas al trupului pe care l-a luat din Fecioara Maria, și prin această taină nouă făcându-Se cu adevărat întreg om, în chip neschimbat, a fost același ipostasul celor două firi, al celei necreate și al celei create, nepătimitoare și pătimitoare, primind fără nicio lipsă toate rațiunile naturale ale căror ipostas era. Iar dacă a primit în mod ființial toate rațiunile naturale al căror ipostas era, foarte înțelept a atribuit învățătorul patimile trupului Aceluia, Lui însuși, devenit compus după ipostas prin asumarea trupului, ca să nu fie socotite ale unui om simplu. Căci trupul era al Lui, și după trup era cu adevărat Dumnezeu pătimitor împotriva păcatului.*”¹²¹

¹²⁰ Ioan 12, 35; I Ioan 2, 10-11.

¹²¹ Sf. Maxim, *Ambigua*, 2, pp. 47-48. Părintele Dumitru Stăniloae zice: „*Luând firea omenească Sinea Sa, Fiul lui Dumnezeu a făcut-o parte a sinelui Său, a ipostasului Său. Sinea Sa, după întrupare, cuprinde și firea umană. Conștiința Lui de sine implică și umanitatea Sa... Întrucât firea umană e menită să cuprindă toate rațiunile celor create, Logosul întrupându-se Se face ipostas al tuturor acestor rațiuni... ipostasul lui Hristos are o extindere de altă largime și adâncime, unind în sinea Sa atât firea dumnezeiască, cât și firea omenească, iar sinea Sa nu pătrunde în Dumnezeu cel înfinit ca în ceva străin, ci El însuși este prin sinea Sa și Dumnezeu cel înfinit. Și totuși, cele două părți sunt unite într-un ipostas, încât Hristos trăiește atât ca om cât și ca Dumnezeu. Taina cea mare este unirea celor două părți atât de distanțate într-un ipostas, sau o persoană. Este cu neputință de înțeles ce repercusiuni trebuie să aibă asupra firii umane această uniune a firii umane și*

Deci învățătorul – arătând deosebirea dintre ființă, după care Cuvântul, chiar întrupându-Se, a rămas simplu și întreg ipostas, după care prin asumarea trupului, S-a făcut compus și a viețuit în vederea mântuirii ca Dumnezeu pătimitor – zice: «ca nu cumva, atribuind din neștiință firii cele ale ipostasului, să ne închinăm, ca arienii, unui dumnezeu pătimitor prin fire».¹²² Apoi a adăugat «Nimic nu ne împiedică să zicem chiar înomenit», nu numai din pricina arienilor, care puneau în locul sufletului dumnezeirea, și a apolinariștilor care susțineau un suflet fără minte și în felul acesta ciunteau deplinătatea firii omenești a Cuvântului și-L făceau pătimitor prin firea dumnezeirii, ci și ca să ni se arate că Dumnezeu Cel Unul născut S-a făcut om cu adevărat deplin, ca să lucreze El însuși mântuirea noastră printr-un trup activ prin fire, însuflețit de minte și rațiune.¹²³ Căci e stabilit că S-a făcut cu adevărat om, în toate privințele, afară de păcat (care nu are nicio rațiune care să fi fost semănată în fire), dar nu afară de lucrarea naturală a cărei rațiune definește firea,

divine într-un ipostas. Este cu neputință de înțeles cum se deschid minții umane a lui Hristos adâncimile divine. Cum simte Fiul lui Dumnezeu ca ale Sale patimile trupului? Putem folosi eventual o analogie: mintea omenească nu e înțepată de cuiele de care e înțepat trupul; totuși ea participă într-un mod spiritual la durerea simțită de trup. Ba propriu-zis mintea face trupul să simtă și mai intens înțepăturile. Dacă în spiritul nostru se reflectă într-un mod spiritual durerile simțite de trup, nu se reflectă oare și în temelia divină sau în ipostasul lui Hristos durerile trupului Său? Însușindu-și odată cu firea omenească efectele sau patimile intrate în această fire după căderea în păcat, Hristos le limitează pe de altă parte în satisfacerea lor (foamea de ex.), sau pune toată răbdarea, întărită în El de dumnezeirea Lui, în suportarea lor (a chinurilor morții). Prin aceasta le satisface sau le rabdă în chip nepăcătos, sau înfrânge ispita care vine de obicei prin ele spre păcătuire, comunicându-ne și nouă această putere de ordin spiritual. El pătimește nu satisfăcând patimile, deci nu păcătuind, ci le pătimește împotrivindu-Se păcatului pentru că nu primește păcatul; iar prin aceasta slăbește patimile care de obicei prilejuiesc păcatul” (nota 2, p. 48).

¹²² Idem, *Ibidem*, p. 48. Patimile firii sunt asumate de ipostasul Cuvântului întrucât El Își „lărgeste” paradoxal, prin cheneză, ipostasul, prin asumarea și experiența firii noastre, dar nu imprimând în firea Lui dumnezeiască patimile firii umane. El suportă patimile firii noastre ca ipostas, sau ca Cel ce a devenit un ipostas în care se cuprinde și firea umană. Dar nu prin firea Lui dumnezeiască cum zic arienii, în sens panteist (nota 3, p. 48).

¹²³ Idem, *Ibidem*, pp. 48-49. Părintele Dumitru Stăniloae crede: „Dar tocmai aceasta arată că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut ca ipostas și om deplin asumând pătimirile firii noastre, ca să lucreze El însuși mântuirea noastră, însă totuși ca unul dintre noi, biruind păcatul nostru, prin pătimirile suportate de El în firea noastră. Fiul lui Dumnezeu, asumând ca ipostas pătimirile noastre, pune în suportarea lor o putere dumnezeiască, însă nu una care să facă nesimțitoare firea omenească. Astfel le-a biruit și n-a fost biruit de ele, ca unul dintre noi. Am putea zice că El le-a simțit, dar în simțirea Lui nu S-a lăsat biruit de ele, ci prin ea S-a arătat mai tare ca ele. El a pus în mișcare mintea, rațiunea și sensibilitatea umană pe care și le-a asumat, imprimându-le deplin în trupul Său prin puterea dumnezeiască cu care le susținea. Căci era în ele și ca ipostas divin” (nota 4, p. 49).

caracterizând în chip natural pe toți cei ce o au după ființă. Fiindcă predicatul dat unora în mod comun și general e o definiție a ființei lor și lipsa acelui predicat provoacă stricăciunea acelei firi dacă nicio existență lipsită de ceea ce-i aparține prin fire nu poate rămâne la ceea ce este”.¹²⁴

Summary:

The Virgin is the icon of the Church, of the humanity saved through the sacrifice of Christ the Saviour. She is more than the one who bore in her womb the Son of God, she is the one who „listen to the word of God and abide by it”, thinking of it in her heart. Mother of God is the human person who has the most profound and the strongest link with the Most Holy Trinity.

To be in permanent communion with the humanity, Son of God assumed the human nature from Virgin Mary, with her conscious consent. Through incarnation, Son of God really becomes the son of Virgin Mary. Through the descent of the Divine Logos to us it was realised the absolute descent of God to man and, on the other had, in Virgin Mary our humanity realised the highest transcendence towards the personal Absolute.

Mary's ever-virginity is a sign of her real humanity and, also, a sign of the Divinity of the Divine Logos. This demonstrates that Virgin Mary is truly God-Bearer. To reject Virgin Mary's quality of God-Bearer is denying the very humanization of the Word, is denying that Jesus Christ is Son of God, Who incarnated Himself for an intimate and eternal relation with us, and assuming for this purpose our nature in His own divine hypostasis.

¹²⁴ Idem, *Ibidem*, p. 49.

GESCHICHTE UND ZIELE DER CARITASWISSENSCHAFT*

Prof. Univ. Dr. KLAUS BAUMANN
(Univ. Freiburg i.Br., Germania)

Cuvinte cheie: știința carității, filantropie, Institutul de studiere a științei carității (filantropiei) din Freiburg

Überblick

1. Zur Geschichte der Caritaswissenschaft, insbesondere in Freiburg i.Br.
2. Ziele der Caritaswissenschaft
3. Das Studienprogramm des MA Caritaswissenschaft und Christliche Gesellschaftslehre

1. Zur Geschichte der Caritaswissenschaft

1.1. Caritaswissenschaft als Ziel des Deutschen Caritasverbandes und ihre Einrichtung als universitäre theologische Disziplin

Am 03. April 1925 wurde in Freiburg das „Institut für Caritaswissenschaft“ als weltweit erste solche wissenschaftliche Einrichtung geführt. Bereits zwei Jahre später wurde 1927 von evangelischer Seite in Berlin auf Anregung des schon seit 1848 bestehenden „Centrallausschusses für die Innere Mission“ an der Humboldt-Universität das „Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“ gegründet.

Tatsächlich hängt auch die Caritaswissenschaft als eigene theologische Disziplin historisch und inhaltlich eng mit der verbandlich organisierten Caritas zusammen.

Hier muß ich etwas weiter ausholen. Denn die Organisation der Liebestätigkeit aus dem Glauben in einer übergreifenden verbandlichen Struktur ist im Christentum erst jüngeren Datums. Von neutestamentlicher Zeit an bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts dahin gab es natürlich bereits eine reiche Tradition von caritativen Strukturen und Initiativen in Gemeinden und von Bischöfen, von Einzeleinrichtungen und Ordensgemeinschaften; ein erster übergreifender organisatorischer Zusammenschluß der vielfältigen christlichen Werke für Not-Leidende begann erst 1848 mit dem „Centrallausschuß für die Innere Mission“, auf protestantischer Seite. Auf katholischer Seite wurde am 09. November 1897 in Köln von Lorenz Werthmann und weiteren Persönlichkeiten der Deutsche

* Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät in Craiova, gehalten am 16.10.2007.

Caritasverband e.V. mit Sitz in Freiburg gegründet. Beides waren Reaktionen auf die sozial-ökonomischen Umbrüche des 19. Jahrhunderts, in dem viele Menschen infolge der Industrialisierung und Verstädterung entwurzelt wurden. Vielfältige Formen materieller und psycho-sozialer Not hatten aufgrund dieser strukturellen Umbrüche sehr zugenommen.

Im deutschen Kaiserreich steuerte diesen Nöten der Reichskanzler Otto von Bismarck mit seinen Sozialgesetzen entgegen. Seine Reformvorhaben bezeichnete Bismarck in Parlamentsdebatten selbst als Konsequenz seines christlichen Ethos und die Gesetze als »Praktisches Christentum in gesetzlicher Gestaltung«, als Aufgabe der sozialen Gerechtigkeit und als Beistand für die Hilfebedürftigen, »auf den sie Anspruch haben«.¹²⁵ Diese bis 1889 eingeführten Reformgesetze mit öffentlichen Zwangsversicherungen (Arbeitsunfalls-, Kranken-, Alters-, Hinterbliebenenversicherungen) leiteten den modernen Sozialstaat ein und wurden Vorbilder für andere europäische Regelungen. Die Nöte waren damit teilweise eingedämmt, stabilisiert, aber in vielen Fällen nicht behoben oder gelöst.

Als Reaktion auf die vielen Nöte waren damals auch vielfältige kirchliche Initiativen mit sozialpädagogischen und krankenpflegerischen Zielen entstanden: Ordensgründungen, Vereine und Solidaritätsgemeinschaften wie etwa die Kolping-Bewegung. Sie waren zum einen unverzichtbare Ergänzungen zur sozialen Gesetzgebung, zum anderen förderten sie aus christlichem Geist die Versöhnung zwischen den gesellschaftlichen Klassen. Die Gründung des Deutschen Caritasverbandes zielte darauf, sich allen Aufgaben sozialer und caritativer Hilfe zu widmen und konkret die vielen katholischen Initiativen organisatorisch zu bündeln, zu koordinieren und zu fördern. Entsprechend haben die ersten drei Satzungsaufgaben des Deutschen Caritasverbandes von Anfang an zum Inhalt:

1. die Werke der Caritas planmäßig zu fördern und das Zusammenwirken aller auf dem Gebiete der Caritas tätigen Personen und Einrichtungen herbeizuführen
2. zur Förderung und Entwicklung der sozialen und caritativen Facharbeit und ihrer Methoden beizutragen
3. die Ausbildung, Fortbildung und Schulung von Mitarbeitern der sozialen und caritativen Hilfe wahrzunehmen und durch Schrifttum und Publikationen die Arbeit wissenschaftlich und praktisch zu unterstützen.¹²⁶

¹²⁵ Zit. nach STROHM, THEODOR (1993) *Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche*, Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt 1993, 208.

¹²⁶ Vgl. *Staatslexikon* (7. Aufl. 1985), Art. Caritasverband.

Um also die caritative Arbeit rationeller zu konzipieren und zu organisieren, sollte der Caritasverband nach den Worten Lorenz Werthmanns, des Gründungspräsidenten, selbst sich als eine wirkliche »Hochschule der Wohltätigkeitsübung« verstehen und damit eine neue wissenschaftliche Disziplin hervorbringen: die Caritaswissenschaft.¹²⁷ Dies umso mehr, als die katholische Welt hier Aufholbedarf hatte. Die staatlichen Sozialreformen hatten ihrerseits zu einer Verwissenschaftlichung des Sozialen geführt: Wissenschaftlichkeit wurde etwa vom „Deutschen Verein für Armenpflege und Wohltätigkeit“ als Legitimation für sein Handeln benutzt. Pragmatisch formulierte Werthmann darum als erstes caritaswissenschaftliches Motto für den Deutschen Caritasverband: „*Organisieren, Publizieren, Studieren*“, noch bevor die eigentlichen wissenschaftstheoretischen Grundlagen und Aufgaben der Caritaswissenschaft geklärt waren.

Das *Publizieren* – insbesondere der Zeitschrift „Caritas“ seit 1896 und geeigneter Monographien – sollte dem offensichtlichen wissenschaftlichen Defizit im katholischen Milieu entgegenwirken und dem Wirken der Caritas Profil und Nachhaltigkeit verleihen. Das *Organisieren* bezog sich besonders auf Caritastage als öffentliche Kongresse in verschiedenen Großstädten. Sie hatten – wie andere wissenschaftliche Fachkongresse auf ihre Weise bis heute – das Ziel, „die persönlichen Kontakte unter den ‚Caritasfreunden‘ zu fördern und die Existenz der Caritas gegenüber der öffentlichen [d.h. staatlichen, KB] Wohlfahrtspflege und der übrigen privaten Wohltätigkeit in der Öffentlichkeit zu unterstreichen“.¹²⁸ Diese Caritastage schärfen im katholischen Milieu Deutschlands das Bewußtsein dafür, daß die Caritas notwendig professionalisiert werden mußte. Ihr Ziel war im Blick auf die breitere Öffentlichkeit aber weniger die Vertiefung als die Verbreitung.

[*Inhaltlich* kristallisierten sich in diesen Pioniersjahren schnell zwei Felder caritaswissenschaftlicher Arbeit heraus: *Erstens* der Bereich der ökonomischen Grundlagen für das caritative Wirken im Rahmen der damaligen Nationalökonomie bzw. Volkswirtschaft, und zwar durch die Entwicklung einer gemeinnützigen Wohlfahrtspflege – um der sozialen Reform und dem gerechten Ausgleich zwischen Gemeinwirtschaft und Privatwirtschaft zu dienen. Der *zweite* Bereich war die systematische Untersuchung früherer und aktueller Formen des caritativen Handelns, mit

¹²⁷ Vgl. MAURER, CATHERINE (1998) Wie entstand die „Caritaswissenschaft“? Ursprung und Entwicklung eines Konzepts und einer Handlungspraxis, in: MANDERSCHIED, MICHAEL/ WOLLASCH, HANS-JOSEF (Hrsg.) *Die ersten hundert Jahre. Forschungsstand zur Caritas-Geschichte*, Freiburg: Lambertus 1998, 138-158. Ihre wertvolle Darstellung endet vor der Gründung des Instituts in Freiburg.

¹²⁸ MAURER 1998, 147.

Feldforschungen und Statistik.¹²⁹ Beide Bereiche zusammengekommen kamen nach dem Urteil der französischen Historikerin Catherine Maurer so „dem szientistischen Ideal nahe, das den Hintergrund der bürgerlichen Sozialreform bildete: Nationalökonomie und Soziologie stellen darin die zwei verschiedenen Pfeiler des Wissens dar.“¹³⁰ Und sie kommt zu dem Schluß, daß diese wissenschaftlichen Bemühungen in der damaligen Zeit sowohl dem katholischen Bildungsdefizit wie auch dem katholischen Minderwertigkeitsgefühl im preußisch-protestantisch beherrschten Reich abhelfen sollten]. Die Caritaswissenschaft diente in jener historischen Situation zwei Zielen:

- gegenüber der ganzen Welt sozialer Arbeit zu beweisen, daß die Caritas ein effizientes Handeln ist, das den Vergleich mit anderen Formen der Wohlfahrtspflege nicht zu scheuen braucht und
- innerhalb der Kirche selbst die Katholiken von ihrer Fähigkeit zu überzeugen, wissenschaftlich verantwortet sozial wirken zu können und zugleich ihren religiösen Überzeugungen treu bleiben zu können.¹³¹

In die heutige Situation übersetzt stellt sich für die Caritaswissenschaft auch aktuell im ersten die Frage nach der Rolle kirchlicher Caritas und Diakonie im Gefüge der staatlichen und europäischen Sozialgesetzgebung einschließlich ihren ökonomischen Konsequenzen und im zweiten hat sie weiter die Erforschung früherer und gegenwärtiger Realisierungsformen von organisierter Liebestätigkeit aus christlichem Glauben zur Aufgabe.

Nach dem *Publizieren* und *Organisieren* kommen wir zum *Studieren*: Lorenz Werthmann, der selbst katholischer Priester war, war sich von Anfang an der Bedeutung einer caritativen Ausbildung für die Geistlichen bewußt. Er regte schon im Gründungsjahr des DCV 1897 an, den Seminaristen und Priestern »eine systematische, theoretische und praktische Ausbildung für die ausgedehnten sozialen und charitativen Aufgaben ihres Berufes« anzubieten.¹³² [An theologischen Fakultäten wurden ab 1903 in Paderborn und dann in Freiburg vereinzelt caritaswissenschaftliche Vorlesungen angeboten. 1903 wurden die ersten Diözesan-Caritasverbände gegründet. Sie unterstehen jeweils der bischöflichen Aufsicht.] 1916 erkannten die deutschen Bischöfe den Deutschen Caritasverband als die institutionelle Zusammenfassung und Vertretung der katholischen Caritas in Deutschland an. Das Studium der Caritas wurde gefordert, doch fand es

¹²⁹ Vgl. MAURER 1998, 140-144.

¹³⁰ MAURER 1998, 144.

¹³¹ Vgl. MAURER 1998, 158.

¹³² Zit. nach MAURER 1998, 151.

wenig Raum im Theologiestudium der Priester. Es fehlte eine echte thematische Verankerung der Caritas in der Theologie, es fehlte eine Verankerung der Caritaswissenschaft in den theologischen Fakultäten. Damit fehlte auch die sozial-caritative Bewußtseinsbildung und die Vermittlung entsprechender Kompetenzen sowohl im Klerus wie in der universitären Welt – bis heute...

[Dieser Mangel wurde sogar am 30. April 1914 bei den Beratungen im Preußischen Abgeordnetenhaus zum Kultus-Etat Gegenstand einer parlamentarischen Debatte. Der katholische Abgeordnete Prof. Dr. Martin Faßbender forderte Lehraufträge für Caritaswissenschaft an den Katholisch-Theologischen Fakultäten und wenigstens an einer Fakultät die Errichtung einer Professur für Caritaswissenschaft. Hörer aller Fakultäten sollten Caritasgeschichte und moderne Caritaskunde studieren können. Er konnte nachweisen, daß auch auf evangelischer Seite ein entsprechendes Studium an den Evangelisch-Theologischen Fakultäten gewünscht wurde. Andere Abgeordnete nahmen dazu Stellung und verlangten eine weniger historisch orientierte Caritaswissenschaft als eine praktische Caritaskunde und jedenfalls ein Spezialstudium. Auch die Bischöfe und der Deutsche Caritasverband reagierten positiv.]

Nach dem 1. Weltkrieg kam jedoch Bewegung in die Angelegenheit. Mit Lehraufträgen führte die Theologische Fakultät der Universität Freiburg „pflichtmäßige Vorlesungen“ der Caritaswissenschaft ein.¹³³ Der Nachfolger von Werthmann als Präsident des DCV, Prälat Dr. Benedict Kreutz, setzte sich ab 1922 vielfach für die Caritaswissenschaft und für die Gründung eines Instituts für Caritaswissenschaft ein. In einem Memorandum vom 15. Dezember 1922 bat er die Theologische Fakultät der Universität Freiburg um Mithilfe bei der Errichtung eines solchen Instituts. Die organisierte Caritasarbeit bedürfe der wissenschaftlichen und besonders der theologischen Vertiefung, um in ihrem Drang nach Ausdehnung und in der praktischen Arbeit überhaupt nicht zu verflachen. In Verbindung mit dem Deutschen Caritasverband beantragte die Theologische Fakultät in einem Schreiben vom 15. Februar 1925 an das zuständige Ministerium die Errichtung eines Instituts für Caritaswissenschaft. Das Ministerium genehmigte der Universität Freiburg mit Erlassen vom 03. April 1925 »die Errichtung eines Instituts für Caritaswissenschaft in Verbindung mit der Theologischen Fakultät« und stimmte am 29. September 1926 den Satzungen des Instituts zu.

¹³³ Vgl. VÖLKL, RICHARD/ HUGOTH, MATTHIAS (1985) 60 Jahre „Institut für Caritaswissenschaft“, in: *Caritas* 86 (1985) 158-168, hier: 158.

Die Satzungen formulieren in §1 als Ziel des Instituts, »der wissenschaftlichen Forschung und dem Unterricht auf dem Gebiete der Caritas«¹³⁴ zu dienen. „Von Anfang an sollte Studierenden aller Fakultäten Gelegenheit gegeben werden, die caritativen Aufgaben kennenzulernen, um Trägern akademischer Berufe später die Übernahme entsprechender Führungsaufgaben in Staat und Gemeinde und in den freien Verbänden zu ermöglichen“.¹³⁵

[Es ging also eindeutig von Anfang an nicht um eine praktische Ausbildung in einem spezifischen Bereich der sozialen Arbeit, sondern das Studium zielte auf eine möglichst umfassende Information, auch durch Mitarbeit von Dozenten aus anderen Fakultäten – etwa der Medizin, des Rechts, der Ökonomie, u.a.; und es diente der Frage nach dem Unterscheidend-Christlichen, nach dem Spezifikum caritativen Handelns in der Wohlfahrt.]

Besonders eindrücklich verlied der 2. Präsident des Deutschen Caritasverbandes Benedict Kreutz [in seinem Geleitwort zum ersten vom Institut herausgegebenen „Jahrbuch der Caritaswissenschaft 1927“] diesem Anliegen Ausdruck:

„Jede geistige Strömung und Bewegung, die schon einen längern Weg zurückgelegt, ist leicht der Gefahr ausgesetzt, zu versanden und zu verflachen, weil sie in die Weite und in die Breite sich ergossen hat. Die deutsche Caritasbewegung, die seit einem Menschenalter organisatorisch gefaßt ist und in bewußte Kanäle geleitet wurde, muß sich diese Gefahr auch immer selber vor Augen halten. Dem Drang nach Ausdehnung muß gleichzeitig eine starke Strömung entsprechen, die in die Tiefe und nach innen geht. Bei keiner andern Geistesströmung des abendländischen Kulturkreises wäre der Mangel an Tiefe und an Seele verhängnisvoller als gerade beim Stromlauf der Caritas. Diesen Erwägungen verdankt das Institut für Caritaswissenschaft nicht zuletzt seine Entstehung“.¹³⁶

1.2. Eine kurze Geschichte des Instituts für Caritaswissenschaft an der Universität Freiburg

Das Institut legte sofort ein viersemestriges Curriculum auf, das Studierende aus verschiedenen Fakultäten absolvierten. Damit kamen erstmals und in

¹³⁴ Zit. nach VÖLKL, RICHARD (1976) Fünfzig Jahre Institut für Caritaswissenschaft, in: *Caritas. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes 1976*, 199-209, hier: 201. Dort weitere Quellennachweise.

¹³⁵ VÖLKL 1976, 201.

¹³⁶ KREUTZ, BENEDICT (1927) Geleitwort, in: *Jahrbuch der Caritaswissenschaft 1927*, 5-6, hier: 5.

beachtlicher Zahl Frauen zum Studium an die Theologische Fakultät.¹³⁷ Das Regime des „Dritten Reiches“ intervenierte jedoch sehr bald gegen das Institut. Der Gründungs-Direktor des Instituts, Prof. Dr. Franz Keller, wurde von der nationalsozialistischen Herrschaft bereits am 01.07.1934 zwangsweise in den Ruhestand versetzt. Sein direkter Nachfolger Prof. Dr. Josef Beeking wurde ein Jahr später 1935 „aus politischen Gründen“ die Lehrerlaubnis entzogen, woraufhin er zuerst nach Österreich, dann in die Schweiz emigrierte und im Jahr seiner Rückkehr nach Freiburg 1947 starb.¹³⁸

Diese Maßnahmen waren im Kern gegen die Caritaswissenschaft in Lehre und Forschung selbst gerichtet, da sie in ihrer christlichen Ausrichtung auf die Armen und Bedrängten aller Art den rassistischen und eugenischen Zielsetzungen der national-sozialistischen Volkswohlfahrt grundsätzlich widersprach. So war es nur eine Frage der Zeit, bis das Institut zum 15.10.1938 von der nationalsozialistischen Regierung „aus grundsätzlichen Erwägungen“ aufgehoben wurde. Der Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung in Berlin sprach 1938 zuerst dem evangelischen Berliner Institut, dann dem katholischen Freiburger Institut die „Daseinsberechtigung“ ab und sah ihr Fortbestehen als „unzweckmäßig“ an. Es war das einzige Institut der theologischen Fakultät in Freiburg, das von der nationalsozialistischen Herrschaft aufgehoben und dessen Lehre untersagt wurde. Das spricht für sich und ist bleibende, ja ehrenvolle Verpflichtung für die Caritaswissenschaft.

Zum Sommersemester 1947 konnte das Institut für Caritaswissenschaft seine Arbeit wieder in geringem Umfang aufnehmen. 1959 wurde wieder eine Professur für Caritaswissenschaft eingerichtet (1955-1964 Prof. Dr. Karl Deuringer; 1964-1987 Prof. Dr. Richard Völkl; 1988-2002 Prof. Dr. Heinrich Pompey, anschl. Vertretung bis Sept. 2004; seit WS 2004/05 Prof. Dr. Klaus Baumann). Seit 1964 konnte, auch dank verstärkter Zusammenarbeit mit dem neu eingerichteten Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre, wieder wie in den Vorkriegsjahren ein viersemestriges Curriculum als Aufbaustudium durchlaufen werden. 1993 erlangte es staatliche

¹³⁷ Vgl. *Jahrbuch der Caritaswissenschaft* 1927 und folgende Jahrgänge; vgl. BAUMANN, KLAUS (2007) Frauen am Institut für Caritaswissenschaft der Theologischen Fakultät von 1925 bis 1940, in: NOTHELLE-WILDFEUER, URSULA/ KAUPP, ANGELA (Hrsg.) *Frauen bewegen Theologie. Das Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Historisch-theologische Genderforschung Bd. 3)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 232-239.

¹³⁸ Das am 26. April 2005 in der Eingangshalle von Kollegiengebäude I eingeweihte „Mahnmal für die Opfer des Nationalsozialismus unter Freiburger Universitätsangehörigen“ verzeichnet in der Liste der Namen die beiden ersten Direktoren des Instituts für Caritaswissenschaft, Franz Keller und Joseph Beeking.

Anerkennung. Die Theologische Fakultät verleiht den akademischen Grad des/der Diplom- Caritaswissenschaftlers/-in (Dipl.-Caritaswiss.). Im Zuge des Bologna-Prozesses wurde der Diplom-Aufbaustudiengang zum Wintersemester 2006/07 in ein Masterstudium Caritaswissenschaft und Christliche Gesellschaftslehre (120 ECTS) umgewandelt.

2. Die Ziele der Caritaswissenschaft

Was ist nun aber Caritaswissenschaft? Was ist ihr Gegenstand, was sind ihre Ziele und Methoden?

[Sie fand in Freiburg in der Vergangenheit unterschiedliche Schwerpunktsetzungen, die der Entwicklung des Faches, des Curriculums und des aktuellen Verständnisses sehr dienlich waren.¹³⁹]

Unser caritaswissenschaftliches Wirken im Institut für Praktische Theologie in Freiburg im Sinne des allgemeinen Humboldt'schen Wissenschaftsideals in Forschung, Lehre und Förderung wissenschaftlichen Nachwuchses leitet die folgende Arbeitsdefinition:

„**Gegenstand** der Caritaswissenschaft ist die Caritas als Wesensvollzug der Kirche und verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft.

Dies schließt in besondere Weise ein (vgl. H. Pompey, in: *Lexikon der Pastoral 1*, Freiburg: Herder 2002, 252f):

- den leidenden Menschen,
- den helfenden Menschen und
- die Kirche (mit ihren Vorgaben für ihr sozial-caritatives Wirken) im Dienst für 'die Armen und Bedrängten aller Art' (GS 1).

Die **Ziele** der Caritaswissenschaft sind ihre **Tätigkeiten**:

- Beschreiben,
- Erklären bzw. Verstehen,
- Fördern bzw. konstruktives Verändern

der Theorie und Praxis von Caritas und Christlicher Sozialarbeit und zwar **genuin theologischem Verständnis der Caritas** der Kirche

¹³⁹ Nach v.a. caritasgeschichtlichen Akzenten von Prof. Deuringer legte Prof. Völkl den Schwerpunkt auf bibeltheologische und ekklesiologische Rückbindungen der Caritas und stärkte Praxisbezug und interdisziplinäre Kontakte. Prof. Pompey vertiefte Fragen von Identität und Unternehmensphilosophie christlicher Sozialarbeit und vermittelte mit Gesprächsführungskursen pastoralpsychologische Kompetenzen zur diakonischen Begleitung leidender und suchender Menschen. Ab 1990 wurde eine starke Internationalisierung möglich zur Heranbildung von Führungskräften zum Aufbau von diakonischen Organisationen katholischer und orthodoxer Ortskirchen in Ländern des ehemaligen Ostblocks. All dies wird weitergeführt. Im Masterstudium wird der Erwerb (sozial-) rechtlicher und ökonomischer Kompetenzen als *fester* Bestandteil hinzukommen.

entsprechend, welches die Caritaswissenschaft durch ihre Tätigkeiten ebenfalls zu klären, zu vertiefen und weiterzuentwickeln sucht.

Diese Tätigkeiten erfordern je nach Fragestellung **interdisziplinäre Orientierung und Zusammenarbeit** mit anderen theologischen oder nicht-theologischen Wissenschaftsbereichen und entsprechend unterschiedliche **Methoden**.

Interdisziplinarität wie Methodik müssen ihrerseits wissenschaftstheoretisch reflektiert und verantwortet werden". (Klaus Baumann)

Aufgrund vielfältiger Schnittstellen mit den Human-, Sozial-, und Lebenswissenschaften, mit Wirtschafts- und Rechtswissenschaften ist Caritaswissenschaft als theologische auch eine notwendig interdisziplinär orientierte und empirisch forschende Disziplin. (vgl. die interdisziplinären Bezugswissenschaften der Caritaswissenschaft, in Abwandlung nach ENGELKE 2003)

Studierende aller anschlussfähigen Fächer mit einem anerkannten Hochschulabschluss (bislang unter besonderen Bedingungen auch mit einem Fachhochschulabschluss) können den Aufbau-Studiengang belegen. Darüber hinaus sind theologische Promotion und Habilitation möglich, die Ermöglichung des Weges zum Dr. phil. aufgrund der empirisch-interdisziplinären Forschung wird angestrebt.

3. Das Studienprogramm des MA Caritaswissenschaft und Christliche Gesellschaftslehre

Der MA Caritaswissenschaft und Christliche Gesellschaftslehre ist ein forschungsorientierter nicht-konsekutiver Master.

Das Studium ist mit 120 ECTS auf vier Semester Vollzeitstudium angelegt; als Teilzeitstudium kann es auch in sechs Semestern studiert werden. Pro Semester fallen 500€ Studiengebühren an. Die folgenden Module sind üblicherweise in einem oder zwei Semestern zu studieren und werden entsprechend auf einen viersemestrigen Studienplan aufgeteilt.

**Bereich B 1- Caritaswissenschaft: Wissenschaftstheorie, Theologie,
Anthropologie und Geschichte der Caritas (22 ECTS)**

Modul 1: Theologischer Grundkurs I und II (6 ECTS)

Einführung in den christlichen Glauben (3 ECTS)

Einführung in biblische Gotteslehre (3 ECTS)

Modul 2 (8 ECTS):

Einführung in die Caritaswissenschaft (3 ECTS)

Caritashistorisches Seminar (5 ECTS)

Modul 3 (8 ECTS):

Theologisch-interdisziplinäre Anthropologie: Leiden als Teil der `conditio humana` (vormals: Nosologie) (3 ECTS)

Caritastheologisches Seminar (5 ECTS)

**Bereich B2 - Christliche Ethik des Sozialen: Christliche
Gesellschaftslehre und Moraltheologie (20 ECTS)**

Modul 4 (6 ECTS): Fundamentale Ethik des Sozialen

Systematische Grundlagen der christlichen Sozialethik (3 ECTS)

Historische Grundlagen der christlichen Sozialethik (3 ECTS)

Modul 5 (6 ECTS): Christliche Ethik in Wirtschaft und Politik

Wirtschaftsethik (3 ECTS)

Politische Ethik (3 ECTS)

Modul 6 (8 ECTS): Moraltheologie und Ethikseminar

Moraltheologie: Allgemeine Moral / Lebensethik (3 ECTS)

Sozialethisches /Moraltheologisches Seminar (5 ECTS)

**Bereich B3 - Struktur und Organisation von kirchlicher Sozialer Arbeit
und Non-Profit-Organisationen (13 ECTS)**

Modul 7 (6 ECTS):

Grundzüge Betriebswirtschaftslehre Markt (3 ECTS)

Grundzüge Betriebswirtschaftslehre Personal (3 ECTS)

Modul 8 (7 ECTS):

Kirchen- und Staatskirchenrecht für den Bereich von Caritas (1,5 ECTS)

Caritas-Organisationsrecht (2,5 ECTS)

Wahlpflichtfächer (3 ECTS) u.a. aus den folgenden möglichen

Lehrangeboten und -themen:

- *Betriebswirtschaftliches Management*
- *Betriebsorganisation und Management in verschiedenen Ebenen und Einrichtungen der kirchlichen Caritas Personal-/ Organisations-/ Qualitätsentwicklung*
- *Fundraising / Public Relations-Arbeit von NPOs*
- *Ökonomik und Politik sozialer Dienstleistungen*
 - *Sozialrecht und soziale Systeme*
 - *Arbeitsrecht*
 - *Leistungserbringungsrecht*

**Bereich B4 - Spezifische Handlungsfelder Christlicher Sozialer Arbeit
(Berufsfeldorientierter theorie-praktischer Teil) (26 ECTS)**

Modul 9 (9 ECTS):

Praktikum I (6 Wochen)

Modul 10 (9 ECTS):

Praktikum II (6 Wochen)

Modul 11 (4 ECTS):

Theorie-Praxis-Seminar: Handlungsfeld der Caritas A (2 ECTS)

Theorie-Praxis-Seminar: Handlungsfeld der Caritas B (2 ECTS)

Modul 12 (4 ECTS):

Theorie-Praxis-Seminar: Handlungsfeld der Caritas C (2 ECTS)

Theorie-Praxis-Seminar: Handlungsfeld der Caritas D (2 ECTS)

Bereich B5 - Sozial-Kommunikative Kompetenzen für Begleitungs- und Leitungsaufgaben in Caritas und Gemeinde (11 ECTS)

Modul 13 (6 ECTS): Kommunikation in Theorie und diakonischer Praxis

Konflikt- und Kommunikationstheorien im Dienste helfender Beziehungen
(3 ECTS)

Diakonische Gesprächsführungskompetenzen (3 ECTS)

***Modul 14 (5 ECTS): Ausweitung kommunikativer Kompetenzen für
diakonische Begleitungs- und Leitungsaufgaben***

Kommunikative Selbst- und Fremdwahrnehmung (2 ECTS)

Wahlpflichtfächer (3 ECTS) u.a. aus den folgenden möglichen

Lehrangeboten und -themen:

- *Einführung in Geistliche Begleitung*
- *Kommunikationspsychologischer Kurs für Leitungsfragen*
 - *Einführung TZI*
 - *oder ähnliche*

Bereich B6 - Empirische Forschungsmethoden, Masterthese und Kolloquium (28 ECTS)

Modul 15 (6 ECTS): Empirische Forschungsmethoden für die Caritaswissenschaft

Quantitative empirische Forschungsmethoden der Human- und Sozialwissenschaften für die Caritaswissenschaft (3 ECTS)

Qualitative empirische Forschungsmethoden der Human- und Sozialwissenschaften für die Caritaswissenschaft (3 ECTS)

Modul 16 (22 ECTS): Masterthese und Kolloquium

Masterarbeit (20 ECTS)

Kolloquium (2 ECTS)

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit und freue mich auf das kollegiale Gespräch und die Diskussion mit Ihnen.

Rezumat: Istoria și scopurile științei carității (filantropiei)

Studiul de față reprezintă conferința pe care prof. dr. Klaus Baumann, de la Universitatea Freiburg din Germania, a susținut-o la Facultatea de Teologie a Universității din Craiova în data de 16 octombrie 2007. În cadrul acestei conferințe, prof. Baumann prezintă istoria și specificul științei carității (filantropiei) ca disciplină de studiu și a Institutului de studiere a științei carității (filantropiei) de la Universitatea din Freiburg, unde în prezent dumnealui activează în calitate de director al instituției.

Institutul de studiere a științei carității (filantropiei) de la Universitatea din Freiburg a fost întemeiat la 3 aprilie 1925 ca cel dintâi institut de acest tip din cadrul facultăților de teologie catolică din Germania. Preocupările de știință a carității (filantropiei) în cadrul teologiei catolice sunt însă mult mai vechi, datând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În cea de a doua parte a studiului, prof. dr. Klaus Baumann prezintă aria curiculară pe care o presupune studierea științei carității (filantropiei) la Facultatea de Teologie catolică din Freiburg.

DIE KIRCHLICHE VERANTWORTUNG IM ZEITALTER DER MASSEN MEDIEN ALS AUFGABE DER CHRISTLICHEN PUBLIZISTIK

Prof. Univ. Dr. DANIEL MEIER
(Univ. Erlangen-Nürnberg, Germania)

Cuvinte cheie: etică a mijloacelor de comunicare în masă, responsabilitate, presă germană, misiunea Bisericii prin intermediul mass-media

„Sehen Sie sich doch diesen ganzen Schund im Fernsehen an: Alberne Unterhaltungssendungen mit halbnackten Frauen, primitive Action-Filme mit unerträglicher Gewalt und in den Nachrichten nur noch Skandale, Skandale, Skandale – wenigstens die Kirche muss dagegen doch etwas gegen tun“, schrieb kürzlich eine ältere Dame in einem Brief an die Abteilung Christliche Publizistik der Erlanger Universität. Die kirchliche Verantwortung im Zeitalter der Massenmedien – sieht sie so aus? Der Protest gegen die Verflachung des medialen Niveaus und die Sensationsgier des Journalisten, verbunden mit einer grundsätzlichen Kritik am Verfall der Kultur? Lassen Sie mich zur Beantwortung der Frage im ersten Teil meines Vortrages einen kurzen Blick in die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Massenmedien werfen: Eine spannende Geschichte, die geprägt ist von Misstrauen, Ablehnung bis hin zu offener Feindschaft. Eine Geschichte, die zugleich die Einstellung der Kirche gegenüber Staat und Öffentlichkeit, Demokratie und Pressefreiheit, Gesellschaft und Kultur widerspiegelt und bis heute in den westlichen Kirchen nachwirkt – über die historische und aktuelle Position der orthodoxen Kirche hoffe ich bei unseren Gesprächen etwas lernen zu können.

Bereits in der Frühzeit der Tagespresse als dem Jahrhunderte währendem Massenmedium Nummer eins machten Kirchenvertreter gegen die neue Macht in der Gesellschaft mobil. Wenige Jahre, nachdem die Leipziger „Einkommenden Zeitungen“ als erste deutsche Tageszeitung überhaupt aus Paris, Moskau und Nowgorod berichtet hatten, geißelte der lutherische Theologe Ahasver Fritsch im Jahre 1674 die neu entstandene „Zeitungssucht“. Dem „schädlichen Zeitungstext“ stellte er das „heilbringende Gotteswort“ gegenüber. Damit waren für einen Großteil protestantischer Theologie und Kirche für lange Zeit die Fronten geklärt: Hier das ewige Evangelium – dort das tagesaktuelle, vergängliche Werk der journalistischen Tagelöhner. Hier die ernsthafte Erbauung – dort die auf Ablenkung und Sensationslust zielende Unterhaltung. Hier Gott und die Kirche – dort die Welt,

die Öffentlichkeit und die Medien. Dabei dehnte sich die kirchliche Abwehr gegen das Produkt Zeitung schnell auf dessen Urheber aus. Bereits im Mittelalter hatten die Priester gegen die fahrenden Spielleute als Konkurrenz auf den Marktplätzen gewettert. In der Neuzeit finden sich prominente Christen an vorderster Front der gebildeten Verächter des journalistischen Berufsstandes: „Käme Christus heute in die Welt (...), er nähme sich zum Ziel nicht die Hohepriester – sondern die Journalisten“, heißt es in einer Tagesbuchnotiz Sören Kierkegaards aus dem Jahre 1849.

Die kirchliche Verantwortung gegenüber dem Massenmedium Zeitung und ihrer Leser erschöpfte sich für die protestantische Kirche bis in das 20. Jahrhundert damit vorrangig in einem strikten Kirche *statt* Massenmedien. Zwar pflegte gerade das evangelische Christentum einen ausgesprochenen Kulturprotestantismus, gestand dabei jedoch der Zeitung als Trägerin rein „weltlicher“ Information erst sehr spät einen eigenen, kulturellen Wert zu. Zwar wollte Martin Rade mit seiner berühmten *Christlichen Welt* Evangelium und Kultur versöhnen, repräsentierte mit seiner wöchentlich erscheinenden Zeitschrift jedoch nur eine Minderheit in Theologie und Kirche. Die kirchliche Binnenpublizistik beschimpfte das Blatt als „liberal“, und das hieß aus konservativer Sicht als „ungläubig“ und setzte statt dessen defensiv auf Apologetik und Abgrenzung gegenüber dem aufkommenden Atheismus. Statt Partizipation an der medialen Öffentlichkeit zog sich der Protestantismus damit größtenteils publizistisch in ein Ghetto zurück – im überraschenden Gegensatz zur katholischen Kirche: So stammte einer der renommiertesten Zeitungen des 19. Jahrhunderts, der *Rheinische Merkur*, aus der glänzenden Feder des katholischen Romantikers Joseph Görres. Erst 1910 wurde der Evangelische Presseverband als älteste deutsche Nachrichtenagentur gegründet und versorgt heute als Evangelischer Pressedienst die Redaktionen in Presse und Rundfunk mit Informationen aus Kirche und Gesellschaft.

Mit der Skepsis gegenüber der Tagespresse verband sich in Deutschland die Ablehnung demokratischer Ideen durch die herrschenden konservativen Kräfte in der Kirche. Vor allem während der gescheiterten Revolution 1848 hatte sich die Presse als Trägerin von Demokratie und Parlamentarismus erwiesen. Im gleichen Jahr verurteilte Johann Heinrich Wichern, maßgeblicher evangelischer Sozialreformer des 19. Jahrhunderts, die „Presse der Demokraten, weil sie nichts besseres tun kann, als an der Auflösung der alten Welt, die noch auf der Religion basiert, arbeiten“. Die Gegenangriffe ließen nicht lange auf sich warten und es entstand ein Teufelskreis antidemokratischer, kirchlicher Pressepolemik und einer zunehmenden antireligiösen Berichterstattung durch die Mehrzahl von Journalisten, die sich demokratischen und liberalen Ideen verpflichtet

wussten. Der kirchliche Widerstand gegen Demokratie und Parlamentarismus führte indes dazu, dass vor allem die Zeitungen des linken Spektrums seit dem 19. Jahrhundert die Kirche als Hort der Restauration erblickten und häufig immer noch erblicken. Ein Phänomen, dass letztlich in der antikirchlichen Wahrnehmung des kommunistischen Journalismus gipfelte. Für den langjährigen ‚Church Editor‘ der konservativen *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, Karl-Alfred Odin, liegt darin geradezu das „Tragische, (...), dass für viele Journalisten der Kampf um die Freiheit oft zugleich auch ein Kampf gegen die Kirche war“.

Dabei gab es insbesondere nach 1918 durchaus Theologen – unter ihnen der erwähnte Publizist Martin Rade –, die für eine positive Haltung zum demokratischen Staat eintraten und bereits vorher gegen autoritäre Strukturen in Staat, Gesellschaft und Kirche Widerspruch erhoben hatten. Im angelsächsischen Bereich hatte bereits 1644 der Puritaner John Milton in seiner „Areopagitica“ ein flammendes Plädoyer für die Pressefreiheit gehalten. Anders sah es auch 300 Jahre später im Konflikt zwischen evangelischer Kirche und sozialistischer Staatsführung in Ostdeutschland aus. Dort gewährten die von der Kirche getragenen Zeitungen den einzigen – relativen – publizistischen Freiraum in einer totalitären Gesellschaft.

Nicht zuletzt offenbart sich in der kirchlichen Ablehnung der Massenmedien ein bis heute starkes Gefühl der Konkurrenz. Schließlich verlor die Kirche durch die Massenmedien ihr publizistisches Monopol der Kanzelverkündigung. Zur theologisch begründeten Welterklärung auf der Kanzel trat für eine stetig wachsende Leserschaft die Interpretation des Tagesgeschehens durch den Journalisten. So bezeichnete der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel den rituellen Akt des Zeitungslesens als „eine Art von realisiertem Morgensegen“. Zur kirchlichen Kompensierung dieser Konkurrenz Erfahrung dient bis heute das Modell der Überbietung. Bereits die Kirchenväter des Westens wie des Ostens stellten den christlichen Gottesdienst auf eine weit höhere mediale Stufe als das antike Theater. Zeitgenössische Theologen entdecken im Fernsehen nicht ungern eine „neue Religion“, vor deren dunkler Folie sie die christliche Religion umso heller strahlen lassen. Bezeichnungen wie „Medienreligion“, in der die „Talkshow als Beichtstuhl“ fungiert oder die Werbung „religiöse Sehnsüchte“ kompensiert, werden von Theologen in der Regel abfällig benutzt. Der eröffnende Gongschlag der *Tagesschau* kann dann als – minderwertiger – Ersatz für das früher leitende und das Leben strukturierende Läuten der Kirchenglocken interpretiert und dem Nachrichtensprecher die einst priesterliche Funktion der Welterklärung zugeschrieben werden. Kinder sitzen dann „andächtig“ vor dem Fernseher wie vor dem Altar und erfahren dabei eine eigener Art der Wirklichkeit.

Die These einer ‚Medienreligion‘ wird vor allem hinsichtlich der elektronischen Medien mit den dazu gehörenden Praktiken Film (Kinobesuch) und Fernsehen (ritueller Fernsehkonsum) angeführt, aber auch bezüglich der möglichen sinnstiftenden Funktion des Internets diskutiert. „Als eine implizite, d.h. sich nicht selbst als solche verstehende ‚Religion‘ ist das Fernsehen ein stark ritualisiertes Symbolsystem (...). In der Form eines ewigen liturgischen Stroms begleitet es den Alltag der Menschen, ermöglicht ein Verlassen der alltäglichen Zeit und einen Eintritt in eigene rituell vorgeformte Erlebnisräume“ rechtfertigt Günther Thomas (1998) die theologische These einer ‚Medienreligion‘. Dagegen erklärt die Kommunikationswissenschaftlerin Angela Keppler: „‚Medienreligion ist keine Religion. (...) Während religiöse Rituale unzweideutig die Präsentation einer höheren Wahrheit darstellen, offenbaren TV-Sendungen keinerlei höhere Wahrheiten und beanspruchen dieses auch nicht“. (2000). Zu beobachtende Analogien in der Transzendierung des Alltagslebens reichten deshalb für die Diagnose einer Äquivalenz medialer und religiöser Praktiken nicht aus.

Die Legitimität der Rede von einer ‚Medienreligion‘ hängt von der grundsätzlichen Bestimmung der => religiösen Dimension ab. So kann, ausgehend von einem sehr weiten Religionsbegriff, verbunden mit einem teils konstruktivistisch geprägten Medienverständnis, Wilhelm Gräb (2007) argumentieren: „Medien (...) konstituieren Wirklichkeit und zugleich unser Wirklichkeitsverständnis. Damit sind sie selbst schon eine Form impliziter Religion“. Neuere theologische Medienanalysen sind zurückhaltender geworden in der Verwendung des Terminus ‚Medienreligion‘ und verweisen lediglich auf funktionale „Gemeinsamkeiten zwischen Kino und Kirche, Film und Religion“ (Hermann 2007) und differenzieren diesbezüglich zwischen der Ebene der funktionalen Äquivalenz im Blick auf die Auseinandersetzung mit existentiellen Lebensfragen, den Strukturen und Formen, insbesondere der Erzählung und den Parallelen zwischen Gottesdienst- und Kinobesuch als Ebene der kulturellen Praktiken.

Für den Vergleich kirchlicher und massenmedialer Weltwahrnehmung ist vor allem die kommunikationswissenschaftliche Standardtheorie der Nachrichtenfaktoren hilfreich. Hilfreicher wäre der Begriff ‚Medienwerte‘, weil die Selektionskriterien nicht nur der journalistischen Form der Nachricht konstitutiv zu Grunde liegen. Als ‚Gesprächswerte‘ sind die Nachrichtenfaktoren durch das – freilich medial geprägte – Publikumsinteresse legitimiert und können, neben kulturellen Besonderheiten, mehrheitlich wahrnehmungspsychologisch hergeleitet werden. Hilfreich für die Aktualität und Relevanz des kirchlichen Handelns im Allgemeinen und der Predigt im Besonderen sind für die Christliche

Publizistik die kommunikationswissenschaftlichen Definitionen der Nachrichtenfaktoren ‚Aktualität‘ und ‚Relevanz‘ als relationaler (statt ontologischer) Größen. So kann die Bestimmung der Relevanz der christlichen Botschaft nicht unabhängig von ihrer (auch massenmedialen) Rezeption bestimmt werden.

Eine besondere Herausforderung an die Gestaltung der Predigt stellt der Nachrichtenfaktor Erfolg dar (vgl. Luhmann 1996), verbunden mit der Aufgabe, jenseits der Wahrnehmung der Negativität der Welt auch Geschichten gelingenden Lebens in der möglichen Perspektive des göttlichen Wirkens als für den Predigthörer relevant zu erzählen. Auch vermag eine gute Gestaltung der Predigt in formaler und => sprachlicher Dimension einen vordergründig sperrigen Bibeltext oder ‚Welttext‘ (Ereignis oder Thema) für ein vergleichsweise breites Publikum interessant zu machen. Entgegen einer Jahrhunderte alten, sprachpflegerischen Ablehnung des als defizitär empfundenen journalistischen Stils (vgl. z.B. Preul 2006) kann dabei gerade eine qualitätsvolle, de facto existierende journalistische Sprache Vorbild für eine sprachlich ansprechende Predigt sein. Dabei ist es eine besondere Herausforderung, „weltlich von Gott zu reden“ (Schultz 1963) ohne das religiöse Proprium und damit das Ziel aufzugeben, auch ‚göttlich‘ und das bedeutet oftmals sperrig und fremd von der Welt zu reden.

Einer der Pioniere evangelischer Publizistik im 20. Jahrhundert, Robert Geisendörfer, nannte als Mandat jeder christlichen Publizistik, eine „Stimme der Sprachlosen“ zu sein, um eine Öffentlichkeit für Themen und Menschen zu schaffen, die sonst nicht gehört werden. Er bezog sich damit vor allem auf Defizite in der Sozialberichterstattung, heute müssen auch Religion und Kirche zu diesen oftmals nicht ausreichend wahrgenommenen Themen gezählt werden. Diese Publizistik kann komplementär – nicht entgegen – zur allgemeinen Publizistik stehen, die sich vorrangig an den Nachrichtenfaktoren Aktualität, Prominenz und Rarität orientiert und teilweise im Negativismus als Nachrichtenideologie gipfelt. Geschichten „gelingenden Lebens“ aus dem Geist des Evangeliums stillen dagegen das von vielen Menschen artikulierte Verlangen nach „guten Nachrichten“ in den Medien. Die tiefergehende Beschäftigung mit den religiösen Fundamenten ethischen Handelns, mit der Frage nach menschlichem Sinn und menschlichen Werten kann dabei die – journalistisch unvermeidbaren – kurzlebigen „Aufregungszyklen“ der tagesaktuellen Medien und die Orientierung an pragmatischer Information ausgleichen.

Diese Verantwortung wird durch eine eigenständige kirchliche Publizistik ebenso wahrgenommen wie durch christlich orientierte Redakteure an allgemeinen Zeitungen und Rundfunkstationen. Letztere

werden häufig irreführend als „säkulare“ Medien bezeichnet, was implizieren könnte, die kirchlichen Medien hätten ihrerseits keinen Anteil am „saeculum“, das heißt „der Weltlichkeit“. Ich verhehle in diesem Zusammenhang nicht, dass mir ein grundsätzliches negatives Verständnis von Säkularisierung – gleichwohl es auch in den westlichen Kirchen immer noch weit verbreitet ist – fremd ist. Versteht man darunter einen notwendigen Prozess der Verwirklichung – nicht Verweltlichung! – christlicher Werte in der Gesellschaft, kann in diesem positiveren Sinne auch eine säkularisierte Mediengesellschaft akzeptiert werden. Der sich am christlichen Menschenbild orientierende Journalist kann dabei sowohl Gott die Ehre geben, als auch der Wahrheit, Freiheit und Würde des Menschen dienen.

Geisendörfers Forderung nach einer „Stellvertreter-Publizistik“ knüpft an die berühmte Formel „Kirche für andere“ des von den Nationalsozialisten ermordeten Widerstandskämpfers und Theologen Dietrich Bonhoeffer an. In diesem Sinne hat jede kirchliche Publizistik immer auch eine diakonische Funktion. Bereits die biblischen Geschichten über menschliche Erfahrungen von Leid und Schuld zeigen vielfach Parallelen zu einer guten Reportage über soziale Missstände und schuldhafte Verstrickungen. Die „Verkündigung“ der Kirche erfolgt zudem nicht nur durch die Übertragung von Gottesdiensten oder möglichen Bibelfilmen. Auch eine Reportage über Obdachlose, die in einer kirchlichen Sozialstation täglich eine warme Mahlzeit erhalten oder das Porträt über eine lebensbejahende Behinderte verkündigen indirekt die Grundsätze christlicher Nächstenliebe und eines christlichen Menschenbildes. Oder mit den Worten eines leitenden Redakteurs des Ersten Deutschen Fernsehens: „Die Rede von Gott erfolgt nicht nur in der Kirchensendung, sondern überall dort, wo die christliche Wahrheit in der Wirklichkeit namentlich erkannt wird“. Neben der Beschäftigung mit christlichen Themen gilt es für jede kirchliche Publizistik, sich als kompetenter Anwalt auch grundsätzlicher religiöser Fragen zu präsentieren. Dies eröffnet der kirchlichen Medienverantwortung neben der ökumenischen auch eine interreligiöse Perspektive. Sie betrifft vor allem eine sachgemäße, differenzierte Darstellung des Islam, die sich nicht nur auf die Darstellung des islamischen Gewaltpotenzials beschränkt.

Die mediale Vermittlung kirchlich-institutioneller Themen darf dabei nicht mit Public Relations eines Unternehmens verwechselt werden. Aus protestantischer Perspektive ist die Institution Kirche kein Selbstzweck. Keinesfalls sollte sich die Verantwortung der Kirche darin erschöpfen, sich als Institution in den Medien propagandistisch darzustellen. Karl Barth, der bedeutendste protestantische Theologe des 20. Jahrhunderts, hat diese Gefahr im Jahre 1930 unübertroffen beschrieben: „Die Kirche kann nicht Propaganda treiben. Die Kirche kann nicht sich selbst bauen und rühmen.

(...) Wenn sie das tut, als eine Marktbude neben anderen sich selbst anzupreisen und auszuposaunen, dann hat sie einfach und glatt aufgehört, Kirche zu sein”.

In ihrer Funktion als gesellschaftliches „Wächteramt” kann die Kirche einer journalistischen Berufsethik wie einer Medienethik im allgemeinen christliche Impulse geben und muss im gegebenen Fall Kritik üben. Grundlage jeder Kritik ist das christliche Menschenbild. Die von Medienethikern intensiv geführte Diskussion um die Container-Show *Big Brother* hat gezeigt, dass es Fälle gibt, in denen Menschen im absoluten Ausnahmefall vor sich selbst geschützt werden und der journalistischen Kreativität und Autonomie Grenzen gesetzt werden müssen. Wird das im deutschen Grundgesetz (Art. 1) und der neuen europäischen Verfassung festgeschriebene und letztlich nur theologisch *begründbare* Prinzip der Menschenwürde durch die Preisgabe der Intimität und die Instrumentalisierung der Mediennutzer verletzt, muss die Kirche ihre stellvertretende Verantwortung im Interesse des christlichen Menschenbildes auch hier wahrnehmen.

Dieses „Wächteramt” beinhaltet die Verpflichtung, politische Ereignisse wie gesellschaftliche Entwicklungen durch aktuelle Stellungnahmen in der Mediengesellschaft kritisch zu begleiten. Als Anwalt von religiösen und ethischen Werten hat die Kirche große Chancen, von den Journalisten in dieser unverwechselbaren religiösen und gesellschaftlichen Kompetenz wahrgenommen zu werden. Diese „Weltverantwortung” beinhaltet zugleich eine Bejahung der Massenmedien als mögliche Garanten einer freiheitlichen und demokratischen Gesellschaft. Auch kirchliche Medienbeauftragte haben die Möglichkeit, staatliche wie ökonomische Eingriffe in die Pressefreiheit aufzudecken. Als von wirtschaftlichen Interessen unabhängige Institution kann die Kirche durch eine eigene, komplementäre Publizistik mit verhindern, dass die eiserne Kette der Zensur gegen eine goldene Kette des Kapitals ausgetauscht wird. Pressefreiheit kann nicht die Freiheit einer Hand voll Großverlegern sein! Der Vorrang ökonomischer Kriterien darf der Bevölkerung nicht den aktiven wie passiven Zugang zu den Kommunikationsmitteln verweigern. Ziel bleibt die freie Kommunikation des Evangeliums und die freie Kommunikation der Menschen.

Zugleich kann die Kirche auch über die Prinzipien einer größtmöglichen Objektivität und journalistischen Qualität wachen. Dies kann sich zum Beispiel ausdrücken in der Kritik an einer einseitigen Kriegsberichterstattung, in der die Wahrheit zum ersten Opfer der Kampfhandlungen wird. Als Buchreligion ist das Christentum dabei besonders der Wortkultur verpflichtet und hat eine hohe sprachethische Verantwortung. Diese kann beispielsweise dadurch wahrgenommen werden,

dass die politisch geläufige Bezeichnung von bestimmten Menschen als „Banditen“ oder „Terroristen“ öffentlich verurteilt wird. Das biblische Bilderverbot mahnt insbesondere zur kritischen Wahrnehmung einer manipulierenden Bildberichterstattung, vor allem im Kriegsfall.

Es wäre auch für die Kirche zu einfach, nur „den Medien“ oder „den Journalisten“ die Verantwortung am Niveau medialer Inhalte zuzuschreiben. Im Sinne einer journalistischen „Publikumsethik“ hat der Mediennutzer – frei nach Otto von Bismarck – immer ein großes Stück weit die Medien, die er verdient. Die notwendige Akzeptanz des breiten Publikumsinteresses erlaubt es gleichwohl nicht, den Unterhaltungsgeschmack eines Millionenpublikums als von minderer Qualität zu verwerfen und aus ästhetischer Voreingenommenheit massen- und populärkulturelle Phänomene zu bekämpfen. Pointiert formuliert: Auch Kirche und die – heute dominierende – unterhaltende Funktion der Massenmedien müssen kein Gegensatz sein.

Die gebotene kirchliche Kritik am Journalismus erfordert zugleich die Bereitschaft, sich dem Journalisten als Repräsentanten der Öffentlichkeit zu öffnen und eine auch kritische, außerkirchliche Wahrnehmung zu akzeptieren. Die Medien können dabei die Kirche immer wieder mit deren eigenem christlichen Anspruch konfrontieren. Aus- und Fortbildungsangebote könnten die religiöse und kirchliche Kompetenz der Journalisten fördern. Eine unbefriedigende Kirchenberichterstattung resultiert oftmals nicht aus der vermeintlichen Antikirchlichkeit des Redakteurs, sondern eher aus der fehlenden Kommunikation zwischen Kirchen- und Medienvertretern. In jedem Fall ist eine differenzierte Wahrnehmung des Mediensystems, seiner Akteure und Inhalte notwendig, um nicht der Versuchung einer pauschalen Medienschelte zu erliegen. Aus einer generellen „Heuristik der Furcht“ heraus, wie sie der Philosoph Hans Jonas in seinem *Prinzip Verantwortung* für die technologische Zivilisation insgesamt entwirft, jeder neuen medialen Erfindung grundsätzlich skeptisch gegenüber zu stehen, führt letztlich nur zu einer wenig hilfreichen Verweigerungshaltung. Jede kulturkritische Abwehr „der Medien“ muss sich dabei nicht nur fragen, wogegen sie kämpft, sondern wofür: Die Alternative einer eindeutigen, durch das Christentum totalitär geprägten Wirklichkeit ist mit einem weltanschaulichen Pluralismus nicht zu vereinbaren.

Die journalistische Wahrnehmung dient dabei der Transparenz und der Rechenschaft, wie sie eine Institution mit Öffentlichkeitsanspruch ablegen muss. Eine kontinuierliche Kritik auch aus journalistischer Feder kann dabei in der => kirchlichen Dimension dem dynamischen Prinzip einer evangelischen Kirchentheorie im Sinne des ‚semper reformanda‘ dienen. Dabei nimmt der Journalist im Sinne einer „Fremdprophetie“ (Joachim

Scharfenberg 1968) auch einen prophetischen Auftrag wahr: Nicht im Sinne einer Prognose kommender Ereignisse, aber doch mit einem verantwortungsvollen Blick auf potenziell bedrohliche Entwicklungen auch im religiösen und kirchlichen Bereich. Dies gilt aktuell besonders hinsichtlich der journalistisch notwendigen Beschäftigung mit dem Phänomen des religiösen Fundamentalismus. Lassen Sie mich schließen mit einem Plädoyer des bereits erwähnten evangelischen Theologen Karl Barths: „Die Bibel lehrt uns, die menschlichen Dinge in ihrem Zentrum, in ihrer Höhe und Tiefe zu sehen. Die Zeitung ist der tägliche Bericht über das, was sich in der Menschheit zuträgt. Die Bibel lehrt uns, dass diese Menschheit von Gott geliebt ist. Deshalb brauchen wir beides: Die Bibel und die Zeitung”.

Rezumat: Responsabilitatea eclezială în epoca mijloacelor de comunicare în masă ca sarcină a jurnalismului creștin

Studiul de față reprezintă conferința pe care profesorul de teologie evanghelică Daniel Meier, de la facultatea de Teologie a Universității Erlangen-Nürnberg din Germania, a susținut-o cu ocazia vizitei sale la Facultatea de Teologie a Universității din Craiova, din aprilie 2008. Autorul abordează o temă de etică referitoare la mijloacele de comunicare în masă și la responsabilitatea Bisericii într-o lume din ce în ce mai marcată de fenomenul media. De fapt, ridicarea unor probleme de etică a mijloacelor de comunicare în masă este genuină misiunii Bisericii, cel dintâi om de știință care a pus problema necesității moralizării presei abia apărute fiind, în spațiul german, teologul Ahasver Fritsch în anul 1674. Scepticismul etic vizavi de fenomenul media nu trebuie însă să conducă la respingerea totală a fenomenului mijloacelor de comunicare în masă, ci trebuie corectat prin aplicarea unui principiu al responsabilității în maniera în care Hans Jonas propunea acest lucru în legătură cu protecția mediului înconjurător.

ATITUDINEA BISERICII FAȚĂ DE MANIFESTĂRILE OCULTE: MAGIE ȘI VRĂJITORIE

Pr. Conf. Univ. Dr. GHEORGHE ZAMFIR

Keywords: *Church, occult manifestations, astrology, sorcery, witchcraft*

Cuvinte cheie: *Biserică, manifestări oculte, astrologie, vrăjitorie, magie*

Preliminarii

Este bine cunoscut faptul că în societatea românească de ieri și de azi, alături și împreună cu credința și practicile religioase au existat și există încă, și numeroase practice oculte, necreștine, care creează mari confuzii și derută în viața credincioșilor noștri. Despre astfel de practici și manifestări oculte, despre vrăjitorie și în genere despre superstiții, ca și despre rolul lor negativ în viața religioasă s-a scris mult, s-a vorbit în diverse studii, și au fost multe propuneri în vederea găsirii celor mai adecvate căi și metode de eradicare a acestor fenomene.

Din păcate, însă, trebuie să recunoaștem că, din acest punct de vedere, chiar după aproape două mii de ani de creștinism, nu numai că nu s-au făcut progrese semnificative în această direcție, ci dimpotrivă, asistăm la revenirea acestora în forță în viața credincioșilor noștri, iar prin mediatizarea care se face prin mass-media, acest fenomen devine tot mai îngrijorător și cu atât mai periculos prin efectele nefaste ce le provoacă în viața credincioșilor. Ceea ce trebuie să îngrijoreze și mai mult este faptul că fenomenele oculte nu sunt numai apanajul omului simplu sau neinstruit, ci le întâlnim și în lumea intelectuală, ba, uneori, parcă mai puternică în acest mediu.¹

Cauzele apariției acestor manifestări oculte

Este foarte greu să stabilim acum, după o istorie atât de îndelungată, care ar fi cauzele acestor fenomene și mai ales momentul apariției lor. Cei care au încercat să stabilească acest lucru, n-au ajuns la o concluzie unitară. Astfel, unii, și în special „adeptii ocultismului cred că doctrina lor este tot atât de veche cât căderea omului în păcat. De la Sumerieni, vechii locuitori ai Mesopotamiei, această doctrină ezoterică ar fi trecut la Babilonieni și Indieni apoi la Pitagora și Platon și, în cele din urmă, la neoplatonicieni. Din antichitatea greco-romană, ocultismul s-a transmis mai departe în Evul

¹ Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, Ed. IBMBOR, Buc., 2004, pp. 306-307.

mediu și Renaștere, provocând în epoca mai nouă, prin spiritism și teosofie, o adevărată epidemie”.² Alții, însă, spun că acestea ar fi rămășițe păgâne, precreștine, care s-au amestecat cu practicile religioase timpurii și sub diferite forme au dăinuit până astăzi.

Forme de manifestare oculte

1. Ocultismul

Ce este ocultismul? Deși este greu de dat o definiție, totuși, conform DEX-ului, prin ocultism se înțeleg acele practici secrete care au ca obiect fenomene tainice, inaccesibile cunoașterii obișnuite.³ Prin urmare, ocultismul „nu este o știință, pentru că nici mijloacele de cercetare, nici scopul, nici obiectul lui nu au nimic comun cu știința”.⁴ De precizat însă că, practicile oculte sunt foarte variate și întâlnite pretutindeni, iar anumite persoane reușesc să-și facă chiar o carieră din practicarea acestora. Printre practicile oculte cele mai des întâlnite în viața de zi cu zi, care produc senzație dar și derută în viața credincioșilor noștri, sunt: ghicitul și astrologia.

a. Astfel, **ghicitul**, care se pare că este vechi cât omenirea, este foarte răspândit și răspunde întru totul curiozității firii umane de a cunoaște cât mai multe amănunte dincolo de ziua de mâine.

Trebuie precizat că, într-adevăr, anumite aspecte ale vieții noastre pot fi cunoscute cu anticipație, uneori cu exactitate, alteori cu probabilitate, ca rezultat al anumitor cercetări științifice. Astfel, anumite fenomene meteorologice, mersul unei comete, evoluția unei boli trușesti etc., toate acestea se pot cunoaște cu anticipație prin mijloace științifice, raționale și verificabile.⁵ Tot astfel se pot prevedea într-o oarecare măsură anumite evenimente istorice, culturale, sociale etc. Dar această preștiință omenească nu are nimic ocult în ea, ci dimpotrivă este rezultatul anumitor cercetări științifice sau decurg dintr-o logică rațională.

În ceea ce privește preștiința ocultă, aceasta nu are nimic în comun cu cercetarea științifică, logică și rațională, ci se bazează pe anumite tehnici speciale, dar neverificabile. Formele oculte prin care se încearcă cunoașterea viitorului sunt multiple și variate. Astfel, bobii, ghiocul, zarurile, ghicitul în palmă, în cărți, în zodiac, în splina porcului, care ne spune cum va fi iarna, mai nou în zațul de la cafea, și multe altele, sunt practici la care apelează încă o mulțime de persoane și mai ales femei, naive și credule, care dornice

² Prof. diacon Emilian Vasilescu, *Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teosofie*, în S.T., nr. 5-6/1949, pp. 307-308.

³ *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 712.

⁴ Prof. diacon Emilian Vasilescu, *Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teosofie*, p. 307.

⁵ *Ibidem*, p. 309.

să-și cunoască viitorul, fie și numai în parte, se dau pe mâna anumitor șarlatani, care au o oarecare imaginație și care în schimbul unor daruri sau diverse sume de bani, știu să speculeze naivitatea victimelor lor.⁶

De precizat că, din punct de vedere creștin, ghicitul nu este admis și nu are nicio bază teologică sau biblică, și pe lângă faptul că nu aduce nicio binefacere sau clarificare a vieții sau stării de suferință a unei persoane, are darul de a înstrăina pe om de Dumnezeu și de a-l cufunda și mai mult în necredință și deznădejde.

b. O altă formă ocultă de cunoaștere a viitorului este **Astrologia**. Cunoscută încă din antichitate, „astrologia este o pretinsă știință a mecanicii cerești și a influenței astrilor asupra destinului omului”.⁷

Astrologia a fost cultivată și practică în antichitate la Asiro-Babiloneni, Indieni, Egipteni, Greci și Romani, apoi în Evul Mediu a fost preluată de Arabi și Italieni și s-a extins în ultima vreme în toată lumea, cunoscând la ora actuală un imens interes din partea contemporanilor noștri. Acest lucru se deduce din interesul pe care îl manifestă întreaga mass-media, scrisă, vorbită sau vizuală. În acest context, privim aproape neputincioși la importanța pe care o acordă foarte mulți oameni previziunilor astrologice și își organizează viața conform cu previziunile astrologice. Astfel „este suficient să spunem că cel puțin 5 milioane de americani își planifică viața conform prezicerilor astrologice, iar circa 1.200 din cele 1.750 de cotidiane din această țară publică horoscoape”.⁸ De asemenea, această industrie ocultă are înregimentată o mulțime de oameni care și-au făcut din previziunile astrologice o adevărată specialitate. Așa se explică faptul că doar în America există peste 10.000 de astrologi care lucrează în regim de program normal și 175.000 în regim de program redus. Aproximativ 40.000.000 de americani au transformat chestiunea zodiacului într-o afacere de 200.000.000\$ pe an. În America există în prezent numeroase computere angajate la răspândirea și interpretarea horoscoapelor. Unul dintre ele imprimă un horoscop de 10.000 de cuvinte în câteva minute contra sumei de 20\$. Altul livrează horoscoape timp de 24 ore pe zi către circa 2.000 de campusuri din țară. Al treilea computer, produce circa 500 de horoscoape pe zi⁹ etc.

Față de această situație, desigur, se pune întrebarea cum este posibil ca un număr așa de mare de oameni, unii care se pretind chiar creștini, să-și

⁶ Idem, *Lupta preotului împotriva superstițiilor și ocultismului*, în Glasul Bisericii nr. 10/1956, p. 558.

⁷ Idem, *Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teosofie*, p. 311.

⁸ Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale, eseuri de religie comparată*, traducere din engleză de Elena Bortă, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 79.

⁹ Edward F. Heenan, ed., *Mystery, Magic, and Miracle*, p. 87. Vezi și Milbourne Christopher, *ESP, Seers and Psychics*, New York, 1970, p. 101, apud, Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale, eseuri de religie comparată*, p. 79.

pună atâta încrederea în această practică ocultă. Este adevărat că, astrologii pretind că astrologia este o știință ca toate celelalte și nu acceptă definiția de „ocult”. După astrologi, fiecare zi a săptămânii stă sub influența unei planete care influențează într-un anumit fel asupra celor care se nasc în ziua aceea. În același timp, fiecare lună a anului stă și ea sub influența unei constelații sau zodii. Cele două feluri de influențe combinate dau horoscopul, prin care se fixează destinul omului, după poziția astrilor la nașterea sa. În felul acesta „savanții” astrologi pretind că pot citi destinul unui om în aștri ca într-o carte.¹⁰

Dar, deși foarte veche și foarte răspândită, Biserica creștină n-a acceptat niciodată această practică, considerând-o falsă, mincinoasă și primejdioasă pentru viața creștinilor, iar unii dintre Sfinții Părinți și teologii creștini au condamnat-o și respins-o. Tațian, spre exemplu, referindu-se la fatalismul astrologic a spus că: „Suntem deasupra destinului; Soarele și luna sunt aștrii făcuți pentru noi”,¹¹ iar Sfântul Ioan Damaschin, plecând de la faptul că Elinii spun că prin răsăritul, apusul și prin conjuncția stelelor, a soarelui și a lunii, se conduc destinele noastre, cu care se ocupă astrologia, afirmă că „noi susținem că acestea sunt semne de ploaie, de secetă, de frig, de căldură, de umezeală, de uscăciune, de vânturi și de alte asemenea, dar în niciun caz, semne ale faptelor noastre, căci noi am fost făcuți liberi de Creator și suntem stăpânii faptelor noastre. Dacă facem toate din cauza mișcării stelelor, facem cu necesitate ceea ce facem; iar ceea ce se face cu necesitate nu este nici virtute, nici viciu. Iar dacă nu am dobândit nici virtute, nici viciu, atunci nu suntem vrednici nici de laude, nici de pedepse. Dumnezeu ar fi nedrept dacă ar da unora bunătăți, iar altora necazuri. Apoi Dumnezeu nu ar cârmui și nici nu ar purta de grijă de faptele sale dacă toate s-ar conduce și s-ar produce din necesitate. De prisos ar fi rațiunea noastră, căci nu suntem stăpânii nici unei fapte și în deșert deliberăm”.¹²

Dar, în pofida acestei teologii a libertății umane, astrologia nu a fost niciodată stârpită în lumea creștină, deși, în trecut, nu a atins niciodată proporțiile și prestigiul de care se bucură în zilele noastre. Ce progres fantastic de la primul periodic lunar ce apărea la Londra în august 1791, la miile și miile de reviste de astrologie publicate astăzi în toată lumea.¹³ Este foarte greu de dat o explicație.

Singurul lucru pe care îl putem face este să tragem un semnal de alarmă și să scoatem în evidență faptul că astrologia este cel puțin o practică

¹⁰ Prof. diacon Emilian Vasilescu, *Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teosofie*, p. 311.

¹¹ Tatian, *Oratios et grecos*, 4,9, apud Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale, eseuri de religie comparată*, p. 79.

¹² Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. IBMBOR, București, 2001, p. 66.

¹³ Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale, eseuri de religie comparată*, pp. 79-80.

eronată, care fără a prezenta ceva concret din viitorul vieții noastre, amăgește și duce în eroare pe cei care apelează la serviciile ei, pentru că, în pofida interpretărilor care mai de care mai interesante ale astrologilor, astrologia are foarte multe deficiențe în interpretările pe care le dă în foarte multe situații. Astfel, ea nu poate explica, de exemplu, de ce cei care au aceeași soartă nu sunt născuți în același timp și de ce acei oameni care mor într-o catastrofă nu sunt născuți în aceeași zodie.

Prin urmare, concepția și pretenția astrologilor potrivit căreia astrologia este o știință ca oricare alta nu este greu de contestat. La o analiză atentă observăm că singurul element invocat de astrologi în apărarea acestei practici este numărul mare de preziceri împlinite. De fapt, acest număr nu este chiar atât de mare pe cât pretind astrologii, ci este aproximativ același cu cel al oricărei alte forme „clasice” de ghicit.

Dacă astrologia ar fi o știință, atunci oricine ar putea să o învețe după anumite metode și manuale de specialitate. Însă, deși există multe manuale de astrologie, practic ele nu sunt „eficiente”. Marii astrologi recunosc că tainele astrologiei nu se pot dobândi decât în urma unei îndelungate pregătiri „spirituale”, excepție făcând doar cei care au o deosebită înzestrare nativă pentru aceasta. Dintr-o analiza mai atentă se poate constata că inițierea în tainele astrologiei este asemănătoare inițierii în oricare altă formă de vrăjitorie. Esențială este dobândirea unei receptivități care să permită descifrarea configurațiilor astrale. De altfel, unii astrologi recunosc că sunt ghidați de diferite spirite în „munca” lor, spirite fără de care nu ar putea să descifreze viitorul.

Ca o culme a ipocriziei, constatăm că o mare parte dintre astrologi susțin că astrologia nu contrazice Sfânta Scriptură, ci chiar că Biblia este plină de referințe astrologice, și cea care li se pare cea mai evidentă și incontestabilă argumentare este cea referitoare la steaua care i-a călăuzit pe cei trei Magi spre locul Nașterii Mântuitorului. Din păcate, însă, trebuie precizat și răspuns acestor domni că rostul acelei stele nu era de a scoate în evidență valoarea și necesitatea astrologiei ci, după cum arată credința creștină, era tocmai de a-i aduce pe păgânii – care se ocupau cu practicile magice – să se închine Fiului lui Dumnezeu.

De fapt momentul apariției pe cer a stelei care a condus pe cei trei magi spre locul nașterii Mântuitorului Hristos, trebuie interpretat și înțeles că este momentul care marchează sfârșitul închinării păgâne și chemarea tuturor neamurilor la credința în Dumnezeu cel în Treime lăudat, așa cum precizează atât de frumos Condacul Nașterii Domnului: „Nașterea Ta, Hristoase, răsărit-a lumii lumina cunoștinței. Că printr-însa cei ce slujeau stelelor de la stea s-au învățat să se închine Ție, Soarelui dreptății...”.

Și ca să dovedim că așa trebuie interpretat acest lucru, să recurgem la Sfânta Scriptură să vedem ce precizări găsim în ea referitor la cei care practică astrologia. „Privind la cer și văzând soarele, luna, stelele și toată oștirea cerului, să nu te lași amăgit ca să te închini lor, nici să le slujești” (Deut. 4, 19). Iar „de se va afla la tine, în vreuna din cetățile tale pe care ți le va da Domnul Dumnezeuul tău, bărbat sau femeie care să fi făcut rău înaintea ochilor Domnului Dumnezeului tău, călcând legământul Lui, și se va duce și se va apuca să slujească altor dumnezei și se va închina acelor, sau soarelui, sau lunii, sau la toată oștirea cerească (...) să scoți pe bărbatul acela sau pe femeia aceea care au făcut răul acesta la porțile tale și să-i ucizi cu pietre” (Deut. 17, 2-5).

Prin urmare, iată că Dumnezeu nu numai că nu acceptă ca omul să se ghideze după soare, lună sau stele, ci a poruncit foarte categoric poporului ales să nu se închine la acestea. Închinarea aceasta era una dintre cele mai vechi forme de astrologie. Oamenii care credeau că viețile lor sunt influențate de stele nu șovăiau să li se închine. Și chiar dacă în zilele noastre au rămas puțini oameni care cinstesc stelele ca pe niște zeități, totuși numărul celor care „ghicesc în stele”, al celor care practică astrologia, și a celor care apelează la practica astrologiei, este foarte mare.

De altfel, după cum precizează Sfânta Scriptură, osânda celor care practică astrologia este aceeași cu cea a vrăjitorilor (de fapt, astrologia – ca orice altă metodă de ghicire a viitorului – este tot o formă de vrăjitorie, chiar dacă pare mai nevinovată). Mai mult decât atât, în Vechiul Testament se arată că pedeapsa care îi așteptă pe vrăjitori era moartea. În zilele noastre, însă, vrăjitorii au nu numai dreptul să facă ce vor, ci chiar să își facă publice convingerile, indiferent de modul în care aceste convingeri influențează mediul social. Și, chiar dacă pentru vrăjitorii contemporani nu există pedepse penale, pe cei care mor nepocăiți Dumnezeu îi va pedepsi cu osândă veșnică în chinurile iadului (statistic, numărul vrăjitorilor și ereticilor care se pocăiesc înainte de a muri este infim).

Așadar, practicarea astrologiei, ca a oricărei alte forme de vrăjitorie, atrage după sine pedeapsa lui Dumnezeu peste întreaga comunitate care aprobă astfel de practici. În Cartea Proorocului Ieremia vedem cum închinarea la stele aduce mânia lui Dumnezeu peste așezările idolatre, vedem cunoscuta prevestire a dărâmării Ierusalimului: „Casele Ierusalimului și casele regilor lui Iuda vor fi necurate ca Tofetul pentru că pe acoperișul tuturor caselor se aduce tămâie întregii oștiri cerești și se săvârșesc turnări în cinstea dumnezeilor străini (...) Iată voi aduce asupra cetății acesteia și asupra celorlalte cetăți toate nenorocirile pe care le-am rostit împotriva ei, pentru că și-a învățat inima și nu ascultă cuvintele Mele” (Ier. 19, 13-15).

Față de această practică ocultă, îmbrățișată de tot mai mulți oameni, trebuie precizat că pentru adevărații creștini, adevărații fii credincioși ai Bisericii lui Hristos, nimic nu este mai important și mai folositor în această lume, decât învățătura mântuitoare propovăduită de Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, și nimic nu este mai periculos și dăunător pentru sufletul nostru decât lepădarea de această învățătură.

Cel ce S-a întrupat pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, ne-a învățat că fiecare dintre noi avem de trăit o singură viață, în care suntem liberi să alegem binele sau răul și că, după moarte, ne așteaptă, pentru veșnicie, raiul sau iadul.

Conform darului suprem pe care ni l-a dat Dumnezeu, care este libertatea, fiecare dintre noi poate să creadă că viața noastră este influențată de tot felul de configurații planetare sau că ne vom reîncarna de câteva ori, și nimeni nu ne stă împotriva. Dar prin aceasta ne asumăm libertatea, dar și riscul de a respinge învățătura cea adevărată și mântuitoare a lui Hristos.

Concluzia este că deși are pretenții de știință, astrologia nu este cu nimic mai presus sau mai savantă decât ghicitul în bobi, în cafea etc.

2. Vrăjitoria

Conform Dicționarului explicativ al limbii române, prin vrăjitorie se înțelege acțiunea de a transforma în mod miraculos lucrurile înconjurătoare, iar vrăjitorul sau vrăjitoarea este persoana care face vrăji,¹⁴ sau mai concret, vrăjitoarele „sunt persoane lipsite de cultură și de credință, care amestecă fără frică și nepermis, lucrurile sfinte cu cele lumești, nefăcând altceva decât să escrocheze lumea naivă și credulă”.¹⁵

Practica vrăjitoriei este foarte veche, cauzele apariției ei sunt aproape necunoscute, iar manifestarea vrăjitoriei este foarte variată. În ciuda progresului științei și a civilizației la care a ajuns omenirea, practicile de manipulare a semenilor noștri s-au păstrat, s-au diversificat și chiar au luat amploare, și din păcate multe dintre ele s-au dovedit a avea o eficacitate regretabilă și nefastă asupra celor care apelează direct sau indirect la ele.

De aceea, oricare ar fi proveniența și forma lor de manifestare, trebuie să știm că ele sunt periculoase pentru Biserică, pentru că devin o adevărată „religie a fricii și groazei”.¹⁶ Dar ceea ce trebuie să ne îngrijoreze și să ne dea de gândit este faptul că „uneori ele sunt atât de puternice, încât par mai importante și mai respectate decât învățăturile și practicile autentice creștine. Ele sunt mult mai puternice în lumea satelor, dar nu lipsesc nici din

¹⁴ *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, p. 1171.

¹⁵ Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, p. 308.

¹⁶ Diac. prof. Emilian Vasilescu, *Lupta preotului împotriva superstițiilor și ocultismului*, p. 556.

mediul urban. Sunt mai frecvente în mediul vindecării bolilor sau al raportului dintre oameni, care pot fi îmbunătățite sau înrăutățite de puterea vrăjilor făcute de cine știe ce „babă” sau „vrăjitoare”. De aceea, nu ne mai surprinde astăzi să vedem pe toate posturile de televiziune, de la cel național până la cele particulare, o întreagă propagandă făcută vrăjitoarelor de tot felul, impostorilor care induc lumea în eroare, afirmând că boli sau situații de viață, de familie, pot fi rezolvate prin „darul” sau „harul” lor, prin vrăjile sau descântecele lor”.¹⁷

Dar, ca să ne dam seama mai bine despre rolul și puterea acțiunii lor malefice asupra oamenilor, să ne aplecăm puțin asupra felului și modului în care lucrează vrăjitoarele și să apelăm la specialiștii în domeniu pentru a ne da detalii în acest sens.

De la început trebuie precizat că însăși demonologii recunosc că acțiunea și puterea malefică pe care vrăjitoarele pretind că o posedă, sunt efectul „pactului cu diavolul” și renunțarea definitivă și irevocabilă la Dumnezeu. Astfel, unul dintre cei mai mari demonologi, Guazzo, recunoaște existența „pactului cu diavolul” și chiar prezintă în detaliu, în ce constă pactul respectiv. „Prin semnarea pactului cu diavolul, vrăjitoarele săvârșesc următoarele:

- îl neagă pe Hristos și Duhul Sfânt;
- o neagă pe Maica Domnului;
- trec printr-o rebotezare parodică;
- primesc un nume nou;
- își neagă nașii de la botez și primesc alții noi;
- îi dau diavolului o parte din îmbrăcăminte;
- îi jură credință diavolului;
- se roagă să fie șterse din cartea vieții și să fie trecute în cartea morții;
- îi făgăduiesc sacrificii diavolului;
- îi aduc ofrande anuale;
- primesc însemnul lui;
- jură să nu cinstească Euharistia, să hulească, să nu înghită apă sfințită, anafora etc.”.¹⁸

Apoi, Godelmann, un alt demonolog de renume, arată că „vrăjitorii se întorc cu bună știință către demoni, fac un pact cu ei și îi venerază ca pe Dumnezeu, le cerșesc ajutorul și sfatul și îi evocă și cheamă prin ceremonii

¹⁷ Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, pp. 307-308.

¹⁸ Christian & Miriam Dikol, *Magia neagră și vrăjitoria, despre facerea și desfacerea vrăjilor – descântece și ritualuri*, Ed. Polirom, Iași, 2005, p. 60.

magice și recitarea unor incantații, fie străine și lipsite de sens, fie înțelese doar de ei, și prin figuri monstruoase, imagini, rugăciuni și blesteme”.¹⁹

Așadar, în practicarea vrăjitoriei, toți vrăjitorii apelează la lucrarea diavolului, renunțând definitiv și cu bună știință la ajutorul lui Dumnezeu, pentru că hotărând să facă pactul cu diavolul, „vrăjitorul trebuie mai întâi, oricât este de îngrozitor a o spune, să îl părăsească pe Dumnezeu, Creatorul său și să anuleze tratatul semnat cu El prin sfântul botez, să îl nege pe Fiul lui Dumnezeu, să blesteme faptele bune ale Acestuia, să Îi acopere numele cu blasfemii și reproșuri și, cu obraznicie, să îl slăvească doar pe diavol, să își pună toată credința și nădejdea în el, să-i urmeze cu zel poruncile și să folosească lucrurile create de Dumnezeu numai pentru a face rău și a distruge oamenii. După aceea, murind la momentul stabilit, el trebuie să-și dăruiască trupul și sufletul diavolului: unii jură aceasta pe un demon însoțitor, pe când alți sunt determinați să fângăduiască în scris, cu propriul lor sânge”.²⁰

Ca atare, efectul acțiunii vrăjilor, ca rezultat al lucrării diavolului este, pe alocuri, inimaginabil de evaluat. Cu toate acestea, și din păcate, tot mai mulți oameni (femei și bărbați, mai tineri sau mai în vârstă, intelectuali sau mai puțin intelectuali), cei mai mulți în necunoștință de cauză, apelează la vrăjitoare pentru a-și rezolva problemele vieții cu care se confruntă ei sau cei dragi ai lor: de dragoste, de afaceri, de profesie și chiar de sănătate. Și, cum este și firesc, efectul acțiunii vrăjitoarelor la care se apelează este aproape totdeauna negativ, pentru că lucrând cu diavolul, nici nu poate fi altfel. Diavolul nu unește, ci împrăștie, nu adună ci dezbină, nu iubește, ci urăște, nu dorește binele, ci răul etc.

Așa se explică faptul că suntem confrunțați la tot pasul cu mărturia și regretul celor care apelează la astfel de căi diabolice. „Câte persoane nu se plâng că le-a fost trimisă o boală de către cineva, prin intermediul vrăjitoarelor, că li s-a dat argintul viu, care le-a adus într-o stare de boală sau suferință incurabilă, că li s-a ,legat’ bărbații, că li s-a legat ,cununiile’ pentru a nu se mai putea căsători, că li s-a făcut de ursită, spre a se căsători cu persoana ursită, sau că au fost ,deochete’, că li s-a ,pus’ cuțitele spre a se îmbolnăvi, că li s-a luat mana holdei, sau laptele vacii... Câte din aceste persoane merg la medic pentru a constata cauza bolii și a se trata corespunzător, sau la preot, pentru a li se face o slujbă pe măsura cererii sau a suferinței pe care o au? Aproape toate merg la vrăjitoare, care nu sunt altceva decât persoane lipsite și de cultură și de credință, care amestecă fără frică și nepermis lucrurile sfinte cu cele lumești, nefăcând altceva decât să inducă în eroare lumea naivă și credulă care apelează la asemenea

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem*, pp. 60-61.

„tămăduitori”. Câte femei nu se plâng că au fost prădate fără să-și dea seama, de bijuterii sau de sume mari de bani de către asemenea vrăjitoare, fără să simtă, cum este și normal, vreo îmbunătățire a situației lor?”²¹ De asemenea, în disperare, unii oameni recurg la orice mijloc ieșit în cale pentru a-și modifica în bine soarta și destinul, iar alții, pentru a se răzbuna pe diferite întâmplări nefericite din viața lor, pe semenii lor, din invidie sau din ură. În asemenea conjunctură, nimeni nu mai ține cont care este prețul cu care li se promite rezolvarea cererilor sau ce le rezervă viitorul. Astfel, credulitatea atinge apogeul. Cei care ajung în asemenea situație, ar da orice să se răzbune, să-și vadă dușmanii la picioare, să scape de sărăcie sau să ajungă demnitari.²²

Din fericire, o parte dintre cei care apelează la asemenea practici, mai devreme sau mai târziu, conștientizează capcana în care au căzut, credulitatea de care au dat dovadă și șarlatanismul vrăjitoarelor la care au apelat și în ultima instanță apelează la Biserică, care prin metode specifice încearcă să-i recupereze. Din nefericire, însă, cea mai mare parte perseverează în naivitate, pierde foarte mulți bani și obiecte valoroase, cad în deznădejde, iar unii ajung chiar la sinucidere. Acesta este prețul unei asemenea capcane.

Cu toate acestea, practica vrăjitoriei a cunoscut o dezvoltare și o răspândire îngrijorătoare în țara noastră, mai ales după evenimentele din 1989 când libertatea și democrația au fost înțelese de fiecare în mod diferit și total eronat.

Prin urmare, putem concluziona că nu există o altă cale de luptă cu forțele demonice decât Puterea lui Dumnezeu. Salvarea stă în forța și capacitatea victimelor vrăjitoriei de a invoca personal, sau prin Biserică ajutorul lui Dumnezeu. Nu este suficient să fi credincios, să ai un suflet bun și chiar să faci fapte bune, mai trebuie să ai și conștiința și mintea trează, gata în permanență de a lupta cu răutatea și ispitele diavolului, care umblă ca un leu răcnind, căutând pe cine să mai înghită.

De aceea, conștiință de puterea diavolului și de lupta permanentă dusă de acesta împotriva oamenilor, în general, și a creștinilor în special, Biserica are slujbe și rânduieli speciale împotriva diavolului atât în ce privește persoana umană cât și în ce privește acțiunea Bisericii. Astfel, în ceea ce privește persoana, Biserica recomandă, postul și rugăciunea, după cuvântul Sfintei Scripturi: „acest neam de demoni se scoate numai prin post și rugăciune”, apoi Spovedania și împărtășania cât mai deasă cu Trupul și Sângele Mântuitorului

²¹ Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, p. 308.

²² Christian & Miriam Dikol, *Magia neagră și vrăjitoria, despre facerea și desfacerea vrăjilor – descânțece și ritualuri*, p. 9.

Iisus Hristos. În ceea ce privește lucrarea Bisericii, aceasta se realizează prin exorcizări sau prin citirea anumitor rugăciuni special întocmite. În acest sens, Molitfelnicul stă permanent la îndemâna slujitorilor Bisericii.

3. Magia

Conform Dicționarului explicativ al limbii române, prin magie se înțelege „totalitatea procedeeelor, formulelor, gesturilor etc., prin care ar putea fi invocate anumite forțe supranaturale spre a produce miracole; practica acestor procedee, formule etc.”²³

Trebuie precizat însă, că în practica magiei se întâlnesc două variante de magie: magia albă și magia neagră, care, conform specialiștilor sunt antagonice în acțiunea lor, în sensul că se luptă între ele, dorind ca una s-o elimine pe cealaltă și invers.

Paradoxul ipocriziei credem că se atinge atunci când practicanții magiei albe pretind cu neobrăzare că „ceremonia Magică Albă este o formă de comunicare cu Dumnezeu și Spiritele luminoase, în timp ce Magia neagră este metoda de comunicare cu spiritele malefice, în scopul de a face rău”.²⁴ Mai grav mi se pare faptul că, deși ambele forme de magie sunt făcute de unele și aceleași „vrăjitoare”, atunci când practică magia albă, pretind că folosesc obiecte de cult creștine ca: icoane, cruci, apă sfințită și pe lângă formulele lor magice, folosesc diverse rugăciuni, cea mai des folosită fiind rugăciunea *Tatăl nostru*. Mai mult chiar, vrăjitoarele susțin că icoanele folosite de ele sunt „făcătoare de minuni” pentru a justifica minunile pe care le fac ele, pretind că puterea pe care o au este un dar special primit de la Dumnezeu, iar acest har divin este transmis din generație în generație printr-un act magic special.

Și, ca să-și justifice metodele și chiar necesitatea magiei, slujitoarele magiei albe, care de fapt sunt aceleași care practică și magia neagră, pretind cu neobrăzare a fi oponentele magiei negre, diavolești, și că ele au o contribuție fundamentală în a înlătura puterea diavolului din viața oamenilor afectați de lucrarea întunericului.

Numai că atâta timp cât și practicile de magie albă produc haos în viețile victimelor, după bunul plac al celor ce plătesc bine (legând și dezlegând cununiile, distrugând familii, ajutând infractorii să câștige bani nemuncați etc.), atunci se pune problema, de altfel firească, care mai este diferența dintre magia albă și magia neagră?

²³ Dicționarul explicativ al limbii române, ediția a II-a, p. 591.

²⁴ Christian & Miriam Dikol, *Magia neagră și vrăjitoria, despre facerea și desfacerea vrăjilor – descântece și ritualuri*, p. 10.

Răspunsul este simplu: nici o diferență, pentru că: „toate operațiunile magice sunt identice, deoarece energiile folosite în magia albă sunt exact aceleași energii folosite și în magia neagră, numai că sunt invers polarizate și cu vibrații diferite”.²⁵

Prin urmare, „magia este una singură și cuprinde cele două aspecte ale sale: albă și neagră. Distincția dintre magia albă și magia neagră ne apare acum deosebit de clar: doar un pas mic, cu implicații dezastruoase separă practica celor două tipuri de magie”.²⁶

Atitudinea Bisericii față de manifestările oculte

Această stare de lucruri existentă în viața Bisericii noastre și în societatea în care trăim trebuie să impună cu necesitate unele priorități în activitatea pastoral misionară a preotului, în zilele noastre, având ca premisă și libertatea de a o face.

Toate aceste forme de manifestare a credințelor și practicilor oculte sunt foarte păgubitoare vieții religioase. Ele sunt de-a dreptul incompatibile cu calitatea de creștin, de adept al învățaturii lui Hristos. Amestecul dintre creștinism și păgânism este nociv pentru viața creștină, de aceea fenomenul superstițios și ocult trebuie combătut cu toată seriozitatea.

Se impune, așadar, ca primă prioritate, cunoașterea de către preot a tuturor acestor forme de manifestare a fenomenelor oculte, să știe în ce măsură credincioșii lui sunt afectați sau influențați de acestea, care sunt formele curente care se manifestă în viața lor și ce urmări nefaste aduc ele în adevărata trăire religioasă.

Apoi, trebuie să se edifice bine, să cunoască fenomenul și să găsească mijloacele de combatere, în vederea eradicării. Cochetarea cu ele sau neglijarea lor, socotirea lor ca simple manifestări populare sau nevinovate, este o mare greșală. În lupta cu practicile și concepțiile oculte preotul trebuie să fie categoric, dar, în același timp, și cu mult tact, cu înțelepciune și mai ales cu iubire.

De asemenea, în această acțiune, trebuie avut în vedere că Biserica și slujitorii săi nu mai pot avea o atitudine de „buldozer”, o atitudine agresivă. Comportamentul și metodele folosite trebuie să fie mai degrabă de iubire compătimitoare în Hristos. Biserica nu-i poate considera pe cei răătăciți ca pe niște adversari, ci ca pe niște fii ai lui Dumnezeu, dar și frați ai noștri, pentru îndreptarea cărora trebuie să ne rugăm. Pe de altă parte, Biserica e conștientă că ea nu poate reprezenta, pentru oameni, doar un semn al speranței, ci că trebuie să le și ofere acestora temeiurile pentru această speranță. Ea trebuie să fie

²⁵ *Ibidem*, p. 12.

²⁶ *Ibidem*, p. 17

pregătită să-i ajute pe aceștia să pună întrebări și în același timp să găsească și răspunsuri la ele. Elementul esențial în acest proces îl reprezintă Sfânta Scriptură și Tradiția patristică filocalică, pentru că experiența creștinismului bimilenar demonstrează că acesta este adevărata cale.

O altă prioritate a preotului în acest context este grija față de datoria de a predica și catehiza, și nu oricum, ci la obiect, actual, cu simțul racordării la viața păstoriților săi. Este marea taină a fiecărui cleric modul cum va ști să-și cucerească parohia până la marginile ei, după cum îndruma un mare duhovnic din zilele noastre.

Se adaugă apoi modul cum va ști fiecare cleric să așeze Sfânta Liturghie în centrul tuturor săvârșirilor sale cultice și în centrul trăirii launtrice a păstoriților său. Ea, Sfânta Liturghie, trebuie să devină izvorul harului din care curg și se hrănesc toate celelalte lucrări sfințitoare.

Este de datoria Bisericii și a slujitorilor ei să conștientizeze cu toată răspunderea că practicile oculte constituie un fenomen nociv pentru viața păstoriților săi, că acest fenomen cunoaște la ora actuală o adevărată recrudescență și că măsurile de contracarare trebuie să fie pe măsură. Și aceasta pentru că omul care se pretinde credincios, nu poate să apeleze la lucrarea celui rău, după expresia foarte cunoscută și sugestivă a Sfântului Apostol Pavel, care zice: „ce învoire poate fi între Hristos și Veliar, sau ce parte are credinciosul cu cel necredincios” (II Corinteni 6, 15).

Slujitorii Bisericii care se confruntă cu astfel de situații, trebuie să adopte atitudinea medicului care are în fața sa un bolnav, demn de toată atenția, gândind că rățacirea în care se află acel om, poate este rezultatul unor frământări și căutări sufletești, dornic de a duce o viață aleasă, dar din nefericire a fost călăuzit pe un drum greșit „și a căzut între tâlhari care l-au jefuit, lăsându-l abia viu” (Luca 10, 30). În asemenea situații, datoria preotului este de a vindeca rănilor sufletești ale unui astfel de bolnav, readucându-l și tratându-l precum samarineanul milostiv pe cel căzut între tâlhari, cu untdelemnul învățăturii Bisericii noastre și cu vinul iubirii Mântuitorului Iisus Hristos, Care și-a dat viața pentru mântuirea noastră.

Concluzii

Din cele prezentate, credem că s-a putut vedea falsitatea dar și caracterul vătămător al tuturor practicilor oculte. De asemenea, credem că a reieșit limpede atitudinea hotărâtă a Bisericii noastre împotriva practicilor oculte și distincția pe care o face între adevărata credință și diferitele practici oculte, care sunt rămășițe ale practicilor religiilor păgâne care au premers creștinismului.

Trebuie precizat că apariția creștinismului a însemnat o cruntă lovitură dată practicilor și superstițiilor păgâne, pentru că noua religie se prezenta ca o religie a luminii și adevărului care nu are nimic comun cu practicile

întunecate și mincinoase ale păgânismului, pentru că Mântuitorul Hristos a propovăduit lumii adevărul și S-a jertfit pentru adevăr, iar pe ucenicii Săi i-a trimis în lume ca să fie „lumina lumii” și să lumineze tuturor.

Din nefericire, însă, vechile practici oculte ale păgânătății n-au dispărut definitiv nici până astăzi și am văzut și vedem cu ochii noștri câtă amploare au luat, dar și câte pagube aduc lumii de astăzi, care se dorește a fi o lume creștină, modernă și civilizată.

De aceea, se impune cu necesitate implicarea slujitorilor Bisericii noastre în depistarea și eradicarea practicilor oculte care apar și se manifestă sub orice formă în rândul credincioșilor noștri, făcându-le cunoscut cu tact, cu răbdare și cu prudență, pe de o parte, efectele negative ale practicilor oculte, riscurile la care se expun cei care le practică, iar pe de altă parte, efectele acestor practici asupra vieții noastre, adică pierderea echilibrului sufletesc și a darului suprem dat de Dumnezeu omului, mântuirea, „pentru că ce-i va folosi omului să câștige lumea întreagă dacă își va pierde sufletul”.

Abstract:

The occult phenomenon comes from the darkness of the eras; it was present in the lives of the people of all times and places and was manifested in various forms. Nowadays, occult practices are extremely varied and they can be seen everywhere; some people manage to make even a career of practicing them. All forms of manifestation of occult beliefs and practices are very damaging for the religious life and are incompatible with the Christian status of a person and with the quality of adept of the doctrine of Christ. The Christian Church never accepted the occult practices, considering them false and dangerous for the Christian's lives. The Holy Fathers have condemned and rejected them, seeing in them devilry. Therefore, aware of the power of the devil and of the ongoing fight carried against it by the people in general and by the Christians in particular, the Church has special services and rituals against the devil both for the human person and as regards the action of the Church.

On the other hand, to eradicate or at least reduce its effects, it must necessarily involve the implication of the clergy of our Church in the detection and eradication of the occult practices that appear and develop in any form among our believers, making them – tactfully, patiently and with prudence – familiar on the one hand with the negative effects of the occult practices on our life and on the risk to which they expose themselves and on the other hand the effects of these practices on our life, i.e. the loss of our spiritual balance and on the supreme gift God gave us, the salvation of the soul. In this work there are presented some occult practices found in the life of the Church and of the society in which we live, as well as the attitude of the Church and the methods used to combat them.

DAS METAETHISCHE ETHOS ÜBER WIE DIE ETHIK GESCHIEHT

Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU

Keywords: *Ethics, Meta-ethics, Ethos, Moral, Morality, Moral Theology*
Cuvinte cheie: *etică, metaetică, etos, morală, moralitate, teologie morală*

1. „Discours de la méthode”

Einer der Gründe dafür, warum bisher keine theologische Wirtschaftsethik begründet und entfaltet wurde, besteht darin, daß es überhaupt an einer Verständigung über die theologische Ethik als solche fehlt. Alasdair MacIntyre würde diese Tatsache als normal betrachten und dadurch erklären, daß die theologische Ethik wie unser heutiger moralischer Kontext das Opfer einer „Katastrophe“¹ sei, die er mit dem Projekt der Aufklärung identifizierte.

Uns interessiert aber weniger nach einem Sündenbock zu suchen (obwohl eine solche Untersuchung unter einem theologischen Gesichtspunkt nicht sinnlos wäre). Viel fesselnder scheint uns das Schauspiel des Suchens der (theologischen) Ethik selbst nach ihrer eigenen Identität und der Spektakel ihrer Selbstkonstruktion durch das Zusammenkommen der »Personen« ihrer Handlung aus verschiedenen Gesichtskreisen zu sein. Das sollte eigentlich nicht in Erstaunen versetzen, da im Grunde genommen jedes Üben eines ethischen Diskurses (in unserem Falle der theologischen Wirtschaftsethik) sich im Hintergrund mit der Frage nach dem Ethischen als solchen beschäftigt. Jede Ethik als Ethik ist in ihrer Art dazu verdammt, mehr oder weniger in solche »metaethische« Fragen zu münden.

Unser Diskurs wird irgendwie umgekehrt, von der Metaethik zur Ethik konstruiert werden, indem wir unter „Metaethik“ eher die Erzählung dieses Schauspiels des Selbstaufbauens des Ethischen als ein Prozess der Analyse der ethischen Begriffe im Sinne der analytischen Ethik William K. Frankenas verstehen.²

¹ Alasdair MACINTYRE: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1987 (dt. Üb. von *After Virtue. A Study in Moraltheory*, 2. Aufl., Notre Dame, Indiana, 1984), 13-18.

² Der analytische Ethiker William K. FRANKENA: *Analytische Ethik. Eine Einführung*, 4. Aufl., München 1986 (dt. Üb. von *Ethics*, Englewood Cliffs, N. J., 1963), 114, versteht die Metaethik als eine »Krönung« der Ethik, die „ganz und gar aus begrifflicher Analyse“ besteht.

Man hat bemerkt, daß die Ethik nur als Beziehung zu einer immer verschiedenen »story« möglich ist, die jeder zu erzählen hat und in der jeder Mensch seine eigene Rolle spielt.³ Man hat aber ignoriert, daß die Ethik selbst (und mit ihr auch die theologische Ethik) eine erzählbare Geschichte ist, die eine spannende Handlung enthält. Constantin Noica würde sagen, daß die Ethik an sich wie ein Märchen im Winter am Ofen erzählt werden sollte.⁴ Ein solches Projekt, die Ethik selbst (und nicht die Geschichte der

³ Die Intuition des narrativen Charakters der Ethik hatte schon Hannah ARENDT: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958], dt. Üb., 10. Aufl., München-Zürich 1998, 116: „Das Hauptmerkmal des menschlichen Lebens, dessen Erscheinen und Verschwinden weltliche Ereignisse sind, besteht darin, daß es selbst aus Ereignissen sich gleichsam zusammensetzt, die am Ende als eine Geschichte erzählt werden können, die Lebensgeschichte, die jedem menschlichen Leben zukommt und die, wenn sie aufgezeichnet, also in eine Bio-graphie verdinglicht wird, als ein Weltding weiter bestehen kann“. Stanley Hauerwas im Bereich der theologischen Ethik und Alasdair MacIntyre im Bereich der philosophischen haben in diesem Sinne die Intuition Hannah Arendts in das Konzept einer narrativen Ethik am Anfang der 70-er Jahren in USA entfaltet. In Deutschland haben Dietrich Ritschl und Hans G. Ulrich es importiert. Stanley HAUERWAS: *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, dt. Übers., Neukirchen-Vluyn 1995, 70: „Christliche Ethik beginnt nicht mit der Betonung von Regeln und Prinzipien, sondern indem sie unsere Aufmerksamkeit auf eine erzählte Geschichte lenkt, die von Gottes Umgang mit der Schöpfung erzählt“. Dietrich RITSCHL: *Von der ‚Story‘ zum Handeln*, in: Hans G. ULRICH (Hrsg.): *Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben*, München 1990, 324-337: „Der weiteste Begründungszusammenhang der Ethik der Gläubigen ist nicht eine Kette von Wahrheiten, sondern eine Geschichte, die aus unseren unzähligen Stories besteht. Diese Gesamt-Story geht auf ein Ziel zu, von dem nur im Gleichnis gesprochen werden kann“.

⁴ Er hat ein solches Projekt besonders in den 50-er und 60-er Jahren unternommen, indem er eine narrative Auslegung der „Phänomenologie des Geistes“ Hegels anbot (aber sein Prolog liegt schon in den 30-er Jahren, als Noica das Buch „Skizze für die Geschichte von wie es etwas Neues möglich ist“ – „Schită pentru istoria lui cum e cu puțină ceva nou“, Bucureşti 1940). Gabriel LIICEANU: *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura românească* [1983], 2. Aufl., Bucureşti 1991, 8: „Wir kamen jede Woche zu ihm nach Hause zusammen und im ersten Jahre hat er uns Abschnitt für Abschnitt die Auslegung der „Phänomenologie des Geistes“ von Hegel gemacht, indem er diesen Text, den schwierigsten der Philosophie, mit einer Originalität beseelte, die ich bei keinem anderen Hermeneut mehr getroffen habe“ [m. Üb.]. Dieses Projekt und der Versuch das Buch über Hegel zur Veröffentlichung nach Paris zu schicken, führten zur Verhaftung Noicas und seiner Schüler von den Kommunisten. Er wurde verdammt, 25 Jahre im Gefängnis zu bleiben, aber dank der Liberalisierung der Bukarester kommunistischen Regime wurde nach 6 Jahren von Haft befreit. Das Buch, das doch 1980 veröffentlicht wurde, enthielt zwei Teile – „Die ungewöhnlichen Geschehnisse des Bewusstseins“ („Neobisnuitele intamplari ale conștiinței“), der schon 1969-1970 in der Zeitschrift „Romania literară“ erschien, und einen älteren aus den 50-er und 60-er Jahren – „Das Märchen eines Menschen wie aller Menschen“ („Povestea unui om ca toți oamenii“). Ein dritter Teil, „Intimes Tagebuch des Bewusstseins“ („Jurnal intim al conștiinței“) konnte aber nicht wegen der Zensur erscheinen. Sowieso war dieses Ereignis grossartig. Gabriel LIICEANU: *Jurnalul de la*

Ethik wie MacIntyre, oder die Geschichte, die das Ethische möglich macht und die das Objekt der ethischen Reflexion wird) zu erzählen, ist genau das Gegenteil des »narrativen« Projekts Stanley Hauerwas, das die Ethik als eine „kritische Reflexion einer Geschichte“⁵, nämlich einem dualistischen Schema gemäß betrachtete.

Das Problem besteht also nicht (nur) darin, wovon die Ethik handelt, sondern eher wie die Ethik in ihrer Integralität handelt, wie sie entsteht und wie sie stattfindet. Wir sind der Meinung, daß man über die Ethik mehr von ihr selbst, als von der erzählbaren Geschichte, die ihr Objekt bildet⁶, oder von der Sprache, die sie benutzt⁷, erfahren kann. Wir werden die metaethische Geschichte der Ethik an sich, der integralen Ethik⁸ mit dem

Păltiniș, 145: „Das ist unglaublich, wenn man daran denkt, dass es vor 20 Jahren Menschen gab, die dafür geschlagen und verhaftet worden sind“. Missverständnis für das Unternehmen Noicas haben auch viele Philosophen und Hermeneuten Hegels geäußert: Constantin NOICA: *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București 1980 (2. Auflage des Buches *Fenomenologia spiritului de G. W. F. Hegel istorisita de...*, Paris 1962), 117: „Hier ist ... der Versuch, ein philosophisches Buch, die „Phänomenologie des Geistes“ von Hegel zu erzählen, als ob es ein Märchen wäre. Die Priester der Philosophie, jene Fachleute, die alles über Hegel wissen, sollen uns verzeihen, dass wir unternommen haben, etwas von dem Szepter dieses Buches zum Vorschein zu bringen, indem wir seine Gedanken in üblichen Worten gelegt haben. Für sie bewahren wir eine zweite Version der Auslegung, die dem Buch Vers für Vers folgt, und die klar unterscheidet dazwischen, was es zu Hegel gehört und was es nur Phantasie des Erzählers ist“ [m. Üb.].

⁵ Stanley HAUERWAS: Selig sind die Friedfertigen, 39.

⁶ Die »chronistische« Methode (nach dem Ausdruck von Alasdair MACINTYRE: *Der Verlust der Tugend*, 358: „wir, die Chronisten...“) konzentriert sich auf den gemeinschaftlich und zeitlich begrenzten moralischen Kontext als Bedingung des Ethischen und Objekt der Ethik. Sie führt aber zu einem dualistischen Schema, das fast ausschließlich die „Lösung“ in der richtigen Identifizierung *des Objekts* der Ethik ansieht.

⁷ So die analytische Methode, die eine kritische Untersuchung der moralischen Sprache und des ethischen Diskurses durch das Üben einer Metaethik vorschlägt. Sie konzentriert sich auf *die Werkzeuge* der ethischen Untersuchung. Annemarie PIEPER: *Einführung in die Ethik*, 3. Aufl., Tübingen u. Basel 1994, 195-198. MACINTYRE: *Der Verlust der Tugend*, 355 macht ihr unserer Meinung nach eine berechtigte Kritik: „Sie kann in einigen Fällen zeigen, daß einfach zu viel Inkohärenz und Inkonsistenz in einer Position enthalten sind, als daß ein vernünftiger Mensch sie noch länger halten könnte. Aber sie kann niemals die *rationale Annehmbarkeit* einer bestimmten Position in Fällen begründen, in denen jede der alternativen, rivalisierenden Positionen, die verfügbar sind, über ausreichende Reichweite und ausreichenden Geltungsbereich verfügt, und die Anhänger jeder einzelnen bereit sind, den Preis zu zahlen, der zur Absicherung der Kohärenz und Konsistenz nötig ist“.

⁸ Die Suche nach der Integrität scheint uns ein der Grundprobleme sowohl der heutigen Ethik als auch der gegenwärtigen Kultur im allgemeinen zu sein. Constantin NOICA: *Jurnal de idei*, text stabilit de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu, Sorin Vieru, București 1990, S. 169 (IV, 30) , S. 216 (IV, 216): „Ceea ce i s-a luat omului de azi este totalitatea“ („Was es dem heutigen Menschen weggenommen wurde, ist die Ganzheit“).

Vertrauen erzählen, daß sie uns bescheid sagen könnte, wo die Ethik herkommt, wie sie geschieht und wo sie hingeht und daß damit sie eigentlich umfassendere Zugänge zu den Hauptproblemen der Ethik anbieten könnte, ohne zu einer irgendwelchen Art von Reduktionismus zu führen.

Überdies wäre es eine große Freude, wenn man in dieser Weise erfahren könnte, wo die Wege der Ethik und der theologischen Ethik, bzw. des Ethischen und des Theologischen sich treffen, wenn sie überhaupt sich treffen⁹ und wo sie sich scheiden, wenn sie überhaupt sich scheiden lassen.¹⁰

Schließlich erstattet uns diese Methode unserer Meinung nach zu beobachten, wie verhalten sich das Ethos mit der Ethik miteinander, wo beginnen und wo enden sie, indem sie sich zueinander beziehen.

2. Eventus mirabilis. Das Wunder des Treffens

Die Erzählung einer Geschichte, in unserem Falle des metaethischen Epos der Ethik, läßt sich nicht mit einem phänomenologischen Projekt identifizieren. Ihnen liegen zwei verschiedene architektonische Konzepte zugrunde. Einerseits ist die Phänomenologie eine monistische Konstruktion, die nur einen einzigen Schauspieler voraussetzt, nämlich das Sein (als den Geist bei Hegel), das zur Erscheinung tritt. Ein solches ethisches Programm

Emmanuel LÉVINAS: *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard et Radio-France 1982, 111. versteht die Ganzheit nicht als Integrität, wie C. NOICA, sondern in anderem Sinne, als Willkür der Einsamkeit des Seins („la solitude de l'être”), die keinen Zugang zur Unendlichkeit bietet. Die Integralität, wenn es darum bei LÉVINAS überhaupt gehen kann, setzt für ihn das Horizont der Unendlichkeit voraus, die nur im Rahmen des Persönlichen möglich ist.

⁹ 1995 hielt John Milbank einen provozierenden Vortrag an der Universität Erlangen-Nürnberg, in dem er in diesem Sinne zeigte, daß die Moral als „Morality” überhaupt nicht christlich sein kann. John MILBANK: *Can Morality be Christian*, in: ders., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Cambridge, Massachusetts 1997, 219: „Let me tell the answer straightaway. It is no. Not 'no' there cannot be a specifically Christian morality. But no, morality cannot be Christian”. Niklas LUHMANN: *Wirtschaftsethik - als Ethik?* in: *Wirtschaft und Theorie der Gesellschaft*, hg. von Josef WIELAND, Frankfurt am Main 1993, 146-147 stellt anders das Problem, auf der Ebene der Möglichkeit der Bereichsethik: „Ein letzter erstaunter Blick soll der Beobachtung gelten, daß sich ausgerechnet Theologen für Ethik und sogar für Wirtschaftsethik interessieren. Wieso das?“ Die Religion könnte nur die Kraft geben, „das, was man tut, für gut zu halten; und sie gibt zugleich eine Möglichkeit dies zu kommunizieren. Es mag sich um Hexenverfolgungen oder um terroristischen Aktivitäten, um das Managen eines Hotels oder um politische Einsätze für Benachteiligte handeln...”.

¹⁰ Karl BARTH: *Ethik I* [1928, 1930], herausgegeben von Dietrich Braun, Zürich 1973, 19: schnitt den gordischen Knoten, indem er die Ethik zu der Theologie assimilierte, die er ausschließlich als Dogmatik verstand. In diesem Falle wird die theologische Ethik nur zu einem Nebenaspekt der Dogmatik, der nicht trennbar von diesem (aber auch nicht unterschiedbar und damit irgendwie identitätslos!) ist.

wie im Falle Emmanuel Lévinas' hat ausschliesslich einen deskriptiven Charakter, da es immer dort, wo es nur einen Einzigen gibt¹¹, nur eine Beschreibung „des logischen Gewebes des Seins“¹² möglich ist.

Andererseits weist eine erzählbare Geschichte auf *Ereignisse* hin, innerhalb denen verschiedene persönliche Lebensformen¹³ in Interaktion zusammenkommen. Die Ethik als solche ist erzählbar, eben da sie als Ereignis entsteht, in dessen Rahmen verschiedene »Ethe«¹⁴ sich überrascht zusammentreffen und in einen Komplex von Austauschbeziehungen eintreten, in dem jeder Teilnehmer sich etwas Neues von dem Anderen zum *eigen* macht (*Er-ignis*). Sie beginnt mit den *Peripetien* eines Ethos, das ein anderes Ethos trifft, mit einer »Ethossynaxis«. Die Peripetien der »Ethe« sind keine zufällige und voneinander getrennte Geschehnisse, sondern werden miteinander verbunden¹⁵. Das ist eigentlich die Chance (und die

¹¹ „Den ethischen Phänomenologen“ gelingt es manchmal die Nacktheit dieses schlichten Schemas zu vermeiden, indem sie die Beziehungen zwischen dem Sein und den Seienden nicht mehr substantialistisch, sondern irgendwie narrativ verstehen. Emmanuel LÉVINAS: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987 (dt. Üb. von *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1961), 312: „Das Sein ist nicht zuerst, um sodann, indem es auseinandergeht, Platz zu machen für Verschiedenheit, wobei alle Termini dieser Verschiedenheit untereinander wechselseitige Beziehungen unterhielten und auf diese Weise die Totalität, aus der sie kommen, eingestünden; und wobei sich eventuell ein für sich existierendes Seiende ereignete, ein Ich, das sich einem anderen Ich entgegenstellt (Zwischenfälle, die in einer unpersönlichen, diesen Zwischenfällen äußeren Sprache aufgeklärt werden können)“.

¹² Emmanuel LÉVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 417.

¹³ Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, Bd. I, Frankfurt am Main 1984, §19, p. 246; §241, p. 356; p. 489.

¹⁴ Unter dem Begriff „Ethos“ verstehen wir mit Annemarie PIEPER: *Einführung in die Ethik*, 25-27 das *ethos* im Sinne von „Tradition“, „Gewohnheit, Sitte, Brauch“ und nicht das *ēthos* das als „Charakter“ auf eine reflektierte Ebene des *ethos* entsteht. Mit einem anderen Wort, das viel öfter benutzt wird, verstehen wir darunter die „Moral“, die von der Ethik als Diskurs, nämlich von der „Moralphilosophie“ zu unterscheiden ist. Die Moral ist üblich als das Objekt der Moralphilosophie verstanden. William K. FRANKENAS: *Analytische Ethik. Eine Einführung*, 22: „Wir haben die Ethik als das Teilgebiet der Philosophie beschrieben, das sich mit der *Moral* sowie ihren Problemen und Urteilen, d.h. mit *moralischen* Problemen und Urteilen befaßt“. Annemarie PIEPER: *Einführung in die Ethik*, 31: „Eine Moral ist der Inbegriff jener Normen und Werte, die durch gemeinsame Anerkennung als verbindlich gesetzt worden sind und in der Form von Geboten (Du sollst...) oder Verboten (Du sollst nicht...) an die Gemeinschaft der Handelnden appellieren“.

¹⁵ Constantin NOICA: *Povestiri despre om*, 11-12: betont, dass die „Peripetien“ des Geistes bei Hegel vier Charakteristika haben: sie sind miteinander verbunden, dialektisch organisiert, geschichtlich verkörpert und wahr in jeder individuellen Bewusstseinsform. Dass die ethischen Peripetien einen unbedingten Anknüpfungspunkt mit *einer* Geschichte haben, und dass sie sich im Rahmen der Geschichte bewegen, weiss man schon mit Hauerwas

Natur) der Ethik, dass sie als ein ununterbrochenes Ereignis entsteht und sich äussert. Wenn die Peripetien haltmachen, oder wenn sie keine Beziehungen zwischen ihnen mehr haben und hiermit keine Kursivität, hört die Ethik selbst auf.

Das Ethos als Hauptperson des Vorkommnisses der Ethik (im Sinne eines *Vor-jemand-kommens*, lat. 'eventus', von '(e)venio, -ire', franz. événement') ist aber eine in sich selbst geschlossene Welt, die nur auf der ebene des Seins, im Bereich des Ontischen und nie in dem des Ontologischen existieren kann. Emmanuel Lévinas würde sagen, daß das Ethos allein die Bedingung der Einsamkeit des Seins („la solitude de l'être“) in die Unendlichkeit der Ethik nicht überwinden kann.

Solange das Ethos isoliert bleibt, befindet es sich unkritisch verborgen unter dem moralischen Brauch, dessen Werte, auf die dies zurückweist, als selbstverständlich akzeptiert werden. Dank dieser Verborgenheit unter dem Gesetz rechnet man im Rahmen des Ethos nur mit der Einzahl. Das isolierte Ethos kommt nur mit sich selbst zurecht, ist egozentrisch orientiert und verdammt zur Einsamkeit. Deswegen kann es nicht die Grenze der einfachen Poiesis in die Praxis und Lexis¹⁶ überwinden, die die Pluralität voraussetzen und bleibt in sich selbst gefangen. Es ist nicht zufällig in dieser Weise, daß in der griechischen Antike die Gesetzgebung im Sinne der Entfaltung einer Verfassung für die Polis als eine Sache der Poiesis, des determinierten Herstellens und nicht der freien Praxis angesehen wurde.¹⁷

Was es erstaunlich aber ist, besteht eben darin, daß das Ethos sich in seiner poetischen Einsamkeit ganz glücklich genau wie Sysiphus Albert Camus' fühlt. Um dieses Glück zu erreichen, hat es an einen Selbstbetrug durch die Konstruktion von mancher Ersatzpluralitäten appelliert.

Es gibt erstens einen bestimmten Typ von altem Ethos, der darauf zurückweist, daß er einmal, *in illo tempore*, eine Chance der Mehrzahl im Sinne des Empfangs der eigenen Existenz von den Händen selbst eines metaethischen Gesetzgebers gehabt hätte. Angenommen, daß es genau so

einerseits und MacIntyre andererseits. Inwiefern sie organisiert und wahr sind oder nicht, wird man aber nur am Ende dieser Peripetien sehen.

¹⁶ Wir benutzen diese Begriffe im Sinne Hannah ARENDTS: *Vita activa*, die, indem sie die aristotelische Unterscheidung zwischen dem poetischen, politischen und kontemplativen Leben (22) übernimmt, einen ganzen Diskurs in nbezug auf die Überlegenheit des Handelns und Sprechens - Praxis und der Lexis (35) - gegenüber von Arbeiten und Herstellen - Poiesis (165-170) entfaltet. Wenn das Handeln und das Sprechen finden im Rahmen der Polis statt und der Ausdruck der Freiheit sind, steht die Poiesis unter dem Zeichen der Notwendigkeit.

¹⁷ Hannah ARENDT: *Vita activa*, 244-246: „der Architekt und der Gesetzgeber gehörten in die gleiche Berufskategorie. (...) Im Grunde handelt es sich hier gar nicht mehr um Handeln, *praxis*, sondern um poïesis, fabrizierendes Herstellens...“.

geschah und daß die bewahrende Berufung, vielleicht die eigenste Berufung des Ethos, auch in diese Richtung ausgeübt wurde, eine »Er-innerung« daran aufrechtzuerhalten, bringt das nichts Neues ins Spiel. Eine solche Mehrzahl weist nur auf eine Art von uneigentlicher Pluralität hin, deren Architektur einerseits ihr Konzept ausserhalb der eigenen Grenzen des Ethos und nicht in seiner Natur selbst hat und andererseits in die Vergangenheit projiziert wird.

Zweitens wurde eine Art von Pluralität in der Mehrzahl der Mitglieder jeder Ethosgemeinde angesehen. Man hat in diesem Sinne ständig darauf hingewiesen, daß die moralische Person ihre eigene Rolle neben den anderen Mitgliedern dieser Ethosgemeinde im Rahmen ihrer »Story« spielt und daß hiermit die Ethik selbst beginnen würde.¹⁸ Man hat aber nicht bemerkt, daß das eigentlich nicht genügt, um die Entstehung der Ethik stattzuhaben, da einfach die Geschehnisse, die auf der Ebene des Ethos zu signalisieren sind, eventuel in einer Prähistorie der Ethik stattfinden, in der das Ethos gleich mit sich selbst in einer selbstverständlichen Kohärenz bleibt. Es geht eigentlich hier mehr um eine Präkohärenz, die automatisch voll läuft, und deren Worthierarchie sich nicht in eine Axiologie entfaltet. Auf dieser Ebene kommt man einfach mit sich selbst durch den Aufruf zur Anwendung der gegebenen und von sich selbst akzeptierten Regeln zurecht.

Es gibt endlich eine schlichtere (und ältere) Art von ethischen Mimetismus, die in einem Rückschritt zur biologischen Pluralität der ethischen Gemeinde (oder noch verkürzter zum Biologischen des Individuums selbst) sowohl unter dem ontogenetischen, als auch unter dem phylogenetischen¹⁹ Gesichtspunkt besteht. Die Ethik würde in diesem Falle

¹⁸ Stanley HAUERWAS: Selig sind die Friedfertigen, 70.

¹⁹ Friedrich NIETZSCHE erklärt die Entstehung der Moral in bezug auf den *geschichtlichen* Ursprung des schlechten Gewissens, das er direkt mit der Erscheinung des Gedächtnisses durch ständige harte Strafen (eine „Mnemotechnik“) verbindet für die, die ihre Versprechen nicht hielten. Er erklärt mit Beispielen, dass dieser Prozess ein langer geschichtlicher Prozess war. Friedrich NIETZSCHE: Zur Genealogie der Moral, in: ders., Das Hauptwerk, Band IV, München 1990 [1887] II, 3, 53-55: „ Es ging niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nötig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen. (...) Wir Deutschen betrachten uns gewiss nicht als ein besonders grausames und hartherziges Volk, noch weniger als leichtfertig und in-den-Tag hineinleberisch; aber man sehe nur unsre alten Strafverordnungen an, um dahinter zu kommen, was es auf Erden für Mühe hat, ein »Volk von Denckern« heranzuzüchten (...). Diese Deutschen haben sich mit furchtbaren Mitteln ein Gedächtnis gemacht, um über ihre pöbelhaften Grund-Instinkte und deren brutale Plumpheit Herr zu werden: man denke an die alten deutschen Strafen, zum Beispiel an das Steinigen ..., das Rädern (die eigenste Erfindung und Spezialität des deutschen Genius im Reich der Strafe!), das Werfen mit dem Pfahle, das Zerreißen oder Zertretenlassen durch

als der einfache Ausdruck eines biologischen Antriebs²⁰ beginnen, der aus nirgendwoher (aus der „Natur“ vielleicht) käme, oder der auf einen hinter ihm verborgenen Gott zurückweisen würde. Mit diesem letzten Falle befindet sich das Streben nach der Ethik auf derselben Ebene mit der ersten dargestellten Verfälschung der Pluralität. Der einzige Unterschied besteht darin, dass die erste im Bereich des mythischen Beweggrundes erschien, indem diese im Rahmen der Dialektik des Geistes²¹ stattfindet. Man hat also einen grossen Umgang gemacht und man ist in denselben Ort gekommen, woraus man ausgegangen ist. Jede Pervertierung des ethischen Epos führt eigentlich zu einer unendlichen Kreisbewegung. Es ist das Schicksal jeder Singularität, dass sie im besten Falle zu einer Phänomenologie führt. Jede Phänomenologie ist aber eine Sackgasse.

Die Struktur dieser letzten peinlichen Verkürzung des ethischen Epos folgt demselben Schema wie die anderen, die bisher dargestellt wurden. Es geht hier um eine *confusio specierum*, um eine Konfusion der Gattungen. Man verwechselt die Ethik mit dem Ethos. Eine solche Auffassung hat Relevanz nur im Horizont der Anatomie des Ethos oder im besten Falle im Namen eines reifizierten Geistes²² als dialektische Auslegung des Seins.

Was könnte es von diesem Standpunkt her auffallender und schockierender für das einsame (und selbstbetrügerische) Ethos sein als die Erfahrung der Existenz und der Anwesenheit eines anderen Ethos?

Pferde (das „Vierteilen“), das Sieden des Verbrechers in Öl oder Wein (noch im vierzehnten oder fünfzehnten Jahrhundert), das beliebte Schinden ..., das Herausschneiden des Fleisches aus der Brust; auch wohl dass man den Übeltäter mit Honig bestrich und bei brennender Sonne den Fliegen überliess“.

²⁰ Georges BATAILLE: *La part maudite. Essai de l'économie générale*, in: ders., *Oeuvres complètes*, vol. VII Paris 1976, 17-179. Er versteht nicht nur die Wirtschaft, sondern auch die Ethik und das ganze Leben als Formen, mit dem unvernünftigen Energieüberschuss, nämlich mit dem verfluchteten Teil (*la part maudite*) zurechtzukommen. Peter ULRICH: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, 2., durchgesehene Auflage, Bern-Stuttgart 1987, 31-55 beschreibt eine (Vor)Geschichte der Ethik als Teil der biologischen Evolution des Menschen, um mit Jürgen Habermas zu zeigen, dass „das Projekt Moderne“ noch nicht am Ende ist.

²¹ G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, in: ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 9, Hamburg (Felix Meiner Verlag) 1980: betont, dass „die Gemeinde die ethische Substanz als wirkliche Handlung“ ist und identifiziert sie zuerst mit der Familie als die Trägerin eines göttlichen Gesetzes.

²² Constantin NOICA: *Povestiri despre om*, 182: „So auffallend ist das Faktum, dass der Mensch wie alle Menschen [auf der Ebene des Geistes – unsere Bemerkung] die Stufen seines Beginns als Individuum („ins“) wiedermacht: Sensation und Wahrnehmung!“ [m. Üb.]. Diese Lage ist nur im Bereich des reifizierten Geistes Hegels möglich. Die Ethik beginnt aber ganz anders.

Was es das Ethos bei einem Treffen eines anderen Ethos zuerst wundert, ist eben das Wunder der Begegnung *eines Anderen*, nämlich die *Möglichkeit* eines Anderen. Das ist für das Ethos eine kopernikanische Entdeckung, die ihm zu akzeptieren zwingt, daß es nicht *der* Einzige ist, der sich zwischen Himmel und Erde bewegt. Dieses Treffen versetzt das Ethos in eine tragische Krise (jede Krise hat eigentlich etwas Tragisches in sich selbst), die merkwürdigerweise darin besteht, daß eine andere tragische Situation ersetzt, nämlich die der Einsamkeit, die selbstbetrügerisch von dem Ethos zur glücklichen Ruhe in der Laufe der Zeit verwandelt worden war. „Wie kann man aus Persien sein?“ würde sich das einsame Ethos unter Verblüffung sich fragen, wenn ihm diese Erfahrung in Frankreich Montesquieus widerfahren würde. Wie kann das Andere überhaupt *sein*? *Ist* es wirklich, oder existiert es nur? Und wenn es existiert, wie kann es existieren, als was, dank wessen Gründen?

Sehr erstaunlich ist zweitens die Anwesenheit (die Existenz?) eines *ähnlichen* Anderen. Das Ethos entdeckt im anderen Ethos ein ähnliches Gesicht, das dieselbe Struktur hat. Die Paradoxie des Treffens in diesem Falle besteht darin, daß das Unterschiedliche als solche nur insofern möglich ist, wenn es das Selbe ist. Der Unterschied setzt die Identität voraus. Wo kommt aber das Selbe her? Wie ist es möglich? Als Zeichen einer *Ex*-istenz? Was für eine Sicherheit kann aber das Ethos in diesem Falle noch haben, daß es selbst nicht *ex*-istiert, sondern ist, daß es keine Erscheinung ist? Und wenn der Andere *ist*, was für eine Erklärung kann das Selbe bekommen? Und überdies wie könnte noch unser Ethos noch *sein*, wenn das andere Ethos auch *ist*?

Unter diesem Gesichtspunkt besteht der dritte verblüffende Aspekt des Wunders des Treffens darin, daß diese Begegnung bisher nicht stattgefunden hat trotz des Selben, zu dessen Gedanken das Ethos im Rahmen dieser Erfahrung kommt. Weswegen geschieht dieses Vor-kommnis nur jetzt, wenn es wirklich geschieht und warum geschah es nicht früher? Wie kann das bisherige *Nichttreffen* erklärt werden? Sollte es als Zufall verstanden werden? Wenn das bisherige Nichttreffen ganz zufällig ist, warum scheint das etwas Außer-ordentliches zu sein?

Viertens entsteht von der Frage nach dem bisherigen Nichttreffen aus die Frage nach dem Treffen selbst. Ist dies zufällig? Und wenn hinter ihm ein Reich der Bedeutungen liegt, wie ist es möglich, daß es bisher verborgen für die Erkenntnis des Ethos gewesen ist? Ist das Ethos das Opfer der Manipulation von einem bösen Gott, oder der eigenen Ignoranz?

Angenommen, daß es um Ignoranz geht, und daß unser Ethos einmal das andere Ethos schon getroffen, aber ignoriert haben konnte, wie war aber in diesem Falle das Ignorieren selbst möglich, daß es noch ein Anderes

anwesend ist? Wie konnte überhaupt das Ethos das Andere damals ignorieren und warum ist es jetzt davon frappiert? Weswegen öffnet sich dem Ethos nur jetzt das Horizont, das das Andere mit sich selbst bringt?

Mit solchen Fragen, die das erstaunte Ethos sich über das unerwartete Widerfahrnis des Treffens²³ eines anderen Ethos stellt, beginnt das wunderbare Epos der Ethik. Wohin aber sein Weg (ein)führt, was und wie es sich weiter mit unseren Helden, die begegnenden »Ethe« geschehen wird, ist eine lange Geschichte.

3. Exploratio. Die Krise des Treffens

»Sing das Erstaunen, Göttin, in dem das Ethos versetzt wurde, als es das andere Ethos traf!«, hätte der antike Dichter ausgerufen, wenn er je eine Heldendichtung darüber, wie die Ethik entsteht und geschieht, zu schreiben angefangen hätte.

Dem anderen ist es gegenübergesessen und in die Augen²⁴ hat es ihn neugierig geschaut. Sein erstes Erlebnis nach der Anfangsverblüffung ist ein tragischer Bruch²⁵ mit sich selbst und mit seiner Welt von Bedeutungen gewesen. Eine Begegnung ist nie etwas leichtes zu ertragen.²⁶ Sie setzt eine Krise voraus, die mit einem gemischten Gefühl der Entrüstung bis zur Ablehnungsversuchung, des Verlierens der eigenen Identität, der Unmöglichkeit des Verständnisses der Möglichkeit des Anderen und

²³ Emmanuel LÉVINAS: *Le Moi et la Totalité*, in: ders., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* [1954], Paris 1991, 28. „Die Möglichkeit eines Denkens ist das Bewußtsein des Wunders oder des Erstaunens. Das Wunder bricht das biologische Bewußtsein ab, es besitzt einen zwischenstufigen ontologischen Status zwischen dem Erlebten und dem Denken. Es ist *Anfang (commencement)* des Denkens oder der Erfahrung“ [m. Üb.].

²⁴ In dem „In-Augen-sich-schauen“ besteht eigentlich die Natur jedes Ereignisses, wenn man den Etymologen glaubt, die im Wort »Auge« den Ursprung von »Ereignis« ansehen. So die deutsche Übersetzung des Begriffes „production“ (=Herstellen), den Emmanuel LÉVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 27-29, des Gebrauches der französischen Sprache gemäß (der auch anderen romanischen Sprachen, z. B. dem Rumänischen existiert) benutzt um das Ereignis zu nennen.

²⁵ Alasdair MACINTYRE: *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London (Duckworth) 1990, 24 über die Wichtigkeit des Bruchs und der Diskontinuität bei Polanyi, Kuhn und Foucault.

²⁶ Das Treffen selbst, auf das der Ursprung des Ethos selbst zurückweist, setzt eine *kritische* Begegnung mit einem Gesetzgeber, sei er auch Gott. Oswald BAYER: *Theologie*, Gütersloh 1994 (HST 1), 410; 528 betont die Rolle des Kampfes mit Gott, der kritischen Beziehung zum Allmächtigen als ein wesentliches Merkmal der Theologie. SYMEON DER NEUE THEOLOGE, *Hymnus 4* (Z19), in: SYMEON LE NOUVEAU THÉOLOGIE: *Les Hymnes de l'amour divin*, griech. Text und fr. Üb. von J. Paramelle S. J., Paris SC 156 (1969), 174 (1971), 196 (1973): „Ich gestehe für alle, dass Du mein Gott bist,/ Aber ich leugne Dich jeden Tag durch meine Taten“ [m. Üb.]. Auf eine ähnliche Krisis, aber auf der Ebene der »Ethos« weist auch der Anfang der Ethik.

besonders des Verratenseins beginnt. Das Ethos erlebt die Existenz des anderen Ethos irgendwie als eine Dreistigkeit, ohne sagen zu können, wem eigentlich diese Impertinenz der multitudinis gehört, dem Anderen oder einem ganz Anderen, der das andere Ethos möglich gemacht hat.

Diese Ambiguität ist eigentlich der Ausdruck dieser tragischen Krise. Das Treffen des Anderen, des Zweiten (vielleicht des Ersten!), führt zu einer Spaltung im Sich selbst und in dieser Weise zur Reflexivität (oder mindestens zum Üben der Reflexivität, zu ihrer Entdeckung, um eine Herstellensvorstellung zu vermeiden). Jede Krise gibt es als solche nur inwiefern sie zur *Krisis*, zur Urteilskraft (mit einem kantschen Begriff) zwingt. Nur mit einem solchen kritischen Brechen des Selbst kann das Denken selbst²⁷ anfangen.

Die Paradoxie besteht darin, daß nur diese Spaltung des Selbst des treffenden Ethos, nur dieser Dualismus als Ergebnis der Krise des Treffens die Entdeckung eines Gemeinsamen möglich macht. Die Entrüstung des Ethos besteht nicht nur in der Entdeckung eines Anderen, sondern eher in der eines Selben, das es im Anderen schon à la première vue bemerkt hatte. Aber dieses Selbe ist eben das, was das Ethos zur Öffnung zum Anderen zwingt. Das Ethos tritt unter dem Druck der Neugier ins Spiel der *Untersuchung* des anderen Ethos und wenn ihr erstes Treffen sich beendet hat, wird es ins Spiel der *Suche* nach dem Anderen eintreten, um zu verstehen, wie dieses erstaunliche Selbe der verschiedenen »Ethe«, *das Ethische*, möglich ist und was es ist.

Das Selbe, das das Ethos bei dem anderen Ethos findet, und das das Ethos zur Re-flexion zwingt, nämlich *das Ethische*, gibt es am Anfang als *der Nichtgenannte*. Es ist das Ethische des *Nichtwortes*, das noch nicht die Reflexion ins Wort erreicht hat. Das Ethos bleibt auch weiterhin auf der Ebene des Tuns, aber seine Taten werden nie mehr dieselben wie früher sein. Die sind jetzt zu den Taten geworden, die sich im Horizont des Selben ereignen.

Es geht hier mit der Erfindung des Ethischen um die Erscheinung der Moral²⁸ als das Ethos, das sich bewußt von dem Tragischen²⁹ geworden ist.

²⁷ Constantin NOICA: *Jurnal de idei*: „Nu pot gândi filosofia fără să simt o cădere, aproape ca în religie” („Ich kann nicht philosophieren, ohne einen Fall zu fühlen, fast wie im Rahmen der Religion”). Indem er von Philippe Nemo gefragt wurde, wie man zu denken beginnt, antwortete Emmanuel LÉVINAS: *Éthique et infini*, 15: „Cela commence probablement par des traumatismes (durch die Traumen) ou des tatonements auxquelles on ne sait même pas donner une forme verbale: une séparation (denen man nicht eine Sprachform zu geben kann), une scène de violence, une brusque conscience de la monotonie du temps”.

²⁸ Einen Unterschied zwieschen den Begriffen »Ethos« und »Moral« macht Peter KOSLOWSKI: *Wirtschaftsethik*, in: *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, hg. von Annemarie

Das Tragische besteht eben darin, daß man nicht mehr als heiliges Selbst *ist*, sondern als *Darunter* ex-istiert. Die Welt wird plötzlich knapp, indem sie von jetzt an dazu verdammt ist, unter der Bedingung der Grenze zu leben. Die Moral hat in diesem Sinne sowohl etwas existentialistisches als auch etwas phänomenologisches in sich. Wenn man sich auf dieser Ebene konzentriert, könnten sehr gute *Beschreibungen* des Ethischen geschrieben werden.

Das stumme Ethos, das nach dem erstaunlichen Treffen des anderen Ethos anderswie handeln lernte, und das zur Moral und in derselben Zeit zum Bewußtsein des Tragischen kommt, läuft aber seinen Weg weiter fort. Es hat so viele Fragen dem Anderen darüber zu stellen, wer es ist, wo es herkommt, wo es hingeht. Es wünscht sich so viele Antworten. Darum sollte er aber *sprechen* und in dieser Weise die Grenze des Nichtwortes überschreiten.

4. Martyrion. Am Anfang des Diskurses

„Erzähl mir über Dich. Sag mir deine *Geschichte*“. So beginnt der Dialog zwischen den treffenden »Ethen« gleich nach der Begegnung oder vielleicht später, wenn sie sich in voller Krise wiedertreffen. „Wie kannst du das Selbe erklären? Was weißt du darüber?“.

Dieses Moment ist entscheidend für die Handlung unseres ganzen Epos. In der Antwort des Anderen liegt die ganze Zukunft des fragenden Ethos. Sein Zeugnis (*martyrion*), auf das das Ethos unter den Umständen des Ethischen wartet, könnte eine Horizonteröffnung, aber auch die (vielleicht) entgültige Unterbrechung dieser »Story« bedeuten.

Eine Frage stellen ist immer ein Unternehmen, das ein Risiko voraussetzt. Eine gewaltsame Antwort von der Seite des Anderen würde zur Isolierung führen. Das Ethos würde sich in einem solchen Falle zu sich selbst, in ein viel tieferes Schließen als früher, als es glücklich in der

PIEPER; Urs THURNHERR, München 1998, 197, indem er das Ethos mehr zur Kultur (in seinem Sinne) bezieht. Es geht in diesem Fall um die Tradition einer geschlossenen Gemeinschaft, indem die Moral wäre etwas mehr gebundenes an der Ethik, als das reine Ethische. Indem sie eine dreifaltige Konstruktion nach dem Schema Ethos/Moral - Moralität/Sittlichkeit - Ethik vorschlägt, versteht Annemarie PIEPER: *Einführung in die Ethik*, 26-27 unter „Moral“ das Ethos selbst und betrachtet die Moralität als das Ethische, aber nicht das des Nichtwortes, sondern als das Ethische unter dem Gesichtspunkt des ethischen Diskurses (*ēthos*).

²⁹ John MILBANK: *Can Morality be Christian?*, weist irgendwie auf diesen tragischen Charakter der Moral („Morality“) hin, indem er betont, daß sie mit der Reaktion auf ein ursprünglichen Übel, auf einen Mangel, auf eine Bedrohung oder einen Schrecken beginnt. Was er beschreibt ist aber eine Moral, die sich schon in eine Sackgasse begeben hat. Die moralische Phänomenologie, die er beschreibt, ist nach einem defensiven Schema konstruiert, die einem besonderen Typ der Ethik entspricht, nämlich dem, der mit der platonisch-aristotelischen Tradition beginnt.

sysiphschen Einsamkeit lebte, zurückkehren. Das Martyrion würde ins Martyrium entarten und damit würde das Ethos für lange Zeit in eine babylonische Gefangenschaft auf einer vor-ethischen Ebene scheitern, da es die ganze Untersuchung danach, wie es das Selbe möglich ist, verlassen wird. Es wird sich auf die durch der Tradition gerechtfertigte Tat begrenzen, die es im Sinne eines Protestes, eines Widerstandes verstehen wird.

Das Epos der Ethik kann nur mit einem Dialog der sich treffenden »Ethe« fortsetzen. Mit dem erzählerischen Zeugnis³⁰ über die Geschichte des Ethos geht die Geschichte selbst weiter. In der Erzählung des Anderen erkennt das Ethos sich selbst an und dort, wo das nicht geschieht, beurteilt es das andere Ethos seiner Maßstäbe gemäß. Es kann mit dem Anderen einverstanden sein oder nicht, es kann von ihm lernen und ihm nachahmen. Und dasselbe findet im Falle des Anderen statt, wenn es die Geschichte des ersten Ethos zuhört.

Mit dem *logisch-historischen* Martyrion befinden wir uns schon am Anfang des Diskurses, wo das Ethische *ausgedrückt* wird und die Moral in die *Moralität*, nämlich in das Ethische an sich, überwunden wird. Moralität gibt es nur inwiefern man von der Lexis zur Moral als dem kritischen Ethos ausgeht. Im Reich der Moralität wird alles möglich, da in seinem Rahmen die moralische Wirklichkeit in die Potenz³¹ des Diskurses, bzw. des Logos erhoben wird. So beginnt eigentlich das Mögliche an sich. Das Pleroma seiner Berufung befindet sich aber nur im Raum der Ethik, wo es eine überwältigende Rolle - die Rolle seines Lebens - als Freiheit spielt.

Das Martyrion, das das Ethische an sich als das Ethos unter den Umständen des Möglichen möglich macht, ist nicht der Diskurs selbst, sondern nur der Eingang in den Diskurs durch die Lexis. Der Weg zum Diskurs ist noch lange und setzt einen Sprung von der Lexis zum Logos voraus. Dafür ist es eigentlich eine andere *Stellung*-nahme des Ethos, einen anderen Sitz-im-Leben nötig.

³⁰ Reinhard HÜTTER: *Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 1993, 280-288 führt das Konzept von „Zeugnis“ in die Ethik ein, um die evangelische Ethik zu definieren. Für ihn ist das Zeugnis aber mehr an den Handeln gebunden, die den evangelischen Charakter der theologischen Ethik beweisen.

³¹ Constantin NOICA: *Jurnal de idei*: entfaltet eine Philosophie des Matematischen in bezug auf das Erhoben in die Potenz, das er als das Zeichen der Philosophie (II, 16, S. 30; II, 18, S. 31) im Sinne des Erhebens in die Potenz der Ganzheit charakterisiert (darunter versteht er nicht die Totalität Lévinas', sondern eher seine Unendlichkeit); VI, 193, S. 357: „Ce este filozofia? E holomerul însuși: e o idee care se ridică la puterea întregului“ („Was ist Philosophie? Sie ist das Holomär selbst: ein Gedanke, der sich in die Potenz der Ganzheit erhebt“).

Das kommunikative Ethos muß in diesem Sinne sein Davor-Stehen, in dessen Schema es sich bisher bewegt hat, mit einem Daneben-Stehen wechseln. Das setzt einerseits die Familiarisierung nicht nur mit dem getroffenen Ethos voraus, sondern vornehmlich mit den neuen Bedingungen, unter denen es seit jenem wunderbaren Treffen lebt, nämlich mit dem Tragischen und mit dem Möglichen. Andererseits braucht es eine Entfernung von dem anderen Ethos, indem es aber seine Er-innerung ständig bewahrt. Der Diskurs ist nur unter den Umständen des Intervalls möglich. Wie wird das Intervall, und mit ihm der Diskurs selbst, geschehen, wird, o Freunden, der nächte Gesang erzählen.

5. Parastasis. Die Vollendung des ethischen Diskurses zum handelnden Jenseits des Diskurses

Nachdem es die Geschichte des Anderen zugehört hat, fühlt das Ethos das Bedürfnis sich die ganze Lage, in die es geraten ist, zu klären. Es ist die Zeit der Wiederholung, die Zeit des Sich-Zusammenbringens, die Zeit der Rekonstruktion seines eigenen Selbst im Horizont des Tragischen und des Möglichen. Dafür ist aber unser Held dazu verdammt, daß er Abstand von dem Anderen nimmt, das in dieser Weise zur »Anwesenheit-neben« (*parastasis*) wird, und daß er für eine Weile im Intervall des Selbst lebt.

Unter diesen Umständen entsteht der Diskurs selbst, eher als Zurechtkommen des Ethos mit seiner neuen Lage, als Ergebnis des Dialogs mit dem Anderen. Der Diskurs gibt es irgendwie für sich selbst, als Versuch, eine Kohärenz zu konstruieren, und eine Ordnung in diese neue Lage zu bringen. Er setzt eine Einschließung voraus, aber keine endgültige, die lebt, um sich mehr zu schließen, sondern eine »sich öffnende Einschließung«, wie Constantin Noica³² sagen würde. Im Unterschied zu ihm, ist der Dialog als »Anwesenheit-vor« eher eine »sich öffnende Öffnung« (keine Tautologie dadrin!).

Diese Gegend des ethischen Diskurses, in die das Ethos nach so vielen Peripetien geraten ist, könnte aber sehr leicht zu einer Falle werden, wenn es sich von den Stimmen der Sirenen dieses Ortes gezaubert läßt und sie mit dem Zweck selbst des ethischen Epos verwechselt. Es läuft in diesem Sinne Gefahr, daß der ethische Diskurs zu einer gezauberten »Schließung, die sich einschließt« wird, indem das Ethos auf dieser Ebene scheitern würde, wo es keine Zeit und kein Werden und damit kein Epos mehr geben kann. Das Scheitern des Ethos im Diskurs ist eben die Entartung des Diskurses selbst.

³² Constantin NOICA: Devenirea întru ființă, in: ders.: Devenirea întru ființă. Scrisori despre logica lui Hermes, București, Humanitas 1998, 221-239. Gabriel LIICEANU: Jurnalul de la Păltiniș, 111.

Indem es sich auf dieser Ebene als der Danebenstehende (als *ho parastatēs*) in bezug auf das andere Ethos verhält, kann aber das Ethos sich in der *conditio* der sich öffnenden Schließung aufrechterhalten. Damit öffnet sich ihm im Rahmen des Diskurses der Zugang zum Handeln, das nur im Horizont des Anderen möglich ist.

Das *para* von der Parastasis weist auf diese Weise implizit auf ein *συν* hin. Das ist nicht das direkte *syn* der Gesichter, der Antlitzen, wie bei Lévinas, oder das, das typisch für das Martyrion ist. Vielmehr ist es an der Hand und an der Schulter gebunden. In der Parastasis bleibt das Andere zugänglich, aber nicht mehr von vorne, sondern von der Seite, in einer Bewegung, die die beiden zu *Mithandelnden* macht. Der Diskurs, der durch die Parastasis geschieht, und die Handlung als Pleroma der Parastasis werden in dieser Weise untrennbar. Die in die Potenz der Ethik erhobenen »Ethe« werden zu den Weggefährten, die ihren Weg *Schulter an Schulter* fortlaufen. Der Raum, der zwischen ihnen liegt, der selbst in der Antike als *parastasis* genannt wurde, wird zu keinem Abstand, der trennt, sondern zu einem, der vereint.

So entsteht eine besondere Beziehung zwischen den treffenden »Ethe«, eine besondere Art von *Freundschaft*³³ und hiermit eine besondere Gemeinschaft. Es ist nicht zufällig, daß in der patristischen griechischen Sprache der Begriff *parastasis* auch den Sinn des Zusammenkommens der Gläubiger zum Gebet, oder der Synaxis der Priester zum Altar hatte. Man betet und macht Gottesdienst nicht indem man Gesicht vor Gesicht steht, sondern indem man sich Schulter an Schulter zum Altar orientiert, wo Gott selbst anwesend ist. Man verbindet sich miteinander, indem man sich mit Gott selbst verbindet.

So ist es auch im Falle der Ethik. Die zum Diskurs gekommenen »Ethe« befinden sich im Horizont der Ethik, indem es zwischen ihnen eine

³³ G. W. F. HEGEL in seiner *Phänomenologie des Geistes* behauptet, dass eigentlich das erste Moment des Selbstbewusstseins als wesentliches Moment der Dialektik des Geistes, nämlich des Werdens zum Geist der Kampf zwischen zwei »Selbstbewusstsein« ist. Constantin NOICA: *Povestiri despre om*, 136: „Die beiden traten in den Kampf auf Leben und Tod, in den heiligen Streit, im dessen Rahmen jeder auf sich selbst das Risiko übernimmt und vor den Anderen die Gefahr wirft (arunca inaintea celuiilalt primejdia)“. Wenn der Konflikt eine wesentliche Rolle in der Dialektik des Geistes spielt (112: Das Selbstbewusstsein hat vor sich ein anderes Selbstbewusstsein), beginnt und findet das Epos der Ethik ganz anders statt. Der Konflikt unterbricht dieses Epos, indem er sowohl die Möglichkeit des Diskurses, als auch die des Handelns zerstört. Die Ethik bricht hiermit in sich selbst zusammen. Egal auf welche Ebene des Epos der Ethik der Kampf zwischen den verschiedenen sich treffenden »Ethe« erscheint, führt er zur Annullierung dieses Epos. Nur unter der Voraussetzung der Frundschaft als Danebenstehens kann die Ethik an sich möglich sein.

Art von Kameradenschaft, von Öffnung zur Handlung entsteht. Die Parastasis hat also weder mit dem Eros vom „Phaidros“ Platos, noch mit der Phylia, im Sinne von „Lysis“ zu tun. Sie ist die Freundschaft in Aktion, die sich kenotisch hinter der Handlung verbirgt: *parastates* waren in der Antike die befreundeten Soldaten, die bis zum geheimnisvollen Tode zusammenkämpfen. Sie geschieht dort, wo die Freunden sich an dem Grab des gestorbenen Ethos - Schulter an Schulter - zusammentreffen, um es wieder zu treffen und sich vorzubereiten, weiter in seinem Namen zusammenzuhandeln, indem sie eine Gemeinde, eine *communio*³⁴ bilden. Es ist nicht zufällig in diesem Sinne, daß *parastasis* in der orthodoxen Kirche auch das Gebet und der Almosen ist, die im Namen eines Gestorbenen von der Gemeinde seiner Freunden und Verwandten gemacht werden.

Beginnend mit der Parastasis läuft das Ethos nicht mehr allein seinen langen Weg fort. Es steht mit dem Ethos-Parastates auf, und begeben sich zusammen auf den Weg. Die Handlung des ethischen Epos geht weiter mit seinem Handeln, das jetzt durch den Diskurs begründet wird. Wo aber dieser Weg führt, und wie, weiß noch keiner von ihnen.

6. Mysterion. Das Kommen des Dritten zur handelnden Mystagogie

Indem es in seinem Diskurs alle bisherigen Ereignisse rekonstruiert und von diesem Diskurs ausgeht, entdeckt das handelnde Ethos, dass das Epos, im dessen Rahmen es die Hauptrolle spielt, einen besonderen Rhythmus hat, und dass das Mögliche, zu dessen Gedanken es schon durch das Treffen und dann durch das Martyrion des Anderen gekommen ist, einen Zugang zu einem Unumfassbaren bietet. Das Mithandeln³⁵ der zwei diskursiven »Ethe« begibt sich ständig in eine merkwürdige Öffnung jenseits ihrer »sich öffnenden Einschließung«. Irgendwie bringt das Handeln jedesmal das Ethos vor eine halboffene Tür, durch die der Wohlgeruch des Unbekannten hereindringt. Ein solches ständiges Ergebnis des Mithandelns führt zur

³⁴ Constantin NOICA: *Povestiri despre om*, III, 21, S. 150, Poemul I: „Erlaub mir, Dich zu erinnern, den Gedanken des antiken Philosophen,/ der sich fragte: wenn man eins mit eins zusammenzählt,/ welches Eins zählt sich mit dem anderen zusammen,/ welches Eins wird Zwei?/ Stumm blieben die Mathematiker/ vor einer solchen Frage,/ da sie nur die kommutativen Größen kannten./ Wenn aber der Freund den Freund trifft/ und als ich euch gerufen habe, oder als ihr mich aus euerem Exil gerufen habt, um uns zusammen wiederzufinden (...)/ wer zählte mit wem zusammen, welcher Freund wurde zum Zwei?/ Oder vielleicht wurden wir alle Eins unter dem Erstaunen (...)/ und kamen mit unseren Kirchen, mit den Waldwiesen und mit ihren Gräbern zusammen“ [m. Üb.].

³⁵ Zu dieser Unendlichkeit führt nicht nur der Antlitz des Anderen, wie bei Emmanuel LÉVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 277-283. Vielmehr spielt eine Rolle in diesem Sinne das Zusammenhandeln mit dem Anderen oder mit den Anderen, im Rahmen dessen das Ethos ihre tätige Erfahrung macht.

großen Überraschung, dass das Tragische selbst aus keinem Zufall besteht, sondern dass es immer dabei sein *muss*, dass es einen *Sinn* haben kann. Auf diese Weise kommt man zum Bewusstsein des Mysterions, als des tragischen Möglichen unter dem Gesichtspunkt des Diskurses, das zu einem Dritten sich öffnet.

Um die Perspektive dieses Dritten geht es immer im Rahmen des Handelns. Das macht vom Handeln an sich ein Mysterion. Wie kommt aber dieses Dritte ins Spiel? Warum kommt es, woher und wohin? Was ist das Dritte überhaupt? Um diese Fragen zu beantworten, fordert man eine Topologie des Mysterions als Ortes des Treffens mit dem Dritten, die alle gegenseitigen Verhältnissen, in denen die »Ethe« und das Dritte sich stellen, erzählt.

Wenn man sich zu einem »mnemotechnischen«³⁶ Rückschritt wendet, kann einen Prolog der Mysterionstopik schon vom Anfang dieses Epos der Ethik an durchgeblickt werden, bevor das Martyrion zum Diskurs und dann die Erfahrung des Dritten stattfinden. Das Ereignis selbst des Treffens eines Anderen stellte das Ethos im Horizont der Verblüffung der Möglichkeit des Zweiten und hiermit *des »Zwei«* überhaupt, das von einer Lawine von Fragen begleitet wurde.

Der Übergang zum Mysterion beginnt aber wahrhaftig, indem das »Zwei« sich zum »Drei« bewegt.³⁷ Der Ort des Mysterions liegt dort, wo die geheimnisvolle Vorahnung der Schulter an Schulter handelnd-diskursiven »Ethe« sich in der Begegnung Gesicht zum Gesicht des *mystischen* Dritten erfüllt. Die Parastates begegnen in dieser Weise nicht nur einem anderen Ethos, sondern einem Anderen einer ganz neuen und einzigartigen Art, das selbst in sich ein Treffen enthält, dessen Dualität in eine hypostatische Einheit überquert. Das Dritte äussert sich vermöge dieser Transzendierung der Zweifaltigkeit als Sakrament, genauer: als *das* Sakrament, da es aus einem perichoretischen Beieinander³⁸ der unendlichen Öffnung und der sich öffnenden Einschliessung besteht.

Indem sie sich vor dem Dritten befinden, erleben die »Ethe« die riesige Überraschung, dass sie eigentlich das Prosopon selbst ihres Epos als ihr freies Schicksal zum Pleroma treffen. Das Dritte ist eigentlich das hypostatisch-wiederholte Epos der Ethik selbst in seiner Vollendung. Das ganze ethische Epos wird auf diese Weise zum Sakrament, so wie das

³⁶ Friedrich NIETZSCHE: *Zur Genealogie der Moral*, 53.

³⁷ Mit einem von der trinitären Theologie des GREGOR VON NAZIANZ inspirierten Bild.

³⁸ Das »chalcedonische Beieinander«, nach dem Ausdruck Karl BARTHS – Reinhard HÜTTER: *Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis*, 101-106; 297-281: bietet die ethische Auslegung dieses dogmatischen Begriffs Karl BARTHS an.

überraschende Zusammentreffen selbst der einsamen »Ethe« an seinem Anfang etwas (vor)sakramentales unter diesem Gesichtspunkt schon hatte.

Die Topologie des Mysterions endet aber nicht hier. Der zweite grosse Topos des Mysterions liegt dort, wo nach diesem göttlichen Treffen der Hypostasis eigener ethischen Geschichte von den Parastates-Ethe eine grosse sakramentale Perichoresis, ein grosser dialektischer Tanz³⁹ beginnt. Die vor den Parastates stehende vollendete Hypostasis des Epos der Ethik dringt in die »Ethe« hinein und lässt sich dort wie ein Korn nieder.⁴⁰ Das Davorstehen wird in dieser Weise mit einem Darinstehen ersetzt.

Diese neue Stellung im Rahmen des ethischen Epos weist auf keinen Fall auf einen Verlust der Identität der Personen dieser Handlung hin, die wir durch diese Topologie vorstellen. Es geht nur um eine Rekonstruktion der Parastates auf der Basis des Dritten und der Verhältnisse zwischen ihnen durch dasselbe Dritte. Die Paradoxie besteht darin, dass von jetzt an die »Ethe« nur durch es kommunizieren können werden. Schulter an Schulter werden sie von der und zur Hypostasis des Epos der Ethik als Grund und Zweck, und damit als ihrer Umwelt handeln. Indem es als der Darinstehende den Inhalt selbst der »Ethe« bilden will, armt das Prosopon ihres pleromatischen Schicksals sie um.

Diese Umarmung als sich erschliessende Öffnung könnte aber zu einer Sackgasse werden, wenn man von Ewigkeit zur Ewigkeit in ihr bleiben würde. Das Darinstehen als Erfüllung des Davorstehens soll sich zu einem Danebenstehen in einem dritten Ort der Topologie des Mysterions wiederöffnen. Dieselbe Bewegung, die zwischen den beiden einsamen »Ethe« stattfand, wird jetzt im Kontext der Begegnung der zu den Parastates gewordenen Ethe und dem zur Hypostasis gewordenen Epos der Peripetien der Ethik wiederholt. Die Schulter an Schulter gehenden »Ethe« laufen weiter ihren Weg fort Schulter an Schulter mit dem Dritten-Sakrament als Diskursivität an sich, die hiermit sie selbst zum Parastates wird.

Es geht damit um eine Parastasis auf einer reflexiven Ebene, die sich zu einem unerwarteten unendlichen Horizont einer mystagogischen Epektasis⁴¹ mit ihrer inhärenten Tragik⁴² öffnet. Was es am Anfang dieses

³⁹ Constantin NOICA: *Povestiri despre om*, 11: benutzt den Ausdruck im Bezug auf Hegel.

⁴⁰ Nicolae CABASILĂ: *Despre viața în Hristos*, rum. Üb. von T. Bodogae, Sibiu 1946, 21; MARCUS EREMITA, PG 65, 985-1025, DIADOCH VON PHOTIZÄ, Gr. Philok. Ed. 3 I, 258-259.

⁴¹ Das Konzept „Epektasis“, das die Bedeutung eines endlosen Fortschrittes hat, und das durch den Aufstieg Moses auf den Berg Sinai oder durch das Bild eines ruhig fliessenden Stromes ausgedrückt wurde, gehört zum GREGOR VON NYSSA: *De vita Moysis* 405 B-D (Epektasis): „Das ist das wunderbarste aller Dinge: dass der Zustand (*stasis*) und die Bewegung (*kinēsis*) dieselbe Sache sind“. MAXIMUS CONFESSOR: *Capita theologica et oeconomica* II, 88, PG 90, 1165D: ist nicht mit dieser mystischen Auffassung des GREGOR

fünften Gesanges des ethischen Epos als Vorahnung erlebt wurde, wird jetzt nach diesen allen Geschehnissen, die die beschriebene Topologie bestimmten, zur tragischen Gewissheit: das Tragische ist die Geschichte selbst unserer befreundeten Ethe. Der (vorausgeahnten) Vollendung folgt die schmerzvollste Nichtvollendung, dem Gott folgt sine qua non der peinlichste Nichtgott. Anstatt die Revolution des Kommens des mystischen Prosopons des metaethischen Epos der Ethik, als Vorwegnahme und Beginn des Gottes Reiches das Tragische abschafft, führt sie zu einem viel schärferen Erlebnis seiner Anwesenheit, zu seiner Reflexion.

Mit diesen allen Erreignissen, die diese dreifaltige Topologie des Mysterions vorstellt, befinden wir uns schon seit lange auf der Ebene der *theologischen Ethik*. Ihr Ort liegt schon in dem Davorstehen des mystischen Dritten gegenüber den befreundeten »Ethe«, verdreht sich in der Perichoresis des (irgendwie gegenseitigen) Darinstehens und mündet *mystagogisch* in die *tragische* Öffnung, die das *zusammenhandelnde* Danebenstehen der Parastasis voraussetzt.

7. Ekklesiale Praktik. Die politische Berufung der mystagogischen Parastasis

Die diskursiv-handelnden »Ethe«, die im Horizont des tragischen Möglichen und des unbedingten Tragischen Schulter an Schulter als besondere Freunde und Gefährten (*parastates*) nach der Vermeidung der unglücklichen ewigen Wiederholung, die früher im Falle des einsamen Ethos zum Glück verwandelt worden ist, strebten, konnten ihren Zweck nicht allein durch sich selbst oder durch ihr Treffen erreichen, sondern nur dank des überraschenden Kommens des »zur Hypostasis gewordenen Epos der Peripetien der Ethik« selbst als ihrer wirklichen, möglichen und

VON NYSSA einverstanden gewesen. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE: *Éthique* XV, 64-67: wird aber dasselbe Bild des Aufstiegs auf dem Berg Sinai benutzen.

⁴² Obwohl bei ihm an einer expliziten Betonung der Parastasis fehlt, beschreibt Symeon der Neue Theologe wie niemand bisher die *Dramatik* dieser Epektasis und diese *Tragik*, die sie enthält. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE: *Hymnus* 23 (Z41): „Rennt er? Ich sehe nicht ein./ Bleibt er stehend? Weiss ich nicht./ Einstweilen komme ich vorwärts, einstweilen renne ich,/ einstweilen kann ich ihn nicht erreichen./ Ich überschreite die Höhe aller Höhen,/ aber wenn ich alle Höhen überschreite, wie es mir scheint,/ verschwindet der Strahl von meinen Händen / mit der Sonne zusammen./ Und ich, der Unglückliche, leide wieder/ den Fall in die Höhle./ Dies Ding, diese Tat/ geschieht mit den Geistlichen./ Sie erleben ein Wettrennen von oben nach unten und von unten nach oben./ Nachdem sie fallen, rennen sie nach oben,/ wenn sie rennen, machen sie halt. (...)/ Die Vollendung ist endlos/ und der Anfang ist wieder das Ende“. *Ebd.*, *Hymnus* 27 (Z20): „Deswegen verlassen sie mich, bitte, und lassen sie mich allein,/ um zu weinen und nach Diesem zu suchen,/ um er sich mit Überfluss mir zu geben und sich in Fülle mir zu zeigen“.

virtuellen Geschichte, zu der sie sich gleich berufen fühlten, nachdem sie sich unter der Verblüffung erstes Mal trafen.

Die Handlung unseres Epos ist hiermit viel komplexer geworden. Die Bewegung zur Parastasis als Danebenstehen der früher einer vor dem anderen stehenden »Ethe« wird jetzt auf der reflexiven Ebene wiederaufgenommen, die als solche von der Anwesenheit des »Prosopons ihrer integralen Geschichte« bestimmt wird. Die zur Reflexivität gekommenen »Ethe« sind auf diese Weise sie selbst zur Reflexivität geworden.

Dank dieser Epektasis im Bereich der Parastasis erleben die beiden unseren Helden, die sich treffenden »Ethe«, die grosse Überraschung, dass nicht nur der »im Namen des Vaters Gekommene« als hypostatische Wiederaufnahme ihrer vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen *absoluten* »Story« durch das zum »Darin« gewordene »Davor«, sondern mit ihm eine grosse Menge von anderen noch nicht bekannten »Ethe« zu den Parastates werden. Die Welt wurde plötzlich riesig und unter den normalen Umständen des Einsamen wäre sie als knapp wahrgenommen. Unsere Helden erleben aber keine übliche Geschehnisse. Sie befinden sich jetzt in einer der ausserordentlichsten Situationen.

Dank der zentralen Stellung des Gekommenen als des Darinstehenden im Rahmen der Versammlung (*ekklēsia*!) der von ihm selbst berufenen (*kaleō, kaloūmenoi*) und in ihm einverleibten Ethe, wird der Topos dieses Zusammenkommens zur Topologie. In diesem Anhäufen wird alles in Ordnung rund des Dritten, des grossen Gekommenen als Sakraments an sich gestellt. Diese Versammlung der »Ethe« wird auf diese Weise zur Gemeinde, nämlich zur im Sakrament fokalisierten Pluralität. Eine nichtfokalisierte Pluralität scheitert im Chaos, indem eine Abschaffung der Pluralität selbst zu einer einsamen Lebensform führt. Unter diesem Gesichtspunkt ist die sakramentale Gemeinde der »Ethe« nicht nur eine Art von Gemeinde, sondern *das Paradigma jeder politischen Lebensform*.⁴³

⁴³ Von der politischen Berufung der kirchlichen Gemeinde sind sich schon sowohl die biblischen Autoren (Offenbarung 22, 1-2), als auch die ersten Apologeten bewusst – JUSTIN DER MÄRTYRER: *Apologia Maior* 65,1: „...durch eure Taten sollt ihr als gute Bürger gefunden werden“ (di’ ergōn agathoi politeūtai...). MAXIMUS CONFESSOR: *Quest. ad Thal.* q. 64 versteht die Kirche als die πολλῆς, in der jede Nation als die Trägerin einer Tradition (und nicht jede Person!) einen Platz für sich findet. Das biblische Bild weist nicht auf Jerusalem, sondern auf die Stadt Ninive (Jona 4, 11) hin: „Wir sollen uns beeilen, um die Bürger dieser grossen Polis Gottes durch die Busse (Reue) und unsere Verwandlung ins Gute zu werden. (...) Obwohl ich mehrmals die ganze Heilige Schrift gelesen habe, habe nirgendwo gefunden, dass man behauptet: »Und Jerusalem war eige grosse Polis Gottes«. Bernd WANNENWETSCH: *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*, Stuttgart-Berlin-Köln 1997 gegen Hannah ARENDT (*Vita activa*) da das Christentum als Familie („Brüderlichkeit“) strukturiert würde, und da ihrer Meinung nach

Man hat in diesem Sinne betont, dass alle Formen von Gemeinde mehr oder weniger auf eine sakramentale Grundlage zurückweisen würden, deren gottesdienstlichen Architektur durch eine Archäologie der Gedanken à la Foucault rekonstruiert werden könnten. Uns interessiert aber weniger dieses Wiederaufbauen unter einem historizistischen Gesichtspunkt⁴⁴, nicht weil ein solches Unternehmen keine Wissenschaftlichkeit besitzen würde, sondern weil es sich letztlich entweder in die Sackgasse eines perspektivlosen „Wie ist es gewesen“, oder in die eines trocknen Virtuellen als des „Wie wäre es gewesen“ begibt.

Was es für uns faszinierend ist, besteht darin, *wie* unsere beide befreundete »Ethe« sich wirklich in die Politeia integrieren, die rund der Hypostasis des Epos selbst der Ethik perichoretisch als ihres mystischen Leibes dank eines gottesdienstlichen Schulter an Schulter Handelns und zu einem Komplex von weiteren Handlungen als Praktik⁴⁵ konstituiert wird. Die breit gewordene Welt der in das mystische Dritte einverlebten »Ethe« wird auf diese Weise zum Raum der ethischen Praktik als theologischer Ethik und zum Inhalt von ethischen Beziehungen zwischen den vielen »Ethe«, die jetzt dazu verdammt sind, dass sie etwas miteinander durch das Sakrament an sich zu tun haben.⁴⁶ Die ganze Welt ist jetzt voll mit »Ethe«, die *in*, *aus* und besonders *mit* dem »drittens Getroffenen« nebeneinander im Rahmen einer kosmischen Leitourgia zusammenhandeln, in der die ethische Praktik zu ihrem Pleroma als »Ethik aus dem Gottesdienst« (B. Wannenwetsch) kommt.

8. Theosis. Das Sakrament des achten Tages

Wenn das Epos sich nicht in das revolutionäre Treffen des Dritten begeben hätte, hätte die Ethik in sich selbst in eine unendliche Aporetik, in einen *circulus vitiosus* zusammengebrochen. Man brauchte die Intervention selbst des metaethischen Epos der Ethik, um unsere Haupthelden, die befreundeten »Ethe«, die Geschichte dieses Epos zum guten Ende zu bringen.

In derselben Zeit, wenn das Epos unserer »Ethe« auf der Ebene des politischen Gottesdienstes, als Raumes des Zusammenhandelns der

die Familie unfähig für das politische Leben wäre, hätte die Kirche selbst überhaupt keine politische Berufung.

⁴⁴ Siehe Karl POPPER: *Das Elend des Historizismus*, 7. Auflage, Tübingen 2003.

⁴⁵ Siehe Reinhard HÜTTER: *Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung der Kirche, Lehre und Theologie*, Gütersloh 1997.

⁴⁶ Von dem Standpunkt dieser überraschenden riesigen Begegnung aus, die in diesem Gesang unseres Epos stattfindet, könnte sogar das Projekt einer »politischen« Ekklesiologie aufgebaut werden. Es geht um eine plurale Ekklesiologie, die das »drittens Gekommene« nicht mehr monopolisiert, sondern

verschiedenen »Ethe« und besonders dieser *mit* der »ins Epos selbst gekommenen Hypostasis des Epos der Ethik« für immer bleiben würde, ohne in eine weitere Epik zu münden, würde man ausserhalb der Ethik in die »reine« Theologie (eventuell Mythologie) oder in einen Gottesdienst, der seinen politischen Charakter und hiermit sogar den liturgischen selbst verliert, scheitern. Man würde auf diese Weise nicht nur die Ethik, sondern den Gottesdienst auch und hiermit die Theologie selbst verlieren (eine »reine Theologie« ist ein Unsinn als eine »sich erschliessende Einschliessung«).

Jeder solche Aufenthalt im Interval, egal in welchem Topos er stattfindet, setzt einerseits eine uneigentliche Abschaffung des Tragischen voraus, die de facto in seine einfache Vermeidung besteht, und andererseits die Annulierung des Epos als »sich öffnender Einschliessung« durch die Einrichtung einer zu sich selbst Ersatzbewegung. Die kirchliche Gemeinde als Paradigma jeder politischen Lebensform kann nicht bei sich selbst haltmachen, oder sich mehr als es nötig ist in sich selbst verspäten, ohne das Dritte selbst zu verlieren und hiermit ihre ratio essendi, ihr Prinzip und ihr Wesen. Unter diesem Gesichtspunkt gibt es für sie keine Alternative ausserhalb der Nachfolge des ständig sich bewegenden Tertiums. Das hypostasierte metaethische Epos der Ethik ist durch seine Natur ein perpetuum mobile.⁴⁷ Es kommt von der Unendlichkeit, um dorthin *mit vielen Freunden*, mit den Parastates-Ethe, die an seinem Aufruf geantwortet haben, wieder zurückzukehren und um jeden von ihnen zum perpetuum mobile zu machen. Die Hypostasis des metaethischen Epos der Ethik ist in die Welt der Ethe, in das Epos selbst in seinem Verlauf gekommen, um alle einsamen »Ethe« fähig zu machen, dass jeder in sich selbst die ganze Geschichte des Epos in seiner eigenen spezifischen Art zu wiederholen und hiermit zu dem, der die Hypoatasis des Epos ins Epos geschickt hat, dem Zweck und Ende des ethischen Epos kommt und sich mit ihm vereint. Das ist eigentlich das Objekt der theologischen Ethik, das Schicksal des *Menschen*, der in die Potenz der Gottheit erhoben wird und der sich als Person des göttlichen Epos als *tēs oikonomias tou theou* versteht.

⁴⁷ SYMEON DER NEUE THEOLOGE: *Hymnus* 29: „Indem er also rennte, rennte ich auch nach ihm,/ indem er lief, folgte ich ihm nach/ wie ein Hund nach seinem Besitzer./ Und als der Erlöser sich entfernte/ und sich von mir verbarg,/ verzweifelte ich nicht und kehrte nicht zurück/ als ob ich ihn verloren hätte,/ sondern indem ich beim Ort, wo ich mich befand, sass,/ weinte ich und rief den verborgenen Herrn./ Aber indem ich so rutschte und schreite,/ zeigte er sich mir und näherte sich./ Und als ich ihn sah,/ sprang ich wieder,/ und ging los, um ihn zu greifen./ Und indem jener schnell rennte/ lief ich auch kraftvoll/ und manchmal fing ich ihn/ und griff die Quaste seiner Kleidung./ Und indem jener ein bisschen haltmachte,/ freute ich mich sehr./ Und flog ich wieder und folgte ich ihn weiter“ [m. Üb.].

Die Haupthelden unseres Epos, die diskursiv-handelnden »Ethe«, die in diese Lage geraten sind, verstehen jetzt Schritt für Schritt klärer, dass ihre bisherige ganze Geschichte, seit ihrem Anfang mit dem verblüffenden Treffen eines ganz Anderen bis zum grossen Treffen des Tertiums und von hier an bis zum epektatischen Zusammenhandeln mit ihm zum Pleroma überhaupt kein Zufall ist. Alles wurde von Jemandem gedacht. Sie sind nur die Schauspieler dieses Jemanden, der Geschichte, die er konzipiert hat, seiner *Oikonomia* gewesen. Das ganze Epos war eigentlich das Erlebnis des *pathos tēs oikonomias tou̯ theōū* (R. Hütter).

Die ganze Welt bekommt jetzt einen Sinn. Die »Ethe« verstehen in einem Augenblick jedes Ereignis und jedes Ding, die sie erlebt haben und von jetzt an erleben werden, im Lichte der *Logoi* (*rationes*)⁴⁸, nach den sie geschaffen wurden und stattfanden. Sie erleben das Mysterion des siebten Tages, der natürlichen Kontemplation als Etappe des weiteren Handelns und auf keinen Fall als Zweck an sich. In diesem Sinne kann die *vita contemplativa* überhaupt nicht mit der *vita passiva* als statisches Leben identifiziert werden.⁴⁹ Sie ist eigentlich keine »vita« an sich, sondern nur ein Moment auf dem weiteren Weg mit dem Anderen und dem Tertium zur grossen Apoteose des »letzten Treffens«. Es geht eigentlich um ein *pathisches* Leben, das nicht mit dem *passiven* verwechselt werden darf, da es eine *Synergia*, ein Zusammenhandeln voraussetzt, im dessen Rahmen man die Anwesenheit des verborgenen Senders selbst der Hypostasis des metaethischen Epos der Ethik als Bedingung selbst der Aktion leidet. Die Neuigkeit, die das pathische Handeln herbringt, besteht eben darin, dass in diese Lage geratene »Ethe« die verblüffende Entdeckung machen, dass eigentlich die Hauptpersone ihrer Geschichte nicht jeder von ihnen, sondern dieser tätige Anwesende selbst, der *Ökonomie des ganzen Epos* ist⁵⁰, indem sie seine Mithandelnder sind.

⁴⁸ MAXIMUS CONFESSOR: *Quest. ad Thal.*, q. 13: „Es geht um die *Logoi* (*rationes*) der Dinge [m. Herv.], die vor den Äonen von Gott eingerichtet wurden...“; q. 25: durch diese „logoi“ aller geschaffenen Dinge, die von dem Menschen, der sich von den sündhaften Leidenschaften durch die Aszese befreit hat, in der Schöpfung als Spuren Gottes kontempliert werden, „zeigt sich der aller schaffende Logos (die *Ratio*) dem, der aus der schönen Ordnung der Sichtbaren glaubt“. Er blickt auf diese Weise in jeder Lage seines Lebens die Anwesenheit Gottes durch.

⁴⁹ Hannah ARENDT (*Vita activa*) macht diese Konfusion zwischen der »vita contemplativa« und »vita passiva« indem sie der Teilung Aristoteles aus der „Nikomachischen Ethik“ folgt.

⁵⁰ Hans G. ULRICH: Die Ökonomie Gottes und das menschliche Wirtschaften. Zur theologischen Perspektive der Wirtschaftsethik, in: Prof. Dr. Hans RUH (Hrsg.): *Theologie und Ökonomie. Symposium zum 100. Geburtstag von Emil Brunner*, Zürich 1992 114.

Wer meint, mit diesem offenbaren Verständnis werden die Geschehnisse selber der ethischen Geschichte unterbrochen, irrt sich. Das ist nur das offene Tor zum »achten Tage« der theologisch-ethischen Woche⁵¹ in eine weitere Epektasis zum Pleroma-Treffen mit dem grossen Ökonomen des Epos der Ethik rund des üppigen Tisches des Schulter an Schulter Mahls der göttlichen Basileia. Obwohl die Väter der Kirche dieses *parastatische Mahl* des achten Tages vornehmlich als »reine Kontemplation« konzipiert haben, setzt eine solche Auslegung eine pathische Öffnung zur Bewegung als Handlung⁵² wie im Falle des Sakramentes der »natürlichen Kontemplation des siebten Tages«, aber auf eine ganz überlegene, in die Potenz der Vergottung (*Theosis*) erhobene Ebene voraus.

Wie diese weitere Öffnung zur Handlung geschehen haben wird und wie die sakramentale Begegnung mit dem grossen mystischen Ökonomen des ethischen Epos verlaufen sein wird, ist es dem Heldendichter dieses Epos sehr schwierig zu berichten. Man erzählt, dass die vergöttlichten Schulter an Schulter um den Mahltisch herum sitzenden Ethe sich gegenseitig an den Händen gefangen und einen Reigentanz zu tanzen begonnen hätten, so wie der historische Jesus und seine Apostel nach dem Abendmahl im Garten Ghetsimani eines apokryphen Buches (z.B. *Acta Johannis*) gemäss gemacht hätten. Dann hätten sie sich in eine leuchtende Wolke⁵³ (manche erzählen über ein dunkles Licht) verloren.

Niemand kennt seitdem Einzelheiten über unsere Freunde, mit denen wir Schulter an Schulter ein ganzes Epos gereist sind. Wir fühlen aber, dass sie sich nicht irgendwo sehr weit von uns befinden können. Von dort wachen sie vielleicht auf uns, indem sie darauf warten, dass wir auch einmal in ihren Reigentanz treten werden.

⁵¹ MAXIMUS CONFESSOR: *Cap. gnost.*, I, 51; 56: Dumitru STĂNILOAE: *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica*, ed. a II-a, București 1992, 62: hat die ganze patristische Literatur in bezug auf den Weg zur *Theosis* beschrieben.

⁵² GREGOR VON NYSSA: *De vita Moysis*, PG 44, 405B-D.

⁵³ Es gibt zwei Arten im Rahmen der patristischen Literatur *den Anfang* dieses Treffens zu beschreiben: einerseits geht es um die »Mystik des Dunkels« im Fall des Gregorius von Nyssa, die diese Erfahrung in den Termini der Ek-stasis und Kata-stasis darstellt; andererseits gibt es die »Mystik des Lichtes«, die besonders von Evagrius Pontikus illustriert wird und von Symeon der Neue Theologe in einer orthodoxen Form wiedergegeben wird. Einerseits wird dieses Treffen durch die Metapher der Wolke berichtet: GREGOR VON NYSSA: *In Cant. Canticorum* 11, PG 44, 100 CE. In diesem Sinne entdeckt Mose, dass Gott im Dunkel wohnt. Andererseits wird die Metapher des Lichtes, in dem Christus spricht, benutzt. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE: *Action de Grace*, 1, 164-177, SC 113 (1965). Eine systematische Vorstellung bei Thomas ŠPIDLÍK: *La Spiritualité de l'Orient chrétien. II La prière*, Roma 1988 (OCA 230).

Das ist die metaethische Geschichte über wie die Ethik geschieht. Und wie jede ausserordentliche Geschichte, endet sie sich ausserordentlich, ohne sich eigentlich zu enden und ohne ein Ende einmal haben zu können.

Rezumat: Epopeea metaetică despre cum se petrece etica

Prezentul studiu își propune să articuleze de o manieră epică drumul *ethos*-ului la etică, trecând prin fazele sale intermediare marcate de etos, moralitate, morală și discursul etic. Formula epică aleasă are, în ultimă instanță, de a face cu caracterul interpersonal al oricărui tip de etică ce se înfățișează/înțelege pe sine ca etică. De aceea, epopeea metaetică ce povestește felul în care se petrece etica pornește inevitabil de la momentul *întâlnirii* unor etos-uri (în fapt, a unor persoane purtătoare de etos-uri diferite) care se descoperă unul pe altul și se văd constrânse să se raporteze unul la altul, să se înțeleagă unul pe altul și să se înțeleagă reciproc. Marea întâlnire ce marchează în mod decisiv etica *qua* etică este însă întâlnirea cu Celălalt, cu *Ethosul* desăvârșit, pogorât între etos-uri în diversitatea lor, unindu-le și purtându-le către finalitatea pe care Sfinții Părinți au numit-o theosis, îndumnezeire.

ACTIVITATEA EDITORIAL-TIPOGRAFICĂ LA RÂMNIC ÎN TIMPUL PĂSTORIRII LUI ANTIM IVIREANUL

Pr. Lect. Univ. Dr. SERGIU POPESCU

Keywords: *History of Valachia, Romanian Orthodox Church, St. Antim Ivireanul, typography, religious books*

Cuvinte cheie: *Istoria Țării Românești, Biserica Ortodoxă Română, Sf. Antim Ivireanul, tipografie, cărți bisericești.*

Pentru trecutul nostru cultural, Râmnicul a fost unul dintre cele mai importante centre tipografico-editoriale.¹ N. Iorga considera Râmnicul din secolul al XVIII-lea drept „capitala tipografilor”,² iar Nicolae Bănică-Ologu numește secolul al XVIII-lea vâlcean „veacul de aur”.³ După cele cinci cărți tipărite la Govora în perioada 1637-1642,⁴ activitatea editorială s-a reluat pe meleaguri vâlcene în anul 1705, odată cu venirea în scaunul episcopal de aici a lui Antim Ivireanul. Deși socotită de mulți „o așezare vremelnică”,⁵ tipografia lui Antim de la Râmnic a avut o importanță deosebită. Ea îl va fi inspirat pe episcopul Damaschin Dascălul, urmașul său în scaun, care, cu mari eforturi va reuși să reînființeze la Râmnic o nouă tipografie, în jurul anului 1724. Este deci și meritul lui Antim Ivireanul că, timp de 120 de ani⁶, la Râmnic au fost tipărite între 137⁷ și 157⁸ de ediții ale unor cărți de cult, de învățătură ori de zidire sufletească.

¹ Virgil Molin, *Considerații bibliologice cu privire la unele cărți necunoscute, tipărite la Râmnic*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XII, 1960, nr. 5-6, p. 295.

² Nicolae Iorga, *Istoria industriilor la români*, București, 1927, p. 73.

³ Nicolae Bănică-Ologu, *Veacul de aur al Râmnicului*, București, 2002, pp. 163-169.

⁴ Cele cinci cărți tipărite la Govora sunt: *Ceaslovul*, tipărit în 1640, prima carte de cult românească, tipărită în Țara Românească, *Pravila* numită „cea mică” sau „de la Govora” tipărită în același an, *Evangelia învățătoare (Cazania)* – tipărită în 1642 și *Psaltirea* (în slavonă), în două ediții: 1637 și 1638 (Al. I. Ciurea, *Tiparul, cartea și presa bisericească pe meleagurile Olteniei în prima sută de ani de la autocefalia Bisericii Ortodoxe Române (1885-1985)*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XXXVII, 1985, nr. 5-6, p. 367).

⁵ Virgil Molin, *Cărți bisericești tipărite la Râmnic pentru Mitropolia de la Carlovăț*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XX, 1968, nr. 7-8, p. 548.

⁶ În 1819, episcopul Galaction, „totdeauna în goană după bani”, vinde tipografia; în 1825, atelierul tipografic de la Râmnic își încetează existența (Aurelian Sacerdoțeanu, *Tipografia Episcopiei Râmnicului (1705-1825)*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XII, 1960, nr. 5-6, p. 297).

⁷ Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 306; acesta era de părere că unele din aceste titluri sunt cunoscute abia de la ediția a doua, fapt ce presupune și existența unei prime ediții, rămasă însă necunoscută; vezi și Virgil Molin, *Considerații bibliologice cu privire la unele cărți necunoscute, tipărite la Râmnic*, p. 295.

Tipografia lui Antim de la Râmnic este înființată aproape concomitent cu numirea sa ca episcop al Eparhiei Râmnicului, începându-și activitatea chiar în primul an de păstorire a marelui ierarh. Această grabă a putut duce la concluzia că Antim își va fi mutat aici mai vechiul atelier tipografic de la Snagov.⁹ Într-adevăr, în martie 1705 tipograful ieromonah și egumen „de neam georgian din Iviria” este hirotonit episcop al Râmnicului. Nu se putea împăca însă cu gândul că de aici înainte va fi nevoit să renunțe la activitatea tipografică și să răspundă mai mult îndatoririlor de episcop. Tocmai de aceea, înainte de a pleca de la Snagov (unde era egumen din 1694), ia toate măsurile pentru a putea continua și la Râmnic activitatea în plan editorial și tipografic, mai ales că de acum înainte avea să se bucure de libertatea și deschiderea oferite de treapta ierarhică în care pășise. Și la Râmnic, Antim s-a dovedit a fi un bun organizator. El va aduce aici și va pune în stare de funcțiune o tiparniță care a impresionat prin capacitate și operativitate.

Despre tehnica tiparului din această perioadă nu cunoaștem însă prea multe date. Unii istorici vorbesc despre un tipar rudimentar, presa făcându-se pe loc, din lemn. Nu suntem de acord cu această opinie deoarece teascul avea o piesă esențială, numită *axa spirală* – o tijă cu întorsură în filet ce mai purta și numele de *șruv*; era greu de făcut, dovada fiind faptul că și la 1740 aceste piese se aduceau „gata lucrate la Brașov”.¹⁰ Alți istorici vorbesc de un tipar excepțional. Nici această idee nu poate fi acceptată, deoarece cărțile tipărite la Râmnic nu excelează din punct de vedere calitativ. Constatăm că, atât cei care vorbesc de un tipar excepțional, cât și cei care susțin existența unui tipar rudimentar oferă doar impresii fugitive, neavând dovezi concludente în acest sens. Cert este că Antim s-a îngrijit, în limita posibilităților, atât de matrițele necesare, cât și de presa de tipar. Amintim faptul că mulți istorici consideră că la Râmnic s-a lucrat cu două perechi de prese de tipar, la fiecare pereche de prese lucrând câte o echipă formată din mai mulți lucrători: *principali* (calificați) și *feciori* (necalificați). Această metodă a fost introdusă din necesitate, și folosită mai ales la cărțile de cult, tipărite în două culori: negru și roșu. Revenind la personalul tehnic, precizăm că acesta cuprindea doi lucrători principali: un *tipograf* sau *zețar*¹¹ și un *drugar*,¹² ajutați de un *prubar* (corector¹³) și de un *pilcar* (ungător cu

⁸ A. F. Nicolescu, Gh. Rădulescu, *La 275 de ani de la înființarea tipografiei Râmnicene: Râmnicu Vâlcea, vechi centru tipografic*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XXXII, 1980, nr. 3-6, p. 487.

⁹ Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 295.

¹⁰ Virgil Molin, *Tiparnița de la Râmnic*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XV, 1963, nr. 1-2, p. 192.

¹¹ Cel care răspundea de așezarea textului în pagină.

¹² Meșterul de la presă.

cerneală).¹⁴ Echipa era completată și de un *diortositor* (nu trebuie confundat cu probarul), acesta fiind responsabil pentru redactarea lucrării. Toți aceștia erau de regulă ieromonahi cu carte („cu pricopseală de învățătură”).

Dintre *tipografi* care s-au remarcat la Râmnic în scurtă păstorire a lui Antim în scaunul episcopal de aici, consemnăm pe „Mihai Iștvanovici ipodiatconul tipograful”, ucenicul lui Antim, cel care va tipări ultimele șase cărți apărute la Râmnic, sub păstoria marelui ierarh. După unii istorici era originar din Ardeal,¹⁵ fiind fiul unui anume Ștefan; de aici și numele de Iștvanovici (corespondentul maghiar pentru Ștefan, însă cu sufixul slav „vici” – fiul lui, sufix des întâlnit în lumea monahală¹⁶). Dornic să învețe carte, tânărul Mihai va fi plecat în Țara Românească, pentru a se hirotoni. Este hirotesit ipodiatcon, dar însușirile sale literare îl vor îndrepta spre meșteșugul tiparului. După alți cercetători, era originar din Țara Românească,¹⁷ părere ce ni se pare mai convingătoare din moment ce, atâta vreme cât a lucrat la Snagov sau Râmnic a semnat simplu „Mihai Iștvanovici ipodiatconul tipograful”, iar atunci când trece granițele Țării Românești (la Bălgrad sau în Georgia) face întotdeauna precizarea „cel din Ungrovlahia”. Va fi învățat meșteșugul tiparului la București, sub îndrumarea lui Antim Ivireanul, acesta luându-l ca ajutor și la tipografia înființată la Snagov, unde Mihai va tipări prima sa carte.¹⁸ Faima sa crește, astfel că domnitorul Constantin Brâncoveanu îl trimite în Transilvania, la Bălgrad, pentru a organiza tipografia de acolo. Aici nu tipărește decât două cărți,¹⁹ evenimentele triste din 1701 determinându-l să se reîntoarcă în Țara Românească.²⁰ Odată cu urcarea pe scaunul ierarhic de la Râmnic a lui Antim, tipograful Mihai îl va urma pe protectorul său. Aici va tipări șase cărți:

¹³ Corectorul sau probarul nu făceau parte în mod obligatoriu din echipa de lucrători principali. Era întâlnit doar la lucrările mai dificile, în celelalte cazuri atribuțiile sale fiind îndeplinite de diortositor; din acest motiv cele două ocupații se confundau.

¹⁴ De la polonezul *pilc* = tampon îmbibat cu cerneală tipografică cu ajutorul căruia se ungea forma de tipar înainte de a intra în presă (Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XVIII, 1966, nr. 9-10, pp. 828-829).

¹⁵ E. Picot, *Notice biographique et bibliographique sur l'imprimeur Anthime d'Ivir, metropolitain de Valachie*, în „Nouveaux Melanges orientaux”, Paris, 1886, p. 522, apud Dimitrie Coravu, *Tipografi de la Râmnic din prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XIX, 1967, nr. 1-2, p. 45; vezi și N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688*, București, 1904, p. 211.

¹⁶ V. Molin, *Contribuțiuni noi la istoricul relațiilor culturale cu Orientul ortodox (1709-1712). Un ipodiatcon Ungrovlah, Mihail fiul lui Ștefan, meșter de tipar în țări streine*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXIX, 1961, nr. 3-4, p. 319.

¹⁷ Dimitrie Coravu, *art. cit.*, p. 46.

¹⁸ Este vorba de Orânduiala slujbei Sf. Constantin și Elena.

¹⁹ Este vorba de *Chiriadodromionul* sau *Evangelhia învățătoare* (1699) și *Bucoavna* din același an.

²⁰ Dimitrie Coravu, *art. cit.*, p. 47.

Evhologhion adecă Molitvenic, *Octoihos* adecă Osmoglasnic, *Adunare Slujbei a Adormirii Născătoarei de Dumnezeu cu paraclisul cel de obște*, *Cuvânt panegiric la cel întru ierarhi făcător de minuni marele Nicolae*, *Cuvânt la patima cea mântuitoare a Cuvântului Dumnezeu – Om* (în limba greacă), toate din 1706, și *Cuvânt la mântuitoarea patima a Domnului nostru Iisus Hristos* (în limba română), din 1707. Se poate constata totuși că Mihai Iștvanovici își începe activitatea la Râmnic abia în 1706, primele trei cărți tipărite aici (în 1705) nefiind îngrijite de el. Acest fapt ne duce la concluzia că Antim îl va fi adus la tiparnița sa la aproape un an de la urcarea sa în scaunul episcopal, cauza principală fiind, cel mai probabil, refuzul mitropolitului Teodosie de a mai renunța la încă un meșter tipograf, după ce îl pierduse și pe Antim.

Odată cu ridicarea lui Antim în scaunul mitropolitan (1708), și tipograful Mihai va pleca la București. Nu va mai tipări nimic în țară, deoarece va fi trimis în Georgia pentru a sprijini activitatea tipografică de acolo (va tipări zece cărți). În 1712 pleacă spre Olanda pentru a achiziționa cele necesare tipografiei, pierzându-i-se însă urma la Moscova.²¹

Dintre *diortositorii* care s-au remarcat la Râmnic în perioada 1705-1707 consemnăm pe Mitrofan Grigoras din Dodona, cel care a răspuns de „îngrijirea și îndreptarea” *Tomului Bucuriei* din 1705, lucrare tipărită „în tipar greu grecesc”.²²

Clișeele sau ilustrațiile din tipăriturile râmnicene ale lui Antim merită și ele o scurtă analiză. Este cunoscut faptul că tot ceea ce este „dichis de carte” sau ilustrație obținută prin gravură în lemn (ceea ce tipograficește și generic vorbind se numește clișeu) a fost adus de Antim tot de la vechiul atelier tipografic de la Snagov. Constatăm însă că tipăriturile sale de la Râmnic nu excelează „prin vre-un exces de ilustrare”,²³ ba chiar putem spune că „se remarcă” printr-o sărăcie a materialului decorativ: frontispicii²⁴, inițiale ori viniete²⁵ finale. Explicația este cât se poate de simplă; la Râmnic, Antim s-a folosit de un material uzat (adus așa cum spuneam mai sus, de la Snagov). Unii istorici susțin chiar că acest material a fost și mai vechi, făcând parte din donația iscusitului gravor Ioanichie de la Buzău. Dacă lucrurile au stat așa, atunci este mai greu de înțeles de ce Antim, cunoscut ca un excelent săpător în lemn, nu a realizat clișee noi cu

²¹ *Ibidem*, p. 50.

²² Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 301; vezi și Nicolae Șerbănescu, *Mitropolitul Antim Ivireanul*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XVIII, 1966, nr. 9-10, p. 779.

²³ Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, p. 829.

²⁴ Prima pagină a unei cărți, care, pe lângă titlul, poartă adesea numele autorului, gravuri simbolizând cuprinsul lucrării etc.

²⁵ Ilustrații de mici dimensiuni care se pun la începutul sau la sfârșitul unui text (tipărit sau manuscris), al unui capitol etc.; clișeu folosit în tipografie pentru ornamentație.

ajutorul cărora să-și împodobească tipăriturile cu xilogravuri. Să fi fost de vină timpul scurt și grijile administrative?

Revenind la atelierul tipografic de la Râmnic, mai precizăm faptul că acesta cuprindea și o *legătorie de carte*. Este evident acest fapt din analiza celor trei mari lucrări care au văzut lumina tiparului aici: *Tomul Bucuriei*, *Antologhion adecă floarea cuvintelor* și *Octoihos adecă Osmoglasnic*. Cum este vorba chiar de primele tipărituri, putem trage concluzia că această legătorie a luat ființă concomitent cu tipografia. Cărțile erau „legate trainic, în piele, folosindu-se tăblii masive, cu un dichis decorativ, presat cu fier sec (fără poleitură), dar la cald, dispunând de *fileturi* și *ștempeluri*”²⁶ specifice”.²⁷ Cum și acest meșteșug fusese practicat la Snagov, ba mai mult, existând și o perfectă identitate între utilajul și tehnica folosite de Antim în atelierele în care a lucrat înainte de a veni la Râmnic, se poate afirma că și atelierul de legătorie va fi fost același cu cel de la Snagov. Pare logică și ipoteza că împreună cu acest atelier vor fi venit și meșteri pricepuți de la care a rămas peste ani și tradiția Râmnicului ca producător de carte bisericească gata legată.²⁸

În încheierea acestor considerente mai trebuie făcute două precizări:

a) mai toți truditorii din tipografie îndeplineau mai multe sarcini; pregătirea lor era multilaterală astfel că toți puteau răspunde aproape la toate sarcinile posibile; la acea vreme diviziunea muncii nu se impusese ca o necesitate, iar oameni pregătiți erau puțini. Acest lucru a avut însă și urmări negative: istovirea peste măsură a acestor truditori și, de multe ori, o calitate mai îndoielnică a lucrului.²⁹

b) deasupra tuturor acestor truditori ai atelierului tipografic de la Râmnic va fi stat *purtătorul de grijă al tiparniței*, nimeni altul decât Antim Ivireanul, cel care avea să ridice la perfecțiune arta tipografică din toate centrele în fruntea cărora s-a aflat.³⁰ De altfel, tiparnița de la Râmnic nu a fost nici domnească, nici eparhială. Ea a fost un bun personal al marelui ierarh, „rodul muncii sale”, ca dovezi în acest sens având atât faptul că Antim a adus-o cu sine la Râmnic, pentru ca apoi, după plecarea sa din acest scaun să o mute, spre dezamăgirea urmașului său, Damaschin, la Târgoviște, cât și, mai ales, transpunerea ei ca fond lucrativ al Așezământului de la mănăstirea Tuturor Sfinților.³¹

Cărțile tipărite la Râmnic în perioada 1705-1707 sunt:

²⁶ Vârful de oțel gravat cu care turnătorul de litere bate matrița în aramă.

²⁷ Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, p. 829.

²⁸ Idem, *O legătorie de cărți a Râmnicului*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XVII, 1965, nr. 5-6, p. 418.

²⁹ Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 306.

³⁰ Mircea Tomescu, *Istoria cărții românești*, București, 1968, p. 76.

³¹ Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, p. 830.

1. *Tomul Bucuriei* – Τόμος Ηραας – cuprinde „epistolele lui Fotie preasfințitul patriarh al Constantinopolului, - sfântul și ecumenicul sinod al optulea, unele însemnări la acest sinod, - Cele împotrivoare la primatul papei Romei ale lui Nicolae doctorul filozof, - Cuvântul lui Meletie al Alexandriei asupra primatului, - Dialogul ieromnimonului monah asupra altui oarecare monah, contra Latinilor.

S-a tipărit în Episcopia Râmnicului, pe când era domn și stăpânitor a toată Țara Românească Domnul Domn Ioan Constantin Basarab Voievod.

Cu cheltuiala și îngrijirea prea fericitului și preasfințitului patriarh al Ierusalimului și a toată Palestina, Domnul Domn Dositei, de către prea iubitorul de Dumnezeu și prea învățatul episcop al Râmnicului, Domnul Antim din Ivir.

În anul 1705, în luna septembrie”.³²

Cartea este în întregime în limba greacă, fiind tipărită, după cum reiese și din titlu, cu cheltuiala patriarhului Dositei al Ierusalimului; este in-folio³³ mare, format 30x22, și are 18 foi + 134 + 640 pagini. Textul este tipărit în întregime cu cerneală neagră; condițiile tehnice sunt bune apropiindu-se de standardele timpului. Așa după cum reiese și din paginile sale, lucrarea a fost tipărită ca răspuns la prozelitismul catolic care, „biruitor asupra turcilor prin sabia habsburgică se dorea învingător și asupra Bisericii Ortodoxe”.³⁴ Pe verso foi de titlu se găsește stema Țării Românești și șapte distihuri³⁵ închinat lui Constantin Brâncoveanu de Mitrofan Grigoras din Dodona, diortositorul lucrării, urmate de alte șapte distihuri adresate patriarhului Dositei. Urmează o lungă introducere (până la fila 13), apoi „pinaxul” sau tabla de materii (până la fila 18) și cele cinci lucrări polemice propriuzis: *epistolele patriarhului Fotie al Constantinopolului* (paginile 1-33), *actele sfântului și ecumenicului sinod al optulea* (paginile 33-134), *Cele împotrivoare la primatul papei Romei ale lui Nicolae doctorul filozof*, *Cuvântul lui Meletie al Alexandriei asupra primatului* (paginile 135-609) și *Dialogul ieromnimonului monah asupra altui oarecare monah contra Latinilor* (paginile 610-633), urmate de errată (paginile 634-640).³⁶

³² Nerva Hodoș, Ion Bianu, *Bibliografia Românească Veche*, vol. I, București, 1903, pp. 463-466 (nr. 149).

³³ Format de carte obținut prin îndoirea colii de hârtie o singură dată.

³⁴ Antim Ivireanul, *Predici*, ed. G. Ștrempel (Introducerea), p. 14, apud Niculae Șerbănescu, *art. cit.*, p. 778.

³⁵ Grup de două versuri cu structură metrică, de obicei deosebită și care împreună alcătuiesc o strofă cu sens de sine stătător.

³⁶ Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, pp. 314-315; Niculae Șerbănescu, *art. cit.*, pp. 779-780; Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipografia Râmnic*, p. 830.

2. *„Antologhion adecă floarea cuvintelor care cuprinde în sine toată slujba ce i să cuvine lui a sfintei besearici, peste tot anul.*

Acum întâiu într-acesta chip tipărit și așezat după cel grecesc.

În zilele prea luminatului și prea înălțatului domn și oblăduitoriu a toată Țara Rumânească Ioann Constantin B. Basarab Voevod. Cu osârdia și cu toată cheltuiala preacinstului de bun și mare neam a lui Mihai Cantacuzino vel spătar, spre cea de obște a besearicilor lui Hs trebuință, și al pravoslavnicilor folos.

Cu blagoslovenia preasfințitului mitropolit chir Teodosie. În sfânta episcopie a Râmnicului.

*La anul de la zidirea lumii 7213. Prin osteneala iubitorului de Dumnezeu chir Antim Ivireanul, episcopul Râmnicului”.*³⁷

Tipărită tot în 1705, lucrarea este deosebit de îngrijită; are 406 foi in-folio, format 30x22; s-a folosit aceeași hârtie ca și la Tomul Bucuriei. Se remarcă prin stilul îngrijit, dar și prin felul în care a fost legată. Este cea mai reprezentativă tipăritură a lui Antim din perioada râmniceană. Sprijinul financiar oferit de spătarul Mihai Cantacuzino îl va ajuta pe Antim să-și dovedească iscusința tipografică. Titlul este încadrat într-un chenar care are în partea de sus, în medalioane, chipurile Mântuitorului, Maicii Domnului și Sfântului Ioan Botezătorul, iar în partea de jos un medalion cu stema Cantacuzinilor. Pe verso foi de titlu se găsește stema țării, inițialele lui Constantin Brâncoveanu, data (1705) și zece stihuri. Cuprinsul propriu-zis al Antologhionului se întinde pe 370 de file. Pe filele 371-400 se află „Începutul cu Dumnezeu Sfântul a slujbelor obștii ce se cântă la unul și la mai mulți sfinți după rânduială”. Pe filele 400-402 se află un „Canon de mângâiere către prea sfânta Născătoare de Dumnezeu”, iar pe filele 403-406 sunt trecute „Evangheliile utreniilor celor 11 voscresne”. Tiparul este în roșu și negru, pe două coloane; din loc în loc textul este împodobit cu frontispicii, viniete, podoabe finale și litere ornate. Indicațiile tipiconale, lecturile biblice și sinaxarele sunt în limba română, iar restul în slavonă.³⁸

3. *„Învățătură pre scurt pentru taina pocăinței acum într-acesta chip tocmită și tipărită.*

În zilele prea luminatului Domn Io Constantin B.B. Voevod: Cu cheltuiala cinstului de bun neam a lui Șerban Cantacuzino biv vel păharnic și cu blagoslovenia preasfințitului mitropolit chir Teodosie.

De iubitorul de Dumnezeu chir Antim episcopul Râmnicului. La anul de la Hs 1705”.

³⁷ Nerva Hodoș, Ion Bianu, *op. cit.*, vol. I, p. 462 (nr. 147) și vol. IV, p. 219 (nr. 147).

³⁸ Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 314; Nicolae Șerbănescu, *art. cit.*, pp. 780-781; Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, p. 831.

Are aspectul unei broșuri, format 10x10, având 25 de foi în trei caiete de câte opt foi fiecare și o foaie singură la sfârșit. Pe verso foi de titlu se află o mică gravură, reprezentând o icoană. Modestă din punct de vedere tipografic, este tipărită cu o singură culoare (negru). Lucrarea vorbește despre folosul pocăinței, despre „canonisire”, despre felul în care duhovnicul trebuie să spovedească și să îndrepte pe oameni, ba chiar ce să întrebe și cu ce să înceapă.³⁹

4. „Adunare slujbei a Adormirii Născătoarei de Dumnezeu cu paraclisul cel de obște și cu canoanele osmoglasnicului ce se cântă sâmbetele.

Acum întâi într-acesta chip tipărită și așezată. În zilele prea luminatului Domn Ioann Constantin B.B. Voevod. Cu blagoslovenia iubitorului de Dumnezeu chir Antim Ivireanul episcopul Râmnicului. Cu toată cheltuiala și osârdia preacuviosului chir Ioann arhimandritul sfintei mânăstiri Hurezi. De Mihai Iștvanovici ipodiaconul tipograful.

La Râmnic, la anul de la Hs 1706”.⁴⁰

Cartea are 114 pagini, format 20x15,5, fiind tipărită în două culori: roșu și negru. Titlul este zețuit din elemente tipografice, fiind așezat într-un chenar simplu. Pe verso foi de titlu se află o gravură în lemn ce înfățișează pe Maica Domnului cu Fiul în brațe și troparul de la slujba Litiei. Lucrarea este mai puțin îngrijită și cuprinde rânduiala Vecerniei mici, a Paraclisului Maicii Domnului, a Vecerniei mari, a Utreniei, Apostolul și Evanghelia Praznicului, rânduiala Polieleului (cu psalmii „obicinuiți”) etc. Și aici indicațiile tipiconale și lecturile biblice sunt în limba română, iar restul în slavonă.⁴¹

5. „Evhologhion adecă Molitvenic (cu Liturghie) acum întâi într-acest chip tipărit și așăzat, după rânduiala celui grecesc.

Întru al 18 an a înălțatei domnii a prealuminatului oblăduitoriu a toată Țara Rumânească Ioann Constandin B.B. Voevod, fiind mitropolit țării, chir Teodosie.

Prin osteneala și toată cheltuiala iubitorului de Dumnezeu chir Antim Ivireanul, episcopul Râmnicului.

De Mihai Iștvanovici ipodiaconul tipograful.

În Râmnic, la anul de la Hs 1706”.⁴²

Lucrarea, tradusă din grecește în românește, format 20x14, are două părți distincte: Liturghierul – 7 file + 12 + 190 pagini și Molitvenicul – 7 file + 453 pagini. Are tiparul în două culori: roșu și negru; titlul este încadrat într-un

³⁹ Niculae Șerbănescu, *art. cit.*, pp. 781-782; Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograful Râmnic*, p. 831.

⁴⁰ Nerva Hodoș, Ion Bianu, *op. cit.*, vol. I, p. 466 (nr. 150) și vol. IV, p. 219 (nr. 150).

⁴¹ Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 316; Niculae Șerbănescu, *art. cit.*, p. 785; Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograful Râmnic*, p. 832.

⁴² Nerva Hodoș, Ion Bianu, *op. cit.*, vol. I, pp. 541-543 (nr. 150) și vol. IV, p. 220 (nr. 151).

chenar compus din mici podoabe tipografice. Și de această dată pe verso foi de titlu se găsește stema Țării Românești deasupra acesteia fiind scrise șase stihuri politice. Urmează câteva versete din Epistola către Corinteni și câteva întrebări și răspunsuri despre limba folosită în biserică, la sfintele slujbe. Are o prefăță întocmită de Mihai Iștvanovici și închinată lui Antim⁴³. Se remarcă și cele trei frontispicii: Iisus, Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Vasile cel Mare. Cele două volume distincte ale acestei lucrări: volumul I – *Liturghierul*, și volumul II – *Molitvenicul*, au o semnificație deosebită. Astfel, atât *Liturghierul* cât și *Molitvenicul* sunt primele ediții în limba română ale acestor importante cărți liturgice, în Țara Românească (Antim traducând *Liturghierul* după edițiile mai vechi ale lui Coresi și Dosoftei, ori după cele în manuscris, iar *Molitvenicul* după ediția grecească tipărită la Veneția de Nicolae Glykis, în 1691).⁴⁴ Menționăm faptul că multă vreme s-a crezut că *Liturghierul* (vol. întâi al acestei lucrări) a fost tipărit la Târgoviște. Abia în deceniul șapte al secolului trecut, Dimitrie Coravu (azi Preasfințitul Damaschin Coravu, Episcopul Sloboziei și Călărașilor) a descoperit că a fost tradus și tipărit de Antim, la Râmnic.

6. „*Octoihos adecă Osmoglasnic care are în sine toată slujba de să cuvine a văscresnelor, împreună și o săptămână cu toate ale ei rânduiale.*

Acum întâiu într-acesta chip așezat și tipărit. În zilele prea luminatului domn și oblăduitoriu a toată Țara Rumânească Ioann Constantin B. Basarab Voevod. Cu osârdia și cu toată cheltuiala preacinstiului și de bun și mare neam a lui Mihai Cantacuzino vel spătar, spre cea de obște a besearicilor lui Hs trebuință, și al pravoslavnicilor folos. Cu blagoslovenia preasfințitului mitropolit chir Teodosie.

În sfânta episcopie a Râmnicului. La anul de la zidirea lumii 7213. De Mihai Iștvanovici ipodiaconul typografu”⁴⁵

Publicată în 1706, cartea este in-folio, format 31x20, având 2 foi nenumerate + 84 foi + o foaie nenumerotată. Titlul este încadrat într-un chenar asemănător celui ce la Antologhionul din 1705. Pe verso foi de titlu se află stema țării și inițialele domnitorului încadrate într-un chenar cu podoabe florale. Sub chenar se găsesc 12 stihuri ale lui Mihai Iștvanovici închinare voievodului. Pe fila doi verso se remarcă o gravură cu chipul Sfântului Ioan Damaschin și șapte distihuri închinare lui. Cuprinsul este structurat astfel: Octoihul propriu-zis (filele 1-51), slujba slujbelor de peste săptămână (filele 51v-82) și „începutul sveatinelor, a văscresnelor și samoglasnicile stihire după evangheliile celor 11 văscresne” (filele 82v-84). Lucrarea mai cuprinde alte

⁴³ Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 315; Niculae Șerbănescu, *art. cit.*, pp. 783-784; Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, p. 832.

⁴⁴ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ediția a III-a, vol. II, Iași, 2006, p. 125.

⁴⁵ Nerva Hodoș, Ion Bianu, *op. cit.*, vol. I, pp. 467-468 (nr. 151) și vol. IV, p. 220 (nr. 151).

două gravuri: una realizată de un Ioanichie (înfățișează răstignirea Domnului) și alta realizată de Ivan Bacov (Duminica tuturor sfinților). Este tipărită pe două coloane și în două culori: roșu și negru. Textul este înfrumusețat cu frontispicii, viniete, podoabe finale și litere ornate. Și aici indicațiile tipiconale și lecturile biblice sunt în limba română, iar restul în slavonă. Legătura de carte este foarte solidă, având aceleași caracteristici, tehnici și materiale ca și Antologhionul publicat cu un an mai devreme. A fost cea mai cunoscută și răspândită carte a lui Antim din perioada râmniceană.⁴⁶

7. *„Cuvântul panegiric la cel întru ierarhi făcător de minuni marele Nicolae rostit întru veșnica amintire a lui Preda Brâncoveanu de Radu fiul Domnitorului Țării Românești Domnul Domn Ioan Constantin Basarab Brâncoveanu și tipărit în sfânta episcopie a Râmnicului de către Mihail Iștvanovici ipodiatonul, în anul 1706”*.⁴⁷

Este o broșură în format octav mic (10x10), având doar 23 de file și 18 rânduri pe pagină. Pe verso foi de titlu se găsește o gravură ce reprezintă pătimirea lui Iisus pe Golgota. Lucrarea începe cu o prefață semnată de Radu Brâncoveanu (filele 1-4), textul propriu-zis fiind între filele 5-23. Trimiterile sunt pe margine, iar la sfârșitul panegiricului se află o podoabă lucrată cu gust. A fost tipărită într-o singură culoare (negru), în limba greacă. Este de presupus faptul că Antim va fi oferit acest mic rod al tiparniței sale lui Radu Brâncoveanu (fiul domnitorului) – crescut în elenismul școlii mentorului Maiota și cunoscut pentru caracterul său studios și înclinațiile literare.⁴⁸

8. *„Cuvântul la patima cea mântuitoare a Cuvântului Dumnezeu – Om. Iar la aceasta s-a adous textul acestei patimi din cei patru evangheliști, numai patru adică ce se zice adunat din cei patru, al dascălului sfintei Evanghelii a Marii Biserici, Gheorghe Maiota, profesor de limba elină și latină a preastrăluciiților fii ai prealuminatului domnitor al Țării Românești Domnul Domn Ioan Constantin Basarab Brâncoveanu. S-a tipărit în episcopia Râmnicului de Mihail Iștvanovici ipodiatonul, în anul mănuirii 1706”*.⁴⁹

Tipărită în limba greacă, lucrarea are 51 de foi, format 19x9,5. S-a folosit cerneală neagră. Totuși, de la fila 28 înainte, unele trimiteri scripturistice sunt marcate în text cu litere majuscule în tuș roșu (puse în

⁴⁶ Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 315; Niculae Șerbănescu, *art. cit.*, pp. 784-785; Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograful Râmnic*, p. 832.

⁴⁷ Nerva Hodoș, Ion Bianu, *op. cit.*, vol. I, p. 469 (nr. 153) și vol. IV, p. 221 (nr. 153).

⁴⁸ Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 315; Niculae Șerbănescu, *art. cit.*, p. 786; Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograful Râmnic*, p. 833.

⁴⁹ Nerva Hodoș, Ion Bianu, *op. cit.*, vol. I, pp. 468-469 (nr. 152) și vol. IV, p. 221 (nr. 152).

paranteză). Pe filele 2-3 se află prefața lui Gheorghe Maiota, închinată patriarhului Dositei al Ierusalimului.⁵⁰

9. „*Cuvântul la mântuirea patimă a Domnului nostru Is Hs, făcut de propoveduitoriul sfintei Evanghelii al Besearicii cei Mari chir Gheorghe Maiota, al limbii elinești și latinești, dascăl al prealuminaților fii ai blagocestivului domn al Ungro-Vlahiei Io Constandin B.B. Voevod.*

Tipărit de Mihai Iștvanovici ipodiaconul tipograful”.⁵¹

Tipărită, probabil, în 1707, lucrarea este traducerea în limba română a celei menționate mai sus și tipărită cu un an înainte în limba greacă. Are 44 de foi numerotate, textul fiind tipărit în întregime cu cerneală neagră. Pe filele 2-5 se află prefața semnată de Gheorghe Maiota și dedicată mitropolitului Teodosie. Pe fila 5 verso se găsește o gravură ce înfățișează o scenă din Drumul Crucii și patru versuri.⁵²

Facem precizarea că ordinea cărților publicate în același an poate fi cu greu stabilită, deoarece în foile de titlu nu s-a precizat decât anul apariției, nu și luna. Din acest motiv, atât ordinea celor trei cărți tipărite în 1705, cât și a celor cinci tipărite în 1706, este relativă.

În ceea ce privește *limba* tipăriturilor râmnicene ale lui Antim, precizăm că prima carte apărută aici, și anume *Tomul Bucuriei* din septembrie 1705, a fost tipărită în limba greacă, Antim aducând întâi de la tiparnița din Snagov litere grecești și cel puțin doi zețari, buni cunoscători ai acestei limbi.⁵³ De altfel, este cunoscut faptul că atât la Snagov (între 1694-1701), cât și la București (între 1701-1704) au fost tipărite mai multe cărți grecești; mai mult, la București, între 1703-1705 au văzut lumina tiparului numai cărți grecești.⁵⁴ În felul acesta se poate înțelege cum prima carte apărută la Râmnic a fost una cu un număr impresionant de pagini, chiar și pentru zilele noastre (aproape 800). A doua lucrare, *Antologhion* *adecă floarea cuvintelor* din același an 1705, a fost una bilingvă, cu tipicul, lecturile biblice și sinaxarul în românește, iar cântările și rugăciunile în slavonește.⁵⁵ Pentru această carte Antim s-a folosit de vechile matrițe chirilice de la Snagov, pe care însă le-a revizuit; pe unele „le-a armonizat la linia de zețuire”, turnând și literă nouă, astfel că deși materialul este neuzat, configurația grafică a

⁵⁰ Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 316; Nicolae Șerbănescu, *art. cit.*, pp. 785-786; Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, p. 833.

⁵¹ Nerva Hodoș, Ion Bianu, *op. cit.*, vol. I, pp. 478-479 (nr. 155).

⁵² Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 316; Nicolae Șerbănescu, *art. cit.*, pp. 786-787; Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, pp. 832-833.

⁵³ Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, p. 830.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, ediția a III-a, vol. II, pp. 124-125.

literei este veche, nefiind deci vorba de un caracter desenat din nou.⁵⁶ Cea de-a treia carte, *Învățătură pre scurt pentru taina pocăinții*, apărută tot în 1705, a fost tipărită în limba română. Observăm astfel că, încă din primul an de păstorire în scaunul de la Râmnic, Antim a început tipărirea de cărți liturgice numai în românește.⁵⁷ A patra carte, *Adunare slujbei a Adormirii Născătoarei de Dumnezeu cu paraclisul cel de obște* (1706), a fost tot o carte bilingvă, având tipicul, lecturile biblice și sinaxarul în românește, iar cântările și rugăciunile în slavonește. *Evhologhionul adecă Molitvenic* (1706), cea de-a cincea carte, a fost tipărit în limba română. Așa cum aminteam și mai sus, cele două volume distincte ale acestei lucrări: volumul I – *Liturghierul*, și volumul II – *Molitvenicul*, au o semnificație deosebită. Astfel, atât Liturghierul cât și Molitvenicul sunt primele ediții în limba română ale acestor importante cărți liturgice, în Țara Românească (Antim traducând Liturghierul după edițiile mai vechi ale lui Coresi și Dosoftei, ori după cele în manuscris, iar Molitvenicul după ediția grecească tipărită la Veneția de Nicolae Glykis, în 1691).⁵⁸ Cea de-a șasea carte a lui Antim la Râmnic, *Octoihos adecă Osmoglasnic* (din 1706) a fost bilingvă, având indicațiile tipiconale și lecturile biblice în limba română, iar cântările în limba slavonă. Următoarele două: *Cuvântul panegiric la cel întru ierarhi făcător de minuni marele Nicolae* (1706) și *Cuvântul la patima cea mântuitoare a Cuvântului Dumnezeu – Om* (1706), au fost tipărite în limba greacă. Ultima lucrare ce a văzut lumina tiparului la Râmnic, *Cuvântul la mântuirea patimă a Domnului nostru Iisus Hristos* (1707), a fost tipărită în limba română.⁵⁹ Statistic vorbind, la Râmnic Antim a tipărit trei cărți românești: *Învățătură pre scurt pentru taina pocăinții* (1705), *Evhologhionul adecă Molitvenic* (1706) și *Cuvântul la mântuirea patimă a Domnului nostru Iisus Hristos* (1707), trei cărți grecești: *Tomul Bucuriei* (septembrie 1705), *Cuvântul panegiric la cel întru ierarhi făcător de minuni marele Nicolae* (1706) și *Cuvântul la patima cea mântuitoare a Cuvântului Dumnezeu – Om* (1706) și trei bilingve – slavo-române: *Antologhion adecă floarea cuvintelor* (1705), *Adunare slujbei a Adormirii Născătoarei de Dumnezeu cu paraclisul cel de obște* (1706) și *Octoihos adecă Osmoglasnic* (1706).

Analizând tipăriturile de la Râmnic, constatăm că primul element care apare pe foile de titlu este *oblăduitorul țării*. De regulă acesta sprijinea apariția unei tipărituri, însă la Râmnic acest fapt nu s-a întâmplat în mod real

⁵⁶ Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, p. 830.

⁵⁷ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, vol. II, p. 125.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Niculae Șerbănescu, *art. cit.*, pp. 779-787.

niciodată.⁶⁰ Din acest motiv formula întâlnită pe foile de titlu se reduce la cronologie: „în zilele prealuminatului și înălțatului domn Ioan Constantin B. Basarab Voevod”.

Este un fapt bine cunoscut că mai toate cărțile tipărite în atelierele tipografice bisericești au fost cărți religioase. De altfel, și la Râmnic toate cele nouă cărți tipărite în perioada 1705-1707 se înscriu în această categorie. Acesta este și motivul pentru care, pentru a se bucura de toată încrederea cititorului, dar și pentru siguranța editorului că nu greșește (mai ales în ceea ce privește traducerile), la aceste cărți era necesară *blagoslovenia* mitropolitului țării (după cum se vede la *Antologhionul* din 1705, la *Învățătura pre scurt pentru taina pocăinții* din 1705 și *Octoiul* din 1706). Totuși, pe unele din cărțile tipărite la Râmnic în perioada 1705-1707, binecuvântarea mitropolitului țării este înlocuită fie de formula „fiind mitropolit” (cazul *Evhologhionului* din 1706) sau de binecuvântarea ierarhului locului (cazul *Slujbei Adormirii Născătoarei de Dumnezeu cu paraclisul de obște* din 1706). Și mai interesant este faptul că au existat și cărți tipărite fără nicio binecuvântare a vreunui ierarh (cazul lucrării *Tomul Bucuriei* din 1705, lucrare apărută „prin cheltuiala și îngrijirea preafericitului și preasfințitului patriarh al Ierusalimului și a toată Palestina domnul domn Dositheï”, a *Cuvântului panegiric la cel întru ierarhi făcător de minuni marele Nicolae* (1706) și a *Cuvântului la patima cea mântuitoare a Cuvântului Dumnezeu – Om*: 1706 – ediția în limba greacă și 1707 – în limba română).⁶¹ Statistic vorbind, doar trei din cele nouă cărți tipărite la Râmnic în această perioadă au binecuvântarea mitropolitului Teodosie al Ungrovlahiei, una are formula „fiind mitropolit...”, una are binecuvântarea lui Antim și patru nu au nicio binecuvântare.

În ceea ce privește *costurile* tiparului, de regulă acestea erau suportate de ierarhul care avea în grijă tiparnița. De altfel, era înrădăcinată concepția că tipografia aparține ierarhului. Totuși, la Râmnic, Antim va cere sprijin financiar, fie de la unii boierii (avem ca exemple în acest sens pe „prea cinstitul de bun și mare neam Mihai Cantacuzino, vel spătar”, unul din cei mai bogați boieri ai țării, fondatorul așezământului Colțea din București, „cu osârdia și cheltuiala” căruia se vor tipări *Antologhionul* din 1705 și *Octoiul* din 1706 și pe „cinstitul de bun neam Șerban Cantacuzino biv vel păharnic”, cel care a suportat cheltuielile de tipar pentru „broșura” *Învățătură pre scurt pentru taina pocăinții* din 1705), fie de la unele personalități ale vremii (patriarhul Dositei al Ierusalimului va sprijini apariția lucrării *Tomul bucuriei*, apărută în 1705).⁶² Acest fapt trebuie subliniat, deoarece, de regulă, mitropoliile ori episcopiile care aveau tiparnițe erau și edituri, iar cărțile se tipăreau „cu cheltuiala” lor.

⁶⁰ Aurelian Sacerdoțeanu, *art. cit.*, p. 298.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 298-299.

⁶² Virgil Molin, *Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic*, p. 827.

Interesant de menționat este și aspectul datării lucrărilor. Precizăm că nu există o regulă clară în acest sens deoarece în unele lucrări (cele mai multe – șase) apare anul erei creștine: „tipăritu-s-au în anul de la spăsenia lumii...” sau „în anul de la H(risto)s....”, cazul *Tomului Bucuriei* (1705), a *Învățăturii pre scurt pentru taina pocăinții* (1705), al *Evhologhionului* (1706), al *Cuvântului panegiric la la cel întru ierarhi făcător de minuni marele Nicolae* (1706), a *Slujbei Adormirii Născătoarei de Dumnezeu cu paraclisul cel de obște* (1706) și al *Cuvântului la patima cea mântuitoare a Cuvântului Dumnezeu – Om* (1706); într-o altă lucrare apare anul de la facerea lumii: „la anul de la zidirea lumii 7214”, cazul *Octoihului* din 1706, iar într-o altă lucrare ambele variante: cazul *Antologhionului* din 1705 care menționează în foaia de titlu „anul de la zidirea lumii 7213”, iar în ultima foaie: „tipăritu-s-au în anul de la spăsenia lumii 1705”. Consemnăm și faptul că în *Evhologhionul* din 1706 apare și mențiunea „întru al 18-lea an a înălțatei domnii a prealuminatului oblăduitoriu a toată Țara Rumânească Ioan Constantin B.B. Voevod”, iar *Cuvântul la mântuitoarea patimă a Domnului nostru Iisus Hristos* din 1707 (traducerea în românește a aceleiași lucrări, tipărită în grecește în 1706) nu are menționat nici anul și nici locul apariției, aceste fiind doar presupuse.

În ceea ce privește durata de lucru, trebuie să precizăm că în mai toate atelierele tipografice de la noi din această perioadă (sec. XVIII), aceasta era, de regulă, de câteva luni, mai rar un an sau peste. Astfel, în cei aproape trei ani de activitate tipografică a lui Antim la Râmnic au fost tipărite nouă cărți, ceea ce ar presupune o carte la patru luni. În realitate însă, în 1705 au fost tipărite trei cărți, în 1706 – cinci cărți, iar în 1707 o singură carte.

În concluzie, la Râmnic, Antim a devenit cu adevărat *editor*. Acum se poate face o delimitare clară între tipograful și editorul Antim. Interesant de precizat este faptul că profilul său de editor, în perioada de la Râmnic, ni se relevă și sub un aspect inedit. Astfel, așa cum aminteam în rândurile de mai sus, pentru unele tipărituri mai costisitoare, el va cere sprijin financiar, fie de la unii boierii (exemplul spătarului Mihai Cantacuzino), fie de la unele personalități ale vremii (patriarhul Dositei al Ierusalimului). Datorită lui Antim avem, pe lângă ctitori de biserici și mănăstiri, și *ctitori-editori*.⁶³

Un alt aspect demn de semnalat este faptul că, preocupat să aducă „venit casei”, Antim reușește să cointereneze la tipărire, ba chiar să determine pe autori să-și plătească comenzile, să suporte cheltuielile de tipar, chiar dacă sunt înalte fețe bisericești. Este un aspect ce ne relevă faptul că Antim a fost un editor calculat care a evitat să investească în cărți ce nu aveau legătură cu slujbele bisericești și deci cu desfacere discutabilă.⁶⁴

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

Tiparnița de la Râmnic a avut însă și un alt rol important, rol scos în evidență, printre alții, de V. Molin: „...tiparnița de la Râmnic n-a ființat sub egida ocazionalului, răspunzând unor trebuințe întâmplătoare..., ci a urmărit sistematic, după un plan chibzuit..., să împlinească același rol de îndrumător ce a avut să umple golul ce domnea în ținuturile de peste Carpați”.⁶⁵ Așadar, se poate spune că atelierul tipografic de la Râmnic a fost și un suport religios pentru Ortodoxia românească din Ardeal. Așezarea geografică va fi făcut ca mulți preoți și dieci de peste munți să fi venit aici pentru a aduce pe ascuns în comunitățile lor slovă bisericească. Această misiune devine și mai importantă în noul context religios din Transilvania de după 1701. De aceea, nu este de mirare că multe din cărțile tipărite la Râmnic au ajuns până în Maramureș și Banat. Poate, din același motiv, și Antim Ivireanul a tipărit mai întâi la Râmnic *Tomul Bucuriei* (1705), operă ce cuprindea cinci lucrări polemice împotriva catolicilor. În completarea celor spuse mai sus precizăm că un exemplar din *Evhologhionul* din 1706 a fost descoperit la Stei Beiuș,⁶⁶ iar exemplare din *Octoiul* din 1706 au fost găsite la Cacova-Oravița,⁶⁷ Pesac,⁶⁸ Apoldul de Jos, Beiuș, Petridul de Sus (toate din Banat),⁶⁹ Vaida Rece (Țara Oltului) și Vascău (Bihor).⁷⁰

Pentru Țările Române, pentru nevoile românilor, indiferent de religia lor, cartea veche românească a fost tipărită în 31 de centre tipografice, mai mari sau mai mici, înconjurată de nimbul gloriei sau pomenite numai în treacăt în fresca istoriei culturii. Vreme de trei secole, între 1508-1830, s-au tipărit circa 2113 cărți. Este vorba de cărțile știute, ajunse până la noi căci au fost, probabil, și alte cărți care s-au pierdut în negura istoriei. Printre tipografiile mai mari, alături de București (318 cărți tipărite), Iași (272 de titluri), Buda (200), Sibiul (187) și Blajul (164), se numără și Râmnicul, unde s-au tipărit 146 de cărți (cu 90 de titluri în secolul al XVIII-lea, ocupă locul al doilea după București⁷¹), fără să socotim pe cele de la Govora.

Pe provincii, situația se prezintă în felul următor: Ardealul – 817 opere, Țara Românească – 571 și Moldova – 335. La acestea se adaugă 69

⁶⁵ Vezi Dumitru Lazăr, *Forța iradiantă a cărții vâlcene*, pe site-ul www.bjmmures.ro/publicatii/anuare/Anuarul%20I-2002/263.htm (la 15 septembrie 2008)

⁶⁶ Barbu Teodorescu, *Circulația vechii cărți bisericești*, în revista „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXXIX, 1961, nr. 1-2, pp. 190-193.

⁶⁷ Virgil Molin, *Aria de răspândire a cărților de la Râmnic în Banat în secolul al XVIII-lea*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XVI, 1964, nr. 11-12, p. 866; vezi și Barbu Teodorescu, *Circulația vechii cărți bisericești*, p. 191.

⁶⁸ Virgil Molin, *Aria de răspândire a cărților de la Râmnic în Banat în secolul al XVIII-lea*, p. 868.

⁶⁹ Dimitrie Coravu, *art. cit.*, p. 48.

⁷⁰ Barbu Teodorescu, *Circulația vechii cărți bisericești*, pp. 188-189.

de cărți cu locul de apariție neidentificat și 321 de cărți tipărite în afara hotarelor, cum ar fi la Lvov, Petrograd, Lipsca, Veneția, Uniev, Paris etc.⁷²

Pe secole, situația se prezintă astfel: veacul al XVI-lea – 52 de cărți; veacul al XVII-lea – 113 cărți; veacul al XVIII-lea – 799 cărți, iar în primii 30 de ani din secolul al XIX-lea – 1149 de cărți. Este un număr restrâns, care nu a putut acoperi nevoile întregii culturi românești. Tocmai de aceea, în această perioadă avem circa 10.000 de manuscrise numai în limba slavă⁷³.

În ceea ce privește limba, cele mai multe cărți s-au tipărit în română (1556), în timp ce în greacă avem 138, în slavonă 63 etc.

Cele mai multe cărți tipărite au fost cele de ritual: Psaltirea, Evanghelia, Apostolul, Liturghierul, Ceaslovul, Octoiul, Mineiul, Antologhionul, Triodul, Penticostarul, Irmologhionul, Acatistierul, Biblia, Cazania, Molitfelnicul etc.

Résumé: L'activité éditoriale-typographique au Râmnic pendant le dirigement d'Antim Ivireanul

Au Râmnic, Antim Ivireanul est devenu un vrai éditeur. Maintenant on peut faire une délimitation claire entre l'éditeur et le typographe Antim Ivireanul. Très important c'est le fait que son profil d'éditeur, pendant qu'il s'est trouvé au Râmnic, a en même temps un aspect tout à fait particulière. Ainsi, pour quelques publication plus chères, il va demander d'aide financier, soit aux boyards, soit aux personnalités du temps.

Grâce au Antim Ivireanul, il y a, en même temps des fondateurs d'églises, de monastires et fondateurs-éditeurs.

Un autre aspect très important c'est le fait que Antim Ivireanul a réussi co-intéresser à la presse, mais aussi il a réussi déterminer l'auteurs de payer, leurs livres, de supporter les prix de presse quoi qu'ils soient de grandes personnalités de l'églises. C'est un fait qui nous relève que Antim Ivireanul a été un éditeur sage, qui a évité investir dans les livres qui n'avaient aucune liaison avec les services divins.

Un autre rôle important que a eu la press de Râmnic c'est celui de support religieux pour l'orthodoxie roumaine de l'Ardeal.

Beaucoup de prêtres de côté de Carpates ont utilisé dans leur mission les livres imprimés au Râmnic.

Voilà pourquoi Antim Ivireanul est considéré, vraiment, une personnalité de tous Les Roumains.

⁷¹ Costea Marinoiu, *270 de ani de activitate tipografică la Râmnicu-Vâlcea. Elemente de folclor în manuscrisele și tipăriturile vâlcene din sec. XVII-XVIII*, în „Buridava. Studii și materiale”, p. 82, apud Dumitru Lazăr, *art. cit.*, pe site-ul www.bjmures.ro/publicatii/anuare/Anuarul%20I-2002/263.htm.

⁷² Barbu Teodorescu, *Cartea veche românească (1508-1830)*, în revista „Mitropolia Olteniei”, anul XI, 1959, nr. 9-12, p. 590.

⁷³ *Ibidem*.

„SOLUS CONSENSUS FACIT NUPTIAS” ÎN DOCTRINA CANONICĂ A BISERICII ROMANO-CATOLICE. REPERE JURIDIC-CANONICE

Lect. Univ. Dr. IULIAN MIHAI L. CONSTANTINESCU

Keywords: *free consent, incapacity, vices of consent, consent conditioned, ways of expression*

Cuvinte cheie: *consimțământ liber, incapacități, vicii de consimțământ, consimțământul condiționat, modalități de exprimare*

1. Noțiuni introductive

Codul de drept canonic prezintă în cartea a IV-a, consacrată activității sfințitoare a Bisericii, principiile teoretice și doctrinare ale dreptului matrimonial elaborate de Conciliul II Vatican.¹ Canonul 1055 §1 dă o definiție generală căsătoriei, descriptivă și indirectă, referindu-se mai puțin la *matrimonium in fieri* (celebrarea căsătoriei care este de reală importanță din punct de vedere al dreptului canonic, dându-se naștere stării de căsătorie), decât la *matrimonium in facto esse* (comunitatea pentru întreaga viață, ca efect al celebrării valide a actului umano-juridic).² Constituția *Gaudium et Spes* a Conciliului II Vatican definește astfel căsătoria: „Comunitatea profundă de viață și de dragoste care formează cuplul (sic, familia), fondată și înzestrată cu legi proprii de Creator; ea este așezată pe alianța soților,³ așadar pe consimțământul personal irevocabil” (nr. 48). Termenul de „alianță”, utilizat de textul canoanelor, este înțeles ca o alianță de drept natural care se traduce prin comuniune de viață. Această alianță conține atât elemente subiective (fericirea, binele soților în comuniunea familiei), cât și elemente obiective – *jus in corpus* –, nașterea și educarea copiilor. Astăzi, în Biserica Romano-Catolică se tinde spre o echilibrare a acestor elemente, deși din punct de vedere juridic se acordă o importanță mai mare elementelor obiective, ca și în trecut, elementele subiective fiind subliniate cu deosebire la nivel teologic, social și cultural.⁴

¹ J. ABBAS, „Marriage in the Codes of Canon Law”, in: *Apollinaris*, 68 (1995), pp. 521-565.

² Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, Ed. «Presa Bună», Iași, 1994, p. 13; G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Edizioni Paoline, Roma, 1990, p. 326.

³ Alianța matrimonială este definită de Codul de drept canonic (1983) ca „o comunitate pe toată viața, ordonată prin caracterul său natural spre binele soților, precum și spre nașterea și educarea copiilor” (can. 1055 §1).

⁴ Vezi Louis BONNET, „La communauté de vie conjugale en droit canonique. Critères de droit et de fait”, in: *Revue de Droit Canonique*, 44/1, 1994; André CANTAN, „Doctrines matrimoniales. Préparation au mariage et vie commune”, in: *RDC*, 40/1, 1990; Isabelle

Scopurile alianței matrimoniale,⁵ ale căsătoriei ca și comunitate de viață, sunt enunțate în canonul 1055: binele soților, nașterea și educarea copiilor,⁶ iar canonul 1056 menționează proprietățile esențiale ale căsătoriei: unitatea și indisolubilitatea.⁷ Cu privire la scopurile căsătoriei facem mențiunea că în urma Conciliului II Vatican a avut loc o schimbare profundă, binele soților⁸ primind statutul de element esențial al căsătoriei, în timp ce Codul canonic din 1917 îl considera numai ca un scop secundar. Nașterea de copii și educarea lor (*bonum prolis*), ca scop al căsătoriei, este considerat astăzi ca egal cu cel dintâi, refuzul lui ducând la invaliditatea căsătoriei contractate (cf. can. 1101 §2). Proprietățile esențiale ale căsătoriei, unitatea și indisolubilitatea, decurg din însăși natura ei, nefiind cu puțință existența unei căsătorii fără aceste proprietăți, chiar și între nebotezați. Susținând unitatea căsătoriei, excludem poligamia sau poliandria simultane, uniunea matrimonială autentică existând numai între un bărbat și o femeie, monogamia⁹ fiind cel mai indicat mod în care pot fi împlinite scopurile căsătoriei cuprinse în textul canonului 1055 §1. Indisolubilitatea căsătoriei are drept consecință imposibilitatea desfacerii legăturii matrimoniale dintre bărbat și femeie prin simpla voință umană, fiind atât de

CORPART, „Procréation et filiation”, in: *RDC*, 45/2, 1995; Bernard FRANCK, „Contribution théologique et canonique au rapprochement des Eglises d’Occident et d’Orient dans la doctrine, la discipline et la pastorale du mariage”, in: *RDC*, 34/1, 1984; Simon KNAEBEL, „Etre, Devenir, Relation: Lumière sur l’engagement matrimonial”, in: *RDC*, 33/4, 1983; T. BALLARINO, „Personnes, famille, regimes matrimoniaux et successions dans la loi de reforme du droit international privé italien”, in: *Revue critique de droit international privé*, 85/1996, pp. 21-40.

⁵ A. MATTHEUWS, „Les ‚dons’ du mariage”, in: *Nouvelle Revue Théologique*, 118/1996, pp. 219-236.

⁶ J.-R. DURAND, „Implications canoniques des débats actuels sur la procréation”, in: *RDC*, 45/1995, pp. 285-298; J. GAUDEMET, „Mariage et procréation: les aspects historiques”, in: *RDC*, 45/1995, pp. 245-256; R. PUZA, „Les nouvelles formes de procréation et leurs conséquences sur le droit de l’Eglise”, in: *RDC*, 45/1995, pp. 308-310; R. TORFS, „Procréation, bien des conjoints et droit matrimonial: quelques idées sommaires”, in: *RDC*, 45/1995, pp. 311-315.

⁷ M. C. FOCONNI, *Antropologia cristiana come fondamento dell’unità e dell’indissolubilità del patto matrimoniale*, (Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 4), Università Gregoriana, Roma, 1996; Robert GRIMM, *L’institution du mariage. Essai d’éthique fondamentale, Thèse de doctorat en théologie*, Cerf, Paris, 1984, p. 42; Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens*, vol. I „Des origines au concile de Trente”, Desclée, Paris, 1993, p. 223.

⁸ Conținutul acestui scop al căsătoriei este strâns legat de aspectele mai personale ale comuniunii dintre bărbat și femeie: unirea conjugală, afecțiunea reciprocă, comuniunea de viață, împărțirea bucuriilor și a necazurilor...

⁹ Întrucât astăzi încă mai există uniuni poligame, ne determină să afirmăm că această proprietate a căsătoriei (unitatea) este numai de drept natural secundar.

drept divin pozitiv, cât și de drept natural secundar, întrucât uniunea matrimonială stabilă și perpetuă asigură atingerea scopurilor căsătoriei, binele soților, nașterea și educarea copiilor.¹⁰ De asemenea, în Biserica Romano-Catolică se face distincție între indisolubilitatea intrinsecă și indisolubilitatea extrinsecă, între o căsătorie numai încheiată valid (*ratum*)¹¹ și una încheiată valid (*ratum*) dar și consumată (*consummatum*),¹² existând și căsătoria putativă (*putativum*).¹³

În Biserica Romano-Catolică, avându-se în vedere învățătura paulină (Efeseni V, 21-32), s-a acordat o mare valoare principiului celebrării publice a căsătoriei a doi botezați *coram Ecclesia*, încă din secolul al XVI-lea, din

¹⁰ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit des sacrements*, cours universitaire, Fribourg, 2002, p. 4.

¹¹ Între căsătoriile încheiate (*rat*) valid există deosebiri, cum ar fi între căsătoriile consumate și cele neconsumate, căsătorii care la rândul lor se disting de cele numite legitime, adică acele căsătorii consumate între persoane nebotezate. Căsătoria contractată valid, dar neconsumată încă, chiar și între persoane nebotezate, este declarată numai *ratum* (cf. can. 1061 §1). În concepția romano-catolică, spre deosebire de căsătoria celor nebotezați, căsătoria persoanelor botezate are un caracter de taină (sacramental), chiar dacă nu a fost consumată. O astfel de căsătorie poate totuși să fie desfăcută de Biserică printr-o dispensă *super matrimonium ratum et non consummatum*, procedura fiind reglementată prin Codul canonic (can. 1697-1706).

¹² O căsătorie este *ratum et consummatum* „dacă soții au pus între ei, de manieră umană, actul conjugal apt de sine spre a procrea la care căsătoria este rânduită prin natura sa și prin care soții devin un singur trup” (can. 1061 §1). Întotdeauna dreptul acordă prezumția de consumare a căsătoriei *iuris tantum*, adică până la proba contrară, atunci când soții au coabitat după celebrarea căsătoriei. Astfel, prin actul fizic al consumării ei, căsătoria devine și extrinsec indisolubilă, prin aceasta nicio putere umană neavând dreptul și nici puterea să desfacă unirea soților în căsătorie, care simbolizează deplina unire între Hristos și Biserică. Actul fizic de consumare a căsătoriei presupune numeroase elemente fizice și psihologice, prevăzute de dreptul canonic romano-catolic prin impedimentul impotenței, adică al incapacității actului conjugal. Canonul 1061 precizează că actul conjugal trebuie să fie *modo humano* (de o manieră umană), prin aceasta subliniindu-se că o căsătorie pentru a fi considerată consumată trebuie ca actul conjugal să fie voluntar și acceptat de cele două părți. El trebuie să fie o expresie reală a unirii intenționale și spirituale, fără presiuni violente și fără constrângere. În cazul în care această unire fizică (conjugală), care completează unirea intențională și spirituală, nu există, atunci căsătoria poate fi desfăcută de autoritatea bisericească.

¹³ O căsătorie invalidă este declarată putativă (*putativum*) în funcție de reaua sau buna credință a celor două părți și de motivul care face căsătoria invalidă (absența de capacitate juridică, de consimțământ sau de formă) în momentul celebrării. Astfel, căsătoria invalidă este numită *attentatum*, dacă celebrarea a fost făcută cu rea credință, sau *putativum*, dacă se îndeplinesc următoarele condiții: 1. căsătoria trebuie să fie contractată de bună credință cel puțin de una dintre părți (can. 1061 §3); 2. căsătoria trebuie să fie nulă; 3. căsătoria trebuie contractată *coram Ecclesia*, înțelegând prin aceasta respectul față de forma canonică. Pentru ca o căsătorie să fie declarată putativă trebuie să fie întotdeauna contractată *coram Ecclesia*, în timp ce o căsătorie civilă a celor care sunt obligați la forma canonică nu poate niciodată să fie declarată putativă.

rațiuni de ordin public, impunându-se ca obligatorie forma canonică a celebrării (schimbul consimțământului matrimonial în fața preotului sau a unui delegat și a doi martori).¹⁴ Conciliul Tridentin, accentuând forma juridică a căsătoriei, nu a unit cele două forme, juridică și liturgică, provocând ambiguitate și determinând numeroase discuții ale teologilor la Conciliul II Vatican, unii dorind abolirea formei tridentine,¹⁵ alții susținând o unificare a formei canonice cu forma liturgică. Codul de drept canonic din 1983 a stabilit obligativitatea formei canonice pentru validitatea căsătoriei (can. 1108), fără a o uni formei liturgice, necesară numai pentru liceitate. Prin urmare, forma canonică este impusă de Biserică, o căsătorie fiind încheiată valid „numai în fața Ordinariului locului sau a parohului locului, sau în fața unui preot sau diacon delegat de Ordinariul locului sau de paroh, și în prezența a doi martori”.¹⁶ Cu toate acestea, dispensele acordate de la forma canonică s-au înmulțit, fiind acordate fie pentru caz de moarte (can. 1079), fie în cazul căsătoriilor mixte (can. 1127 §2) sau pentru cei care au părăsit printr-un act pozitiv Biserica Romano-Catolică (can. 1117), deși în acest ultim caz nu se poate vorbi de o dispensă în sens propriu. În acest context, unii teologi¹⁷ s-au întrebat cum trebuie înțeleasă forma canonică, fie ca o superstructură juridică, adică o lege prin care este reglat și limitat exercițiul unui drept fundamental sau ca un element intrinsec la forma liturgică a sacramentului. Cert este faptul că forma canonică sau juridică este diferită de forma sacramentală a căsătoriei, care constă în pactul conjugal, înțelegându-se prin acesta manifestarea consimțământului matrimonial irevocabil, prin acest act juridic cei doi miri exercitând preoția baptismală prin care devin „imitatori și părtași ai iubirii lui Hristos față de Biserica Sa”.¹⁸

Așadar, după respectarea actelor preliminare celebrării căsătoriei, investigațiile prematrimoniale¹⁹ și permisiunea Ordinariului locului pentru

¹⁴ Libero GEROSA, *Le droit de l'Eglise*, Editions Saint-Paul, Luxembourg, 1998, p. 258.

¹⁵ Cei ce doreau abolirea formei tridentine considerau că aceasta este o superstructură juridică inadecvată caracterului sacramental al ritului.

¹⁶ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, pp. 109-110.

¹⁷ Vezi G. MARTELET, „16 tesi cristologice sul sacramento del matrimonio”, in: *II Regno-Documenti*, (1978), nr. 23, pp. 391-392 (în teza 10).

¹⁸ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 110.

¹⁹ Înainte ca o căsătorie să fie celebrată, trebuie să fie respectate toate formalitățile preliminare și toate investigațiile. Cei logodiți trebuie să se prezinte personal înaintea preotului pentru a cere începerea procedurii, dar numai cei care au capacitatea juridică necesară *iure habilis*. Cu privire la logodnă, precizăm că norma canonică a fost modificată, aceasta nemaifiind o etapă obligatorie pentru pregătirea căsătoriei, ci o simplă promisiune de căsătorie care nu presupune și celebrarea acesteia din urmă. Logodna este prevăzută de dreptul canonic în competența de decizie a dreptului special stabilit de Conferințele episcopale, ținându-se cont de tradițiile și de legile civile locale, dacă acestea

cazurile speciale, cei doi viitori soți sunt obligați la forma canonică, existând și unele excepții cum se va vedea, însă manifestarea liberă și conștientă a consimțământului rămâne esența celebrării *căsătoriei-contract* în catolicismul roman, aceasta observându-se și din acceptarea formei extraordinare a celebrării (schimbul de consimțământ numai în fața martorilor, fără prezența asistentului, cf. can. 1116).

2. Consimțământul – fundament al contractului căsătoriei

există (can. 1062 §1). Canonul 1114 arată că „Asistentul la căsătorie acționează în mod ilicit dacă nu are certitudinea cu privire la starea liberă a contractanților, conform dreptului, și, când e posibil, cu privire la permisiunea parohului, ori de câte ori asistă în virtutea delegației generale”. Pentru a se constata starea liberă a contractanților căsătoriei, asistentul la căsătorie trebuie să respecte mijloacele de cercetare prevăzute de dreptul canonic. Aceste mijloace sunt fie de natură documentară, fie de natură testimonială. Conferințele episcopale au dreptul de a fixa pentru teritoriul respectiv reguli privind aceste mijloace de verificare (cf. can. 1067). *a. Mijloacele de natură documentară.* Vestirile matrimoniale (publicitatea) constituie principalele mijloace de natură documentară prevăzute în dreptul canonic catolic (can. 1067), regulile privind aceste vestiri fiind stabilite de Conferințele episcopale. Regula acestor vestiri matrimoniale provine de la Conciliul Tridentin, deși principiul vestirilor la căsătorie fusese prevăzut de papa Inocențiu al III-lea și de Conciliul IV de la Lateran în 1215. Atât decretul Tametsi al Conciliului de la Trident, cât și Codul canonic din 1917 au reglementat de o manieră precisă procedura vestirilor. Vestirile se rezumă la afișarea anunțului de căsătorie pe ușa bisericii parohiale a soților sau uneori prin anunțul făcut de preotul paroh în biserică în timpul mesei duminicale. Preotul paroh care celebrează căsătoria în virtutea domiciliului unuia dintre soți trebuie să facă aceste vestiri, dar în același timp trebuie să-l anunțe și pe preotul paroh al celuilalt soț să urmeze aceeași procedură în parohia sa. Omiterea sau dispensa pentru vestiri se pot obține pentru anumite cazuri cum ar fi: căsătoriile mixte sau secrete, căsătoriile celebrate de urgență etc. Anunțul de căsătorie trebuie afișat cel puțin două duminici consecutive pe ușa bisericii, după care preotul competent poate celebra căsătoria, dar numai dacă nu există opoziții la căsătorie. Privind vestirile, Codul canonic din 1917 (can. 1024-1025) prevedea ca regulă de publicare a avizului de căsătorie, atât în parohiile viitorilor soți, cât și în parohiile în care aceștia au locuit cel puțin șase luni după vârsta de 14 ani. Această regulă nu se mai regăsește în noul Cod de drept canonic din 1983. Un alt mijloc de control de natură documentară este dosarul cu documentele necesare, întocmit de preotul paroh care oficiază căsătoria și trimis după faza preliminară la Curia episcopală pentru acordarea *nihil obstat* la celebrarea căsătoriei. *b. Mijloacele de natură testimonială.* Putem menționa aici declarațiile logodnicilor în fața preotului și declarațiile martorilor care sunt chestionați cu privire la situația logodnicilor. Logodnicii sunt interogați de preotul competent pe baza chestionarului care face parte din formularul de proiect de căsătorie intitulat *Dialog cu logodnicii*. Dacă sunt necesare, declarațiile martorilor logodnicilor se primesc fără ca prezența acestora să fie obligatorie. După primirea documentației necesare, aceeași procedură este urmată de preotul celuilalt soț care va publica avizul de căsătorie în parohia sa și cere celorlalți preoți din diferite parohii interesate să urmeze această procedură; vezi și Michel LEGRAIN, „Attentes pastorales et canoniques des responsables de la préparation au mariage”, in: *RDC*, 36/2-4, 1986.

Biserica Romano-Catolică a adoptat vechiul principiu roman *Solus consensus facit nuptias*, începând cu Toma d'Aquino (1225-1274), considerându-se *causa efficiens* a căsătoriei ca fiind consimțământul logodnicilor („consensus est causa matrimonii; et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium”), aceasta devenind centrul dreptului matrimonial canonic.²⁰ Consecința este de așteptat sub aspect juridic, căci fără consimțământ căsătoria este invalidă, schimbul de consimțământ aparținând esenței fiecărui contract uman, deci și contractului căsătoriei în Biserica Romano-Catolică. Astfel, începând cu această epocă, tema privind consimțământul a fost dezvoltată, cercetările asupra voinței libere și conștiinței a soților de a se căsători devenind din ce în ce mai ample, fiind evident că doctrina conciliară referitoare la căsătorie ca *foedus* a întărit caracterele personaliste ale consimțământului matrimonial. Subliniem încă de la început faptul că principiul consimțământului liber și conștient exprimat al soților a devenit în Catolicismul Roman fundamentul concepției canonice a căsătoriei, temelia convenției juridice și a alianței personale a căsătoriei, ajungând chiar centrul ritului tradițional, aceasta explicabil fiind prin susținerea inacceptabilă a tezei *căsătoriei-contract*²¹ identificată cu *căsătoria-sacrament*.²² Prin urmare, așa cum se menționează în Codul de drept canonic din 1983, consimțământul soților este cauza eficientă a căsătoriei: „§1. Actul care creează căsătoria este consimțământul părților, manifestat în mod legitim între persoane capabile din punct de vedere juridic, care nu poate fi suplinat de nicio putere omenească.”²³ §2. Consimțământul matrimonial este actul voinței prin care un bărbat și o femeie se dăruiesc și se primesc reciproc, printr-un pact irevocabil, pentru a forma căsătoria” (can. 1057).²⁴ Ca alegere de viață care implică întreaga persoană, manifestarea consimțământului are loc între două persoane de sex

²⁰ Cf. J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris, 1934, pp. 76-90 ; „În ființa umană două sunt principiile constitutive, dar este o realitate, persoana este una care gândește, iubește, acționează, decide în libertate”, cf. Don Novello PEDERZINI, *A face ordine*, Ed. Pax Aura Mundi, Galați, 2002, p. 18; Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens*, vol. I „Des origines au concile de Trente”, p. 245.

²¹ Vezi J. CARBONNIER, *Droit civil*, vol. 2, PUF, Paris, 1995.

²² A se vedea aici D. BAUDOT, „La discussion actuelle sur l'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage”, in: *L'Année canonique*, 30 (1987).

²³ Conform dreptului canonic romano-catolic, căsătoria este un contract asemenea celorlalte contracte, bineînțeles cu specificitatea sa, consimțământul soților neputând fi suplinat prin lege sau de vreo putere umană, așa cum se menționează în canonul 1057 §1, reluându-se o afirmație a papei Pius VI dintr-o scrisoare din 11 iulie 1789 către episcopul de Eger în Ungaria.

²⁴ *** *Codul de drept canonic*, trad. rom. de Pr. Ioan TAMAȘ, Tipografia „Presa Bună”, Iași, 1995, p. 260.

diferit, bărbat și femeie, care prin actul de voință liberă, clar și conștient, se dau și se primesc reciproc într-o alianță irevocabilă.

În Biserica Romano-Catolică, unirea bărbatului cu femeia în căsătorie este acea realitate umană ridicată de Mântuitorul Hristos la demnitatea de sacrament.²⁵ Căsătoria, ca realitate umană, este la fel de veche ca și umanitatea, bărbatul și femeia formând o „alianță” (după Codul de drept canonic din 1983) pentru întemeierea unei comunități de viață și de dragoste, având un dublu scop, după cum afirmam, binele soților, precum și nașterea copiilor și educarea lor.²⁶ Însă, în căsătorie numai prin iubirea reciprocă a soților, deși fără valoare juridică, se poate primi puterea necesară de a se ajuta, de a întări unitatea indisolubilă a lor și de a-și crește și educa în bucurie copiii. Consecința firească a iubirii reciproce a soților,²⁷ care menține legătura sau alianța lor indisolubilă, este consimțământul mutual al celor doi de a se căsători, iar după căsătorie de a conviețui, consens exprimat în formele cerute de lege, prin voința liberă, așa cum afirma José M. Millas.²⁸ Astfel, deși este privit și ca o consecință a iubirii mutuale matrimoniale, consimțământul stă la baza contractului căsătoriei, un contract bilateral (sinalagmatic), implicând omul întreg, în dihotomia sa. Prin urmare, cei doi soți trebuie să fie capabili să-și exprime consimțământul liber la căsătorie, avându-se întotdeauna în vedere binele soților și întemeierea unei familii, consimțământul netrebuind să fie viciat, iar viitorii soți trebuie să îndeplinească toate condițiile legale, căci orice lipsă a unei condiții însemnând un obstacol, o piedică la căsătorie, numită impediment.²⁹ Căsătoria în romano-catolicism este nulă, considerată ca nerealizată, pentru trei categorii de motive: a) prezența unui viciu de consimțământ; b) existența unui impediment și c) lipsa unei condiții de formă, aceste motive de nulitate existând și în dreptul familiei din România, cât și în dreptul civil francez, dar trebuie făcută distincție între nulitățile căsătoriei și desfacerile

²⁵ Jacques VERNAY, *L'Eglise Catholique casse-t-elle le mariage?*, Ed. Fleurus/Tardy, Lyon, 1990, p. 6; J. AUBERT, „Sacramentalité et réalité humaine du mariage”, in: *RDC*, 30 (1980); Vincent AYL, „Dynamique de la fidélité. Approches d'anthropologie spirituelle”, in: *RDC*, 33/4, 1983; Jean BERNHARD, „Le mariage sacrament au concile de Trente”, in: *RDC*, 42/2, 1992; Michèle MORGEN, „Le sacrement du mariage dans la littérature paulienne”, in: *RDC*, 42/2, 1992; Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens*, vol. II „Du concile de Trente à nos jours”, Desclée, Paris, 1995, p. 229.

²⁶ *** *Codul de drept canonic*, p. 260.

²⁷ R. LLANO, „A relevância jurídica do amor conjugal”, in: *Ius Canonicum*, 30/1990, p. 243.

²⁸ José M. MILLAS, „Il Sacramento del Matrimonio. Elementi fondamentali”, in: *Matrimonio e Sacramento* (Studi Giuridici LXV), Vatican, 2004, p. 9.

²⁹ Jacques VERNAY, *L'Eglise Catholique casse-t-elle le mariage?*, p. 7.

legăturii matrimoniale.³⁰ După dreptul canonic romano-catolic, căsătoria între doi botezați, încheiată valid, deci și prin manifestarea validă a consimțământului și consumată prin unirea fizică între soți, nu poate niciodată să fie desfăcută sau anulată, în timp ce căsătoria sacramentală, bazată pe consensul mutual al soților, dar neconsumată prin unirea fizică a lor, poate fi obiectul desfacerii ei de către Biserică.³¹ În schimb, căsătoria nesacramentală după doctrina canonică a Catolicismului roman, este încheiată fie între două persoane nebotezate, fie între o persoană botezată și una nebotezată, o astfel de căsătorie bazându-se pe voința soților de a conviețui și având cele două attribute, unitatea și indisolubilitatea.

Normele canonice actuale privind consimțământul matrimonial se bazează pe trei principii, caracterul de neînlocuit al consimțământului (can. 1057 §1), perfecțiunea consimțământului (can. 1095-1107) și al indisolubilității căsătoriei care se întemeiază pe un consimțământ valid (can. 1056, 1107 și 1134),³² capitolul IV „De consensu matrimoniali” tratând despre incapacitatea și lipsa consimțământului, viciile de consimțământ, consimțământul condiționat, modalitățile de exprimare a consimțământului și stabilitatea consimțământului.

a. Incapacitățile și lipsa de consimțământ. Probleme juridic-canonic actuale

Consimțământul matrimonial este mai întâi o manifestare a voinței contractanților, fiecare act de voință fiind precedat sau acompaniat de un act de inteligență, nimic neputând fi dorit fără să fi fost mai înainte cunoscut (nisi volitum quin praecognitum), așa cum precizează Profesorul Pier Aimone.³³ Acest fapt se poate observa în canonul 1095, o noutate în prezentul Cod de drept canonic, nu însă și în jurisprudența bisericească,³⁴ canonul menționat jucând astăzi un rol foarte important în procesele de nulitate a căsătoriei,³⁵ vizând incapacitatea psihică a unor persoane de a

³⁰ *Ibidem*; R. L. JURKE, „Grave difetto di discrezione di giudizio. Fonte di nullità del consenso matrimoniale”, in: *IC*, 31/1991, pp. 139-154.

³¹ *Ibidem*.

³² Libero GEROSA, *Le droit de l'Eglise*, p. 256.

³³ Prof. Pier. V. AIMONE, *Le droit...*, p. 55; Canonistul italian P. Aimone, profesor la Universitatea din Fribourg, Elveția, a tratat defectele (viciile) de consimțământ ca fiind împărțite în două categorii: *ex parte intellectus* și *ex parte voluntatis*.

³⁴ A se vedea P. A. BONNET, C. GULLO, *L'immatunità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1990; Th. G. DORAN, „A few reflections on canon 1095”, in: *Il Diritto Ecclesiastico*, 1996/I, p. 452.

³⁵ Acest fapt este explicabil întrucât s-a urmărit de către judecătorii de la *Rota Romana* o aplicare cât mai corectă în dreptul matrimonial canonic a rezultatelor cercetărilor științifice din domeniul psihiatriei, a psihologiei și a psihanalizei. Numărul declarațiilor de nulitate a căsătoriilor pentru incapacitate psihică a crescut în ultimii ani, în Statele Unite numărul

încheia în mod valid căsătorii și precizând că nu pot încheia căsătorii persoanele care nu au uzul suficient al rațiunii, care suferă de o gravă lipsă a discernământului privind drepturile și obligațiile esențiale ale căsătoriei, precum și persoanele care din cauze de natură psihică nu pot să-și asume obligațiile esențiale ale căsătoriei.³⁶ Spre deosebire de Codul de drept canonic din 1917 în care se prevedeau numai cazurile de *defectus consensus ob amentiam* (can. 1982), în actualul cod, legiuitorul a menționat în canonul 1095 cele trei situații de incapacitate de a emite un consimțământ valid, încercându-se o evidențiere a faptului că în consimțământul matrimonial este imposibil de a stabili o separație a relației între subiect și obiect, precum și imposibilitatea de a separa radical capacitatea de evaluare critică și afectivă.³⁷ Căsătoria fiind o „alianță” prin care bărbatul și femeia constituie o comunitate pentru întreaga viață, rânduită prin propriul caracter natural spre fericirea soților și spre nașterea și educarea copiilor, „drepturile și obligațiile esențiale ale căsătoriei”³⁸ trebuie să fie împlinite prin consimțământ reciproc liber exprimat, iar căsătoria fiind o alianță irevocabilă între soți, relația interpersonală este esențială, lipsa unei astfel de relații fiind un impediment la căsătorie, canonistul Jacques Vernay menționând că însăși căsătoria este în esența ei o relație.³⁹ Capacitatea de ordin psihic este cerută de dreptul natural,⁴⁰ în plus, consimțământul matrimonial nu este un simplu act uman oarecare,⁴¹ ci el are un caracter

acestora fiind mai mare decât pentru alte cauze de nulitate; Vezi detalii la Libero GEROSA, *Le droit de l'Eglise*, p. 257; Z. GROCHOLEWSKI, „Processi di nullità matrimoniale nella realtà odierna”, in: *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano, 1988, pp. 11-24; Jean BERNHARD, „Réorientation de la procédure en nullité de mariage”, in: *RDC*, 40/1, 1990; Jean BERNHARD, „Théologie et droit matrimonial”, in: *RDC*, 39/1-2, 1989; Gaston CANDELIER, „L'influence du concile Vatican II sur les chefs de nullité de mariage”, in: *RDC*, 35/2-3, 1985.

³⁶ *** *Code de droit canonique annoté*, Cerf, Paris, 1989, p. 598 (publicat sub direcția Prof. Lamberto de Echeverria, traduceri în limba franceză după comentariile Universității pontificale din Salamanca); „Sunt incapaces matrimonii contrahendi: 1. qui sufficienti rationis usu carent; 2. qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda; 3. qui ob causas naturae psychicae obligationes matrimonii essentialia assumere non valent”, canonul 1095, capitolul „De consensu matrimoniali”, in: *** *Codex Iuris Canonici*, Libreria Editrice Vaticana, 1983, p. 192; Jacques VERNAY, *L'Eglise Catholique casse-t-elle le mariage?*, p. 11.

³⁷ Libero GEROSA, *Le droit de l'Eglise*, p. 257.

³⁸ Drepturile și datoriile esențiale ale căsătoriei nu sunt reduse numai la datoria conjugală a actului sexual între soți.

³⁹ Jacques VERNAY, *L'Eglise Catholique casse-t-elle le mariage?*, p. 12.

⁴⁰ P. J. VILADRICH, „Il consenso matrimoniale”, in: *Codice di Diritto Canonico. Edizione bilingue commentata*, vol. II, Edizioni Logos, Roma, 1986, pp. 778-779.

⁴¹ Gabriel ESPIE, „Le consentement, acte d'homme”, in: *Spiritus*, (1975), nr. 60, p. 285.

special, trebuind să fie adecvat obiectului, adică legăturii matrimoniale care implică unele responsabilități. Fiind un element esențial al *căsătoriei-contract* în Catolicismul roman, dreptul canonic, prin canonul 1095, reglementează în mod expres situațiile în care persoanele sunt incapabile psihic sau psihologic⁴² să manifeste un consimțământ valid, avându-se în vedere *actus cognoscendi, volendi et agendi*.

Consimțământul matrimonial, fiind un act de voință, presupune existența unui act al rațiunii, fiind incapabili să încheie căsătorie cei lipsiți de uzul suficient al rațiunii (can. 1095). Incapabili din punct de vedere juridic de a încheia căsătoria sunt nu numai copiii (*infantes*, până la șapte ani), ci și adulții care nu dispun suficient de actul rațiunii (alienații mintal) sau care și-au pierdut în timp actul rațiunii printr-o boală mintală sau printr-un accident care a provocat un traumatism cranian.⁴³ „Uzul suficient al rațiunii” este prima condiție pentru ca actul consimțământului să fie un act uman și voluntar, pentru că acesta influențează domeniul cunoașterii, prealabil deciziei voluntare.⁴⁴ Termenul „suficient” nu poate fi înțeles decât în contextul jurisprudenței și a doctrinei tradiționale canonice romano-catolice, pentru „contractarea” căsătoriei trebuind un grad mai mare de uz al rațiunii decât în cazul celorlalte contracte, dat fiind angajamentul căsătoriei pentru o comuniune de viață și de iubire mutuală. Se poate constata în canonul 1095 că nu se amintește de lipsa de rațiune, ci numai de lipsa uzului suficient de rațiune, prin aceasta înțelegându-se că importanța specifică a contractului căsătoriei, ca act complex,⁴⁵ face ca o persoană, deși are uzul suficient al rațiunii pentru alte acte juridice, să nu fie suficient pentru încheierea contractului căsătoriei care se confundă cu *căsătoria-alianță* și cu *căsătoria-sacrament*.

Prin urmare, toate bolile și tulburările psihice grave care împiedică dezvoltarea și exercitarea facultății de a consimți liber și conștient, dacă ele au existat mai înainte de încheierea căsătoriei, constituie impedimente la căsătorie, o lipsă a consimțământului. Cea mai cunoscută boală este schizofrenia care duce la scăderea puterii de cunoaștere și la dezechilibrul psihic general, cei ce suferă de astfel de boli psihice, dacă sunt incurabile, neputându-se căsători nici în momentele de normalitate aparentă, nefiind capabili de a manifesta lucid consimțământul.⁴⁶ În cazurile în care bolile

⁴² Libero GEROSA, *Le droit de l'Eglise*, p. 256.

⁴³ Jacques VERNAY, *L'Eglise Catholique casse-t-elle le mariage?*, p. 12; Gabriel ESPIE, „Le consentement, acte d'homme”, p. 286.

⁴⁴ *** *Code de droit canonique annoté*, ed. cit., p. 599.

⁴⁵ Prof. Pier. V. AIMONE, *Le droit...*, p. 61.

⁴⁶ Pr. Ioan TAMAS, *Drept matrimonial canonic*, p. 83; C. JURKE, „Reflexiones en torno al canon 1095”, in: *IC*, 31/1991, pp. 85-105; R. L. JURKE, „The Psychology of the Christian Vocation. Interpretative Key of Canon 1095”, in: *II*, 1, 2, pp. 199-214.

psihice au apărut după căsătorie, mai ales dacă a trecut o perioadă îndelungată, nemanifestându-se înainte de căsătorie, nu pot constitui motive pentru declararea invalidității căsătoriei. Facultatea de a consimți liber și conștient⁴⁷ este afectată și de unele tulburări psihice grave din cauza consumului de droguri, alcool etc., acestea ducând la imposibilitatea uzului facultăților intelective și volitive⁴⁸ și prin urmare la incapacitatea acestor persoane de a încheia valid căsătoria. De fapt, judecătorul trebuie să țină cont în analizarea cauzei de eventualele expertize, dacă în acest tip de incapacitate (persoanele care nu au uzul suficient al rațiunii) se pot încadra toți cei ce suferă de anumite psihoze sau infirmități patologice (cum ar fi schizofrenia).⁴⁹ Decretaliile amintind de *dementes*, au făcut distincție între *furiosi* și *furiosi sub umbrata quiete*, în timp ce Codul de drept canonic din 1917 nemiutilizând termenul *dementes*, a folosit termenul *amentes* (can. 2201 §2) sau cel de *debilitas mentis* (can. 2201 §4). Astăzi în doctrină și în jurisprudență se folosesc termenii *amentia* și *amentes* pentru a-i desemna pe cei lipsiți de capacitatea de înțelegere și de voință suficientă, cei suferinzi de boli mintale fiind numiți cu termenul *dementes*.⁵⁰

Pe lângă cazurile evidente, în general, este dificil de a determina în fiecare caz dacă persoanele contractante au suficienta capacitate de inteligență și de voință de a manifesta conștient consimțământul în conformitate cu prevederile dreptului canonic, actuala jurisprudență preferând un criteriu subiectiv, concret și direct, adică maturitatea de judecată necesară pentru a putea comite un păcat de moarte. Incapacitățile mintale care se opun unui consimțământ matrimonial valid au fost definite de jurisprudență, între care: schizofrenia, amintită mai sus, boală cronică și progresivă, prin tulburările de personalitate și de voință făcând invalidă căsătoria; isteria ca boală nervoasă; morfinismul și abuzul de droguri care pot duce la alienarea facultăților mintale, toxicomanul fiind incapabil de a exprima un consimțământ valid; psihozele maniaco-depresive și psihopatia ca tulburare de personalitate, aceasta din urmă nefiind o simplă psihoză, este o boală care afectează consimțământul valid atunci când este gravă, ca în cazul persoanele mitomane.⁵¹

Canonul 1095⁵² stabilește că sunt incapabili de a încheia căsătoria „cei care suferă de un grav defect de discernământ cu privire la drepturile și obligațiile matrimoniale esențiale, pe care trebuie să dea și să le accepte

⁴⁷ P. J. VILADRIC, „Il consenso matrimoniale”, p. 779.

⁴⁸ Pr. Ioan TAMAS, *Drept matrimonial canonic*, p. 84.

⁴⁹ Libero GEROSA, *Le droit de l'Eglise*, p. 257.

⁵⁰ Prof. Pier. V. AIMONE, *Le droit...*, p. 61.

⁵¹ *Ibidem*, p. 62.

⁵² Vezi P. Aldo STELLA, „Canon 1095”, în: *Universitas Canonica*, (1986), nr. 14, pp. 91-134.

reciproc” (can. 1095 2o).⁵³ Dacă prin discernământ legiuitorul a înțeles acea capacitate naturală și intrinsecă a omului de a fi deplin responsabil de faptele sale și de alegerea sa, capabil fiind de evaluarea corectă a lucrului dorit, în cazul căsătoriei soții trebuind să aprecieze responsabilitățile matrimoniale esențiale, asumându-le pentru întreaga viață, lipsa discernământului, adică lipsa unei suficiente maturități de judecată, îi face pe soți incapabili de a evalua în concret aceste responsabilități și astfel, incapabili de a se căsători. Însă, la împlinirea vârstei legale matrimoniale se presupune că viitorii soți dispun de suficiența maturitate de judecată, având discernământul necesar privind obligațiile și drepturile esențiale ale căsătoriei, până la proba contrară. Astfel, după pubertate *discretio iudicii proportionata* este prezumată, prin urmare căsătoriile celor aflați după vârsta pubertății putând fi declarate invalide numai dacă se probează aceasta. Lipsa gravă a discernământului se poate datora unor forme grave de nevroză și de psihonevroză, cei ajunși în astfel de stări, deși sunt oameni raționali, suferă de tulburări care afectează sistemul nervos, cu repercusiuni asupra afectivității și a facultății de a voi.⁵⁴ Cei care suferă de psihopatie, nu pot manifesta decât în aparență un consimțământ valid la căsătorie, aceștia neavând discernământul necesar sau maturitatea afectivă suficientă pentru acceptarea drepturilor și a obligațiilor esențiale ale căsătoriei.

În a treia parte, canonul 1095 stabilește că sunt incapabili de a încheia căsătoria „cei care, din motive de natură psihică, nu pot să-și asume obligațiile esențiale ale căsătoriei”,⁵⁵ înțelegându-se aici, după afirmațiile canonistului Libero Gerosa, persoanele care suferă de diverse forme patologice și psihopatologice de destructurare a personalității sau de anomalii psihosexuale

⁵³ *** *Codul de drept canonic*, p. 268.

⁵⁴ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 85.

⁵⁵ *** *Codul de drept canonic*, p. 268; După cum precizează Jean Gaudemet, actualul cod aduce unele inovații în raport cu vechiul cod din 1917. În capitolul privind consimțământul, vechiul cod nu conținea dispoziții privind capacitatea de a da un consimțământ valid (can. 1081), așa cum se reglementează în actualul cod, numai jurisprudența pronunțându-se asupra căsătoriei unei persoane lipsite de rațiune (*demens* sau *amens*). Vechiul proiect prevedea drept cauze de incapacitate: *morbium mentis*, defectul de discernământ, lipsa uzului rațiunii, imposibilitatea de a asuma drepturile și obligațiile esențiale ale căsătoriei. Textul a fost îndelung discutat în *Coetus de matrimonio* din mai 1970, un nou proiect fiind în discuția aceleiași comisii în mai 1977. Astfel, canoanele 296 și 297 din *De sacramentis* au prevăzut drept cauze de incapacitate: *mentis morbum*, *gravis perturbatio animi*, defectul grav de discernământ (can. 296), grava anomalie psihosexuală care împiedică asumarea obligațiilor esențiale ale căsătoriei (can. 297). Următorul canon 298 privind obiectul consimțământului matrimonial, a reglementat cerințele prezente în canonul 1096 din 1983, iar canonul 1095 al actualului cod a regrupat cauzele de incapacitate formulate în canoanele 296 și 297 din 1977; vezi Jean GAUDEMET, *Le mariage en Occident...*, p. 461.

care determină incapacitatea persoanelor de a avea relații interpersonale.⁵⁶ Având în vedere comuniunea matrimonială, efectele sale pentru soți și față de copii, capacitatea de asumare a responsabilităților căsătoriei este privită ca fiind de reală importanță în contextul manifestării valide a consimțământului conștient, întrucât nu se poate concepe asumarea unei obligații care să depășească propriile posibilități. Dacă a cunoaște, a voi și a evalua corect responsabilitățile căsătoriei constituie o prioritate de bază a viitorilor soți, obligația de a fi capabili să le și asume sau să le îndeplinească se impune cu necesitate, imposibilitatea împlinirii lor făcând căsătoria invalidă. „Obligațiile esențiale ale căsătoriei” amintite în canonul 1095 3o, privesc atât cele trei bunuri ale căsătoriei, nașterea și educarea copiilor, fidelitatea reciprocă a soților ca temelie a unității unirii matrimoniale și indisolubilitatea legăturii căsătoriei, cât și toate obligațiile esențiale care intră în conceptul de „comuniune de viață și iubire conjugală” (*Gaudium et Spes*, 48), înțelegându-se aici și dreptul la împlinirea scopurilor căsătoriei între care „binele soților” (1055 §1) sau la împlinirea comunității permanente între soți.⁵⁷

„Motivele de natură psihică”, având drept consecință imposibilitatea reală de asumare a obligațiilor esențiale ale căsătoriei, pot fi multiple, ele necunoscându-se în întregime cu exactitate, fiind menționate în parte de jurisprudența bisericească, cele mai cunoscute fiind cazurile de homosexualitate, de nimfomanie sau de impotență, aceasta din urmă trebuind să fie anterioară căsătoriei și perpetuă. Menționăm că homosexualitatea este principala anomalie psihică, în trecut considerată de jurisprudență ca o monomanie, o neputință psihică sau funcțională, ca amentia in re uxoria sau o cauză de neconsumare a căsătoriei prin care este imposibilă asumarea obligațiilor esențiale ale căsătoriei.⁵⁸ Astăzi, în Catolicism, homosexualitatea este percepută ca un semn evident de diformitate cu dreptul la comuniunea de viață conjugală, dar și cu mult discutabilul, *ius in corpus* perpetuu și exclusiv, fiind cauză de nulitate a căsătoriei atunci când provoacă un defect de consimțământ.⁵⁹ Persoanele homosexuale sunt incapabile de a-și asuma responsabilitățile specifice vieții heterosexuale, în timp ce persoanele care suferă de nimfomanie nu-și pot asuma responsabilitățile căsătoriei sau obligația fidelității reciproce, aceasta afectând unitatea naturală a comuniunii matrimoniale.

⁵⁶ Libero GEROSA, *Le droit de l'Eglise*, p. 257.

⁵⁷ Vezi Klaus LUDICKE, „Le canon 1095 du CIC/1983. Genèse et exégèse” (trad. din lb. germană – in: *RDC*, 36/1, 1986), in: *RDC*, 37/1-2, 1987.

⁵⁸ Prof. Pier. V. AIMONE, *Le droit...*, p. 62.

⁵⁹ Defectele de consimțământ se disting de impedimente, ele provenind din absența capacității naturale de a contracta căsătoria.

În consecință, se poate afirma că absența uzului suficient al rațiunii se găsește în principal la cei care suferă de schizofrenie și la persoanele consumatoare de droguri, defectul de discernământ aplicându-se conform jurisprudenței persoanelor cu simptome psihotice sau nevrotice, în timp ce lipsa asumării obligațiilor esențiale ale căsătoriei pentru cauze de natură psihică este percepută de unii canoniști, precum H. Zapp,⁶⁰ mai degrabă ca un impediment personal decât ca un defect de consimțământ. După cum susține Profesorul Pier Aimone, această regulă este rodul doctrinei și a jurisprudenței ultimilor ani, care susțin că un consimțământ vid de conținut, adică lipsindu-i obiectul formal care constituie obligațiile derivate din contractul matrimonial, nu poate da naștere unei căsătorii valide.⁶¹

Pe lângă cele trei cazuri de incapacități psihice care fac manifestarea consimțământului invalidă (can. 1095), canoanele 1096, 1100 și 1101 reglementează două cazuri distincte în care, deși consimțământul manifestat este vizibil, totuși el nu există, fie din ignoranța ambilor sau a unuia dintre soți față de însăși esența căsătoriei, fie prin simularea totală sau parțială a consimțământului în timpul manifestării lui. Canonul 1096 stabilește că pentru validitatea consimțământului matrimonial este necesar ca părțile să nu ignore cele trei elemente care aduc atingere naturii profunde a căsătoriei, că o căsătorie este o permanentă comunitate (*consortium*) de viață între bărbat și femeie, rânduită spre procreare printr-o anumită cooperare de ordin sexual (*ordinatum ad prolem, cooperatione aliqua sexuali, procreandam*), ignoranța nepresupunându-se după pubertate. Prin faptul că noul cod cere o cunoaștere a naturii comunității de viață care ia naștere prin căsătorie, nu se înțelege că cei doi trebuie să aibă cunoștința asupra căsătoriei ca o comunitate de viață perpetue și indisolubilă, însă nu trebuie nici să le excludă printr-un act pozitiv de voință, ci se cere totuși ca cei doi viitori soți să cunoască faptul că unirea lor matrimonială este o comunitate de viață durabilă, stabilă și fermă.⁶² Cum nimeni nu poate voi un lucru dacă în prealabil nu l-a cunoscut, așa se cere și soților cunoașterea naturii căsătoriei, căci a voi căsătoria înseamnă a voi esența ei. Canonul 1096, o prelungire a prevederilor canonului 1095, cere viitorilor soți să nu ignore esențialul căsătoriei, adică unirea matrimonială ca fiind o comunitate de viață permanentă, stabilă și durabilă, o comunitate între bărbat și femeie, deci între persoane diferențiate sexual în chip real, care are ca scop procrearea⁶³ sau transmiterea vieții umane, scop realizat prin

⁶⁰ *Ibidem*, p. 63.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 56.

⁶³ Vezi Rik TORFS, „Procréation, bien des conjoints et droit matrimonial: quelques idées sommaires”, in: *RDC*, 45/2, 1995; Roland SUBLON, „Procréation et paternité”, in: *RDC*, 45/2, 1995.

cooperarea de ordin sexual a soților (*cooperatione aliqua sexuali*), înțelegându-se prin termenul *aliqua* numai o cunoaștere minimă esențială privind unirea fizică dintre soți. Persoanele care ar ignora comunitatea permanentă de viață între bărbat și femeie, considerând căsătoria ca o simplă comunitate amicală și trecătoare, fără a se avea în vedere și ideea cooperării de ordin sexual pentru procreare, ar încheia, în lipsa obiectului esențial al consimțământului,⁶⁴ o căsătorie invalidă. Ignoranța obiectului contractului matrimonial nu este presupusă după pubertate (can. 1096 §2), aceasta arătând că după pubertate tânărul și tânăra începând descoperirea sexualității lor, ignoranța trebuie probată pentru a fi recunoscută. Această ignoranță a soților asupra esențialului căsătoriei este presupusă numai înainte de împlinirea vârstei de 12 ani pentru femei și de 14 ani pentru bărbați, nu și după vârsta pubertății, „când însăși natura e aceea care îi învață aceste adevăruri”.⁶⁵

Facem precizarea că există opinii diferite față de rolul canonului 1096. Spre deosebire de unii canoniști, precum J. Fornés (*Manual de derecho canónico*), alți canoniști, cum este Profesorul Alain Sériaux,⁶⁶ au îmbrățișat opinia conform căreia rolul canonului 1096 nu este acela de a introduce o altă cauză de nulitate pentru absența lucidității, ci acela de a aduce precizări în scopul respectării condițiilor fixate de canonul 1095, poziția susținută de canonistul Sériaux fiind acceptată și de *Rota Romana* care a hotărât că nu trebuie separat canonul 1095 de canonul 1096.

În ceea ce privește defectele de consimțământ *ex parte voluntatis*, Codul de drept canonic din 1983, deși nu folosește în mod expres termenul „simulare”, poate fi dedus din canonul 1101: „§1. Consimțământul intern al voinței se presupune că este conform cu cuvintele sau semnele folosite în celebrarea căsătoriei. §2. Dar dacă una sau ambele părți exclud printr-un act pozitiv de voință căsătoria însăși, ori un element esențial sau o proprietate esențială a căsătoriei, încheie căsătoria în mod invalid”.⁶⁷ Voința este expresia pozitivă a consimțământului, manifestându-se natural prin cuvinte sau cel puțin prin gesturi.⁶⁸ Pentru anumite motive se poate exterioriza și o voință numai aparentă, Profesorul Sériaux afirmând că oricare dintre soți poate să nege în forul său intern ceea ce afirmă buzele sale.⁶⁹ Consimțământul fictiv poate fi pronunțat în patru feluri diferite: a. *ioci causa*, din rațiuni didactice sau în glumă; b. prin simulare (*simulatio*); c. prin constrângere (*coactio*) și d. sub condiție (*condicio*). Plecând de la principiul „consensus facit nuptias”

⁶⁴ P. J. VILADRIC, „Il consenso matrimoniale”, p. 782.

⁶⁵ Pr. Ioan TAMAS, *Drept matrimonial canonic*, p. 88.

⁶⁶ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 580 (nota 3).

⁶⁷ *** *Codul de drept canonic*, p. 269.

⁶⁸ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 584.

⁶⁹ *Ibidem*.

(can. 1057 §1), așa cum reiese și din canon, dreptul canonic romano-catolic oferă o prezumție de conformitate *iuris tantum*,⁷⁰ admițându-se proba contrară, între manifestarea de voință și voința interioară, simularea consimțământului producându-se în cazul în care ambele părți (*simulare bilaterală*) sau cel puțin una dintre părți (*simulare unilaterală*) exprimă în exterior voința de a încheia căsătoria, voință care nu există și în interior. Neconcordanța între manifestarea de voință și voința interioară poate avea mai multe cauze, între care, deși mai rar, maniera involuntară de exprimare, fie atunci când prin eroare una din părți și-a manifestat consimțământul deși nu dorea, fie atunci când refuzul de a-și da consimțământul este interpretat greșit. După cum subliniază Profesorul Aimone,⁷¹ în aceste cazuri lipsa de concordanță între voința interioară și manifestarea de voință este inconștientă și eronată, consimțământul dat neavând vreo valoare și căsătoria este nulă, tocmai pentru că în dreptul canonic latin întotdeauna voința efectivă prevalează. Însă, așa cum apreciază canonistul italian,⁷² în cele mai multe cazuri această lipsă de concordanță între manifestarea de voință în exterior și voința internă reală este provocată voluntar, adică cel puțin una dintre părți a pronunțat un consimțământ în dezacord cu propria voință internă. Acest fapt, al simulării consimțământului matrimonial, este un act excepțional întrucât prezumția de drept este prevăzută expres, admițând și proba contrară, în cazul probei contrare trebuind să fie aduse argumente bine întemeiate și convingătoare, lucru greu de realizat⁷³ pentru un fapt exclusiv intern. Cu toate acestea, pentru dovedirea invalidității căsătoriei pentru motivul simulării, după cum precizează F. Bersini, trebuie să se îndeplinească trei condiții, anume mărturisirea din partea celui care a simulat, însă în vremea în care nu avea intenția de a cere declararea invalidității, mărturie cunoscută de martori vrednici de crezare, motivul simulării și circumstanțele antecedente, concomitente și subsecvente legământului matrimonial.⁷⁴

Deși se pot stabili numeroase distincții între actele de simulare ale consimțământului matrimonial, cea mai importantă pentru studiul dreptului canonic romano-catolic a fost reținută distincția între *simularea totală* și *simularea parțială*, simularea fiind declarată totală când se exclude căsătoria și parțială când se exclude un element esențial sau una dintre proprietățile căsătoriei de către cel puțin una din părți (can. 1101 §2).

⁷⁰ Prof. Pier. V. AIMONE, *Le droit...*, p. 63.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, pp. 63-64.

⁷³ *Ibidem*, p. 65; Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 585.

⁷⁴ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 89 (nota 230); vezi și Prof. Pier. V. AIMONE, *Le droit...*, p. 65; Noel VILAIN, „Consentement matrimonial et motivation”, in: *RDC*, 35/1, 1985.

Simularea totală constă în excluderea printr-un act pozitiv de voință⁷⁵ a căsătoriei, cel în cauză considerând căsătoria o simplă formalitate, în ciuda faptului că rostește cuvintele sau face gesturile cerute de ritualul celebrării, nu încheie o căsătorie validă. După cum afirmă canonistul Felix Cappello,⁷⁶ excluderea trebuie făcută printr-un act pozitiv de voință, mai precis prin intenție directă, deliberată, fermă, absolută și constantă, aceasta anulând voința de a încheia căsătoria, excluderea căsătoriei putând fi făcută fie de ambele părți, fie numai de una dintre ele.

Spre deosebire de simularea totală, *simularea parțială*, conform canonului 1101 §2, vizează excluderea printr-un act pozitiv de voință⁷⁷ a unui element sau proprietăți esențiale a căsătoriei, de cel puțin una dintre părți, o astfel de căsătorie fiind invalid contractată. Privind diferențierea între cele două tipuri de simulare, se poate constata că, în timp ce prin simularea totală este ascunsă voința de a nu contracta căsătoria, prin simularea parțială este ascunsă voința de a nu accepta cel puțin una dintre obligațiile căsătoriei. Deși canonul 1101 §2 stabilește că excluderea unui element esențial al căsătoriei invalidează încheierea acesteia, nu sunt precizate cu claritate elementele esențiale, expresia „elemente esențiale” fiind generică și astfel revenindu-i jurisprudenței bisericești datoria de a le preciza și de a le descrie, așa cum afirma papa Ioan Paul al II-lea.⁷⁸ Față de noul Cod de drept canonic din 1983, vechiul cod din 1917 menționa un singur element esențial al căsătoriei, „bonum prolis”⁷⁹ (can. 1081 §2), stabilind că cei ce exclud printr-un act pozitiv de voință „orice drept la actul conjugal” (can. 1086 §2), încheie în mod invalid căsătoria. După Conciliul II Vatican, jurisprudența bisericească a susținut pe lângă elementul esențial *bonum prolis*, un alt element esențial care face obiectul consimțământului matrimonial, *bonum coniugum*, adică dreptul la comuniunea intimă de viață, inclus în noul cod între finalitățile căsătoriei (can. 1055 §1). Prin urmare,

⁷⁵ Actul pozitiv de voință, menționat de canonul 1101 §2, este expresia unei voințe determinate, formată în momentul celebrării sau înainte și vizează un scop determinat. Conform jurisprudenței rotale, nu sunt recunoscute ca invalidând căsătoria decât *intenția actuală* și *intenția virtuală*, înțelegându-se prin *intenție actuală* atunci când ia naștere în momentul schimbului de consimțământ, iar prin *intenție virtuală* dacă s-a constituit înainte și nu a fost niciodată revocată, conservând efectele.

⁷⁶ Felix M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. III, „De matrimonio”, Marietti, Romae, 1933, pp. 674-675.

⁷⁷ Excluderea printr-un act pozitiv de voință este o condiție foarte importantă, presupunând un comportament interior activ.

⁷⁸ IOAN PAUL AL II-LEA, „Discurs la ‚Rota Romana’, 26.I.1984”, in: *Acta Apostolicae Sedis*, (1984), nr. 76, p. 648.

⁷⁹ Vezi detalii la P. HUIZING, „Bonum prolis ut elementum essentiali obiecti formalis consensus matrimonialis”, in: *Gregorianum*, (1962), nr. 43, pp. 657-722.

actualmente în Catolicismul roman, în principal, sunt două elemente esențiale ale căsătoriei, *bonum coniugum* și *bonum prolis*.

*Bonum coniugum*⁸⁰ sau dreptul la comuniunea de viață constă în completarea și perfecționarea mutuală a soților, prin dăruirea și acceptarea reciprocă a sufletelor și a trupurilor lor,⁸¹ căci soții „nu mai sunt doi, ci un trup” (Matei XIX, 6), în comuniunea de viață oferindu-și unul altuia ajutor și slujire prin unirea intimă a persoanelor și faptelor lor (*Gaudium et Spes*, 48). Cele două părți, excluzând în mod pozitiv relațiile interpersonale fără de care nu poate exista comunitatea conjugală, căsătorindu-se din anumite motive străine căsătoriei și scopurilor sale, exclud *bonum coniugum*, dreptul fiecăruia dintre ei de a trăi în adevărata comunitate de viață a unirii matrimoniale. Sentința pronunțată de „Rota Romana”, în 25 februarie 1969, este elocventă privind importanța acordată dreptului la comuniunea de viață a soților, precizând: „Obiectul formal și substanțial al consimțământului matrimonial nu este numai jus in corpus perpetuu și exclusiv, rânduind pentru actele care din firea lor sunt capabile pentru a procrea, excluzându-se orice alt element esențial, ci include și dreptul la comuniunea intimă de viață a celor doi soți”.⁸²

Bonum prolis, element esențial al căsătoriei, exprimă dreptul și datoria la actul conjugal, precum și dreptul și datoria la nașterea și educarea copiilor, excluderea lui producându-se atunci când cel puțin unul dintre contractanți nu dorește a da și a primi de la celălalt *jus in corpus ad actus per se aptos ad prolis generationem*, drept asupra corpului celuilalt soț la actul apt în sine de a procrea. Excluderea lui *bonum prolis* înseamnă ca printr-un act pozitiv de voință să fie refuzat de ambii contractanți sau de unul dintre ei orice drept la actul conjugal, prin acesta înțelegându-se acordarea și acceptarea reciprocă de către soți a dreptului perpetuu și exclusiv asupra propriului trup, în perspectiva raporturilor conjugale săvârșite în mod natural și capabile în sine de a procrea. Dreptul perpetuu nu vizează numai durata vieții, ci și continuitatea acestuia, căci cel ce exclude chiar și numai pentru un timp acest drept, viciază consimțământul sub aspect substanțial. Astfel, dacă una dintre părți o privează pe cealaltă de acest drept perpetuu, hotărând înainte de căsătorie de a nu mai avea acte conjugale complete după nașterea unui copil sau dacă a hotărât să aibă copii mai târziu, excluzând dreptul celuilalt soț la aceste acte imediat după căsătorie,

⁸⁰ E. COLAGIAVANNI, „Le ‚Bonum Coniugum’ (can. 1055 §1). Les antécédents philosophiques et ecclésio-sociologiques du personalisme canonique”, in: *Monitor Ecclesiasticus*, 120/1995, pp. 432-448; R. COLANTONLO, „La prova della simulazione e dell’incapacità relativamente al ‚bonus coniugum’”, in: *Ap*, 68/1995, pp. 91-139.

⁸¹ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 91.

⁸² *Ibidem*, p. 90.

va încheia o căsătorie invalidă. Iubirea reciprocă a soților și fidelitatea lor⁸³ întăresc dreptul exclusiv prin care se înțelege acordarea dreptului la actele conjugale numai propriului partener, încălcarea lor ducând inevitabil la un consimțământ invalid. Excluderea dreptului perpetuu și exclusiv asupra trupului trebuie făcută printr-un act pozitiv de voință,⁸⁴ înainte sau în timpul încheierii căsătoriei, altfel, excluderea după încheierea contractului căsătoriei face consimțământul manifestat ca fiind valid.

În ceea ce privește cele două bonum, adică bonum coniugum și bonum proles, după dreptul canonic latin se cere a se face distincție între excluderea dreptului însuși și exercitarea dreptului, întrucât consimțământul este invalid sau lipsit de obiectul său formal și substanțial numai atunci când se exclude dreptul, nu și exercitarea sau îndeplinirea dreptului.⁸⁵ O astfel de distincție se impune cu necesitate în cazul soților care decid să aibă relații conjugale numai în perioada de sterilitate naturală a soției. Dacă o căsătorie încheiată cu această intenție a ambilor soți sau a unuia dintre ei, este sau nu validă, răspunsul este dat de papa Pius al XII-lea: „Dacă în momentul încheierii căsătoriei cel puțin unul dintre soți a avut intenția de a limita la perioadele de sterilitate însuși dreptul conjugal și nu numai folosirea lui, astfel încât în celelalte zile celălalt soț nu ar avea nici măcar dreptul de a cere actul, acest lucru ar constitui un defect esențial de consimțământ, care ar invalida căsătoria, deoarece dreptul care derivă din contractul matrimonial este un drept permanent, neîntrerupt, și nu intermitent, al fiecărui soț față de celălalt soț. Dacă în schimb, acea limitare a actului conjugal la zilele de sterilitate naturală se referă nu la dreptul însuși, ci numai la folosirea dreptului, validitatea căsătoriei nu poate fi pusă la îndoială”.⁸⁶

În lucrarea sa *L’Affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Jean-Pierre Baud afirmă că prin noul CDC din 1983 dreptul canonic a pierdut din claritate și precizie, referindu-se la definirea dreptului soțului

⁸³ A se vedea Daniel LEHR, „Fidélité, amour et jalousie”, în: *RDC*, 44/2, 1994; Marcel METZGER, „La fidélité dans le mariage selon le témoignages des constitutions apostoliques”, în: *RDC*, 44/2, 1994.

⁸⁴ În general, se presupune că a exclus dreptul la actele conjugale: „1) cine exclude nu numai copiii, ci și obligația de a avea copii; 2) cine intenționează să încheie căsătoria numai dacă nu se vor naște copii; 3) cine ar renunța mai degrabă la căsătorie decât să aibă copii; 4) cine intenționează să limiteze raporturile conjugale numai la perioadele de sterilitate naturală a soției sau să folosească exclusiv mijloace de contracepție; 5) cine s-a decis în mod ferm și absolut să încheie o căsătorie lipsită pentru totdeauna de copii; 6) cine, după căsătorie, se sustrage cu încăpățănare constantă de la actul sexual capabil de procreație; 7) cine a exclus copiii printr-un pact sau o condiție: „Ne căsătorim, dar cu condiția de a nu avea niciodată copii”, cf. Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 92 (nota 237).

⁸⁵ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 92.

⁸⁶ PIUS AL XII-LEA, „Discurs, 29.X.1951”, în: *AAS*, (1951), nr. 43, p. 845.

asupra corpului (trupului) celuiilalt.⁸⁷ Formula lui Duns Scot „transferul corpurilor”, al bărbatului și al femeii, formulă existentă încă înainte de Codul din 1917 și introdusă textual în canonul 1081 §2 al acestui cod, astăzi nu se mai regăsește printre canoanele Codului în vigoare din 1983: „Dreptul canonic modern refuză totuși de a se exprima clar, adică juridic, în această problemă. Codul canonic din 1983 (can. 1055 §1) nu mai face deci din căsătorie un ‚contract’, ci o ‚alianță’; și ‚transferul corpurilor’ cedează locul unei vagi ‚comunități de viață’”.⁸⁸ Profesorul Edoardo Dieni de la Universitatea Insubria, Como (Italia), face o analiză critică a poziției lui Jean-Pierre Baud față de dreptul canonic matrimonial actual, arătând că poziția sa critică față de abandonarea definiției precise a căsătoriei-contract al cărei obiect era dreptul asupra corpului soțului (Codul din 1917), este numai în parte legitimă, întrucât concepția „juscorporalistă”⁸⁹ nu a fost definitiv eliminată din noul Cod din 1983.⁹⁰ Precizăm că există mai multe curente de doctrină privind contrastul dintre cele două noțiuni *căsătorie-contract* și *căsătorie-alianță*, unii susținând că acest raport poate fi rezolvat numai prin afirmarea conceptului de *căsătorie-alianță*.⁹¹ Într-adevăr, în Codul din 1983 nu se mai întâlnește definiția căsătoriei așa cum era prezentată în canonul 1081 §2 al Codului din 1917: *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem* (Consimțământul matrimonial este actul de voință prin care fiecare parte dă și primește dreptul asupra corpului, perpetuu și exclusiv, în vederea actelor apte în sine la nașterea copiilor). Numeroase manuale de drept canonic prezintă concepția personalistă a căsătoriei, arătându-se că *jus in corpus* nu mai este obiectul exclusiv al contractului căsătoriei.⁹² Cu toate acestea, concepția „juscorporalistă” a supraviețuit în numeroase canoane ale Codului din 1983, cum ar fi: can. 1084 §1 (impedimentul impotenței – imposibilitatea de a da *jus in corpus*); can. 1101 §2 (nulitatea prin excluderea fidelității – adică excluderea lui *jus in corpus*); can. 1096 §1 (cunoașterea minimală a

⁸⁷ Edoardo DIENI, „Apories persistantes dans le droit matrimonial canonique”, in: *RDC*, (2000), 50/1, p. 171.

⁸⁸ Jean-Pierre BAUD, *L’Affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Seuil, Paris, 1993, pp. 120-121.

⁸⁹ Acest concept se referă la *căsătoria-contract*, căsătorie caracterizată prin schimbul dreptului asupra corpului soțului în scopul procreării.

⁹⁰ Edoardo DIENI, „Apories persistantes dans le droit matrimonial canonique”, p. 173.

⁹¹ A se vedea aici P. de LOCHT, „Les lectures ‚institutionnelles’ et ‚personnalistes’ de réalité du couple sont-elles inconciliables?”, in: *RDC*, (1981), nr. 31, pp. 39-57; H. PREE, „Le mariage en tant que réalité relationnelle. Remarques sur les dimensions individuelles et sociales du droit matrimonial canonique”, in: *RDC*, (1985), nr. 35, pp. 62-85.

⁹² Edoardo DIENI, „Apories persistantes dans le droit matrimonial canonique”, p. 172.

obiectului contractului – acesta fiind un consortium în vederea procreării prin cooperare sexuală și nu în vederea binelui soților) ș.a.,⁹³ de asemenea, prin faptul că în virtutea disciplinei oficiale a Bisericii Romano-Catolice cei divorțați și recăsătoriți sunt primiți la deplină comuniune cu condiția de a renunța la viața sexuală cu noul partener,⁹⁴ arată că unirea bărbatului cu femeia în căsătorie este mai degrabă un contract sexual decât un *consortium totius vitae*.⁹⁵ Iată de ce poziția critică a lui Jean-Pierre Baud este numai într-o oarecare măsură legitimă, după concepția Profesorului Dieni.

Considerăm că problema lui *jus in corpus* se cere rezolvată în doctrina canonică a Bisericii Romane, mai ales că acest concept atinge însăși esența căsătoriei canonice. În dreptul matrimonial al tribunalelor bisericești, *jus in corpus* își păstrează poziția, existând totuși și în jurisprudența rotală poziții diferite privind obiectul căsătoriei (esența acesteia), precum și dezbateri asupra noțiunii de *consortium totius vitae*, prezentă în Codul din 1983. Așadar, doctrina canonică a ridicat numeroase probleme referitoare la esența însăși a căsătoriei. Deși în Codul din 1983 s-a schimbat ierarhia scopurilor căsătoriei, introducându-se ca scop principal al acesteia *bonum coniugum*, numeroși autori contemporani⁹⁶ susțin drept scop principal al căsătoriei procrearea, dându-i acestuia prioritate în ierarhia scopurilor căsătoriei.⁹⁷ Numeroase alte probleme ale dreptului matrimonial catolic, în strânsă legătură cu teoria lui *jus in corpus* și a căsătoriei-contract, nu sunt încă rezolvate, cum ar fi: separarea soților (separarea cu menținerea legăturii), deși căsătoria este o comunitate pentru toată viața, numeroase critici ridicându-se împotriva concordatelor cu statele prin care separarea soților este permisă înaintea judecătorilor civili⁹⁸ sau condamnarea soților la separare în cazul nulității căsătoriei.⁹⁹ La aceste probleme se mai adaugă și alte întrebări care

⁹³ *Ibidem*, pp. 172-173.

⁹⁴ Disciplina oficială a Bisericii Romano-Catolice a fost reafirmată prin Declarația Consiliului pontifical pentru interpretarea textelor legislative din 24 iunie 2000 (nr. 2), menționându-se că refuzul de la Euharistie (can. 915 CIC) nu-i vizează pe cei divorțați și recăsătoriți.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 173.

⁹⁶ Menționăm aici pe J. FORNES, *Derecho matrimonial canonico*, EUNSA, Madrid, 1997, pp. 31-34.

⁹⁷ Edoardo DIENI, „Apories persistentes dans le droit matrimonial canonique”, p. 175.

⁹⁸ J. KAMAS, *The Separation of the spouses with the bond Remaining. Historical and Canonical Study with Pastoral Applications*, PUG, Roma, 1997; S. DOMIANELLO, „Notazioni critiche sui miseri resti del ‚matrimonio concordatario’”, in: *Studi in onore di Francesco Finocchiaro*, Cedam, Padova, 2000, pp. 732-736.

⁹⁹ La al X-lea Congres internațional de drept canonic (Pampelune, 1998) s-a propus ca în fiecare parohie să existe un acuzator (minister public) care să condamne căsătoriile în care soții nu vor să împlinească scopurile esențiale.

cer un răspuns iminent: de ce sunt acceptați la căsătorie cei sterili și cei bătrâni, căsătoria fiind o comunitate de iubire pentru toată viața având ca scop procrearea?; de ce pentru impedimentul impotenței nu este permisă căsătoria, iar celor ce sunt incapabili de a asuma jus in corpus li se permite căsătoria în virtutea unui pact de castitate?; de ce impotența anterioară temporară nu este un impediment la căsătorie, obiectul contractului lipsind pentru moment?; de ce impotența anterioară este un impediment la căsătorie, în timp ce impotența posterioară căsătoriei nu antrenează cu ea încetarea contractului?¹⁰⁰

Iată unele slăbiciuni ale doctrinei canonice latine, întrebări care așteaptă răspunsuri imediate pentru înlăturarea echivocului și a multitudinii de interpretări care riscă să se îndepărteze și să afecteze sensul autentic al reglementărilor canonice în domeniul matrimonial, după Conciliul II Vatican, prezente astăzi în Codul oficial canonic al Catolicismului Roman din 1983.

Canonul 1101 §2 al noului cod, menționat mai sus, stabilește că dacă cel puțin una dintre părți exclude printr-un act pozitiv de voință o proprietate esențială a căsătoriei, încheie căsătoria invalid. Astfel, simularea parțială prin excluderea unei proprietăți esențiale a căsătoriei este cauză de invaliditate, înțelegându-se excluderea uneia dintre cele trei proprietăți ale căsătoriei creștine, unitatea sau fidelitatea, indisolubilitatea și sacramentalitatea. *Bonum fidei* sau fidelitatea exprimă convingerea soților că nu au dreptul de a divorța și de a încheia o altă căsătorie, precum și conștientizarea faptului că nu au dreptul de a avea relații intime cu terțe persoane,¹⁰¹ excluderea în momentul celebrării căsătoriei a lui bonum fidei prin refuzul dreptului exclusiv la actul conjugal bazat pe dăruirea și primirea mutuală a celor doi, duce inevitabil la manifestarea invalidă a căsătoriei. Atunci când se afirmă excluderea lui bonum fidei, trebuie ca obiectul refuzului să fie însuși dreptul fiecăruia dintre soți la fidelitate, nu însă obligațiile reclamate de acest drept, după cum precizează Profesorul Pier Aimone.¹⁰² Soții care acordă dreptul și acceptă ca principiu obligația la fidelitate reciprocă, fidelitate care prin iubire¹⁰³ păstrează unitatea legăturii matrimoniale, dacă prevăd că din slăbiciune sau rea-voință ar putea încălca fidelitatea matrimonială prin unele relații extraconjugale, nu exclud fidelitatea în sens juridic. *Bonum sacramenti*, adică indisolubilitatea căsătoriei, arată că, deși indisolubile sunt și căsătoriile celor nebotezați, de drept divin și natural, căsătoriile creștinilor sunt mult mai stabile pentru că sunt un sacrament și „constituie imaginea uniunii

¹⁰⁰ Edoardo DIENI, „Apories persistantes dans le droit matrimonial canonique”, pp. 177-178.

¹⁰¹ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 93.

¹⁰² Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 65; Gaston CANDELIER, „L'exclusion du bonum fidei: une lecture des sentences de la rote”, in: *RDC*, 44/2, 1994.

¹⁰³ Detalii la Gaston CANDELIER, „L'importance juridique de l'amour dans le mariage”, in: *RDC*, 38/3-4, 1988.

indisolubile dintre Hristos și Biserica Sa și participarea la această uniune”.¹⁰⁴ Excluderea printr-un act pozitiv de voință a lui bonum sacramenti, nu și prin voința generală de a cere divorțul sau prin unele prejudecăți contra indisolubilității, se produce atunci când indisolubilitatea unirii matrimoniale nu a fost acceptată, fără a se impune în acest caz distincția între *ius* și *exercitium iuris*¹⁰⁵ pentru că numai dreptul la indisolubilitatea căsătoriei poate fi refuzat, a vorbi de exercitarea acestui drept neavând sens. Prin urmare, voința de a rupe legătura matrimonială atrage întotdeauna nulitatea căsătoriei și astfel, cel ce printr-un act pozitiv de voință intenționează să încheie o căsătorie care poate fi desfăcută cu ușurință, după propria gândire, se presupune că a încheiat o căsătorie invalidă. Căsătoria și sacramentul formează o singură realitate, nu pot fi disociate,¹⁰⁶ indisolubilitatea căsătoriei creștine fiind întărită tocmai de caracterul sacramental al unirii matrimoniale, susținut de dreptul canonic matrimonial latin (can. 1055 §2). În Catolicismul roman există o strânsă legătură, mult discutabilă din perspectivă ortodoxă, între contractul căsătoriei și sacrament, căci nu poate exista un contract matrimonial fără să fie în același timp și sacrament,¹⁰⁷ adică prezență reală harică. Dată fiind strânsa legătură între căsătorie și caracterul său sacramental, o legătură de neînălțat în cazul căsătoriei creștine, cel care ar exclude printr-un act pozitiv de voință caracterul sacramental al legăturii matrimoniale, înainte sau în momentul manifestării consimțământului, exclude de fapt însăși căsătoria. În virtutea acestei legături, jurisprudența bisericească nu a considerat că excluderea sacramentalității ar fi un alt cap autonom de nulitate, ci ca fiind excluderea însăși a căsătoriei. Dacă la celebrarea căsătoriei există intenția de a încheia o căsătorie validă, aceasta nu poate fi decât sacramentală, după voia lui Hristos, în schimb, intenția de a exclude sacramentalitatea duce la încheierea unei căsătorii nule, neexistând separare între căsătorie și sacramentalitate.¹⁰⁸

b. Viciile de consimțământ în actualele prevederi canonice

Voința de a încheia căsătoria poate în anumite circumstanțe să fie viciată, cei ce doresc să încheie o căsătorie luând această decizie în unele condiții

¹⁰⁴ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, pp. 93-94.

¹⁰⁵ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, pp. 65-66.

¹⁰⁶ M. J. HIMES, „The Intrinsic Sacramentality of Marriage. The Theological Ground for the Inseparability of Validity and Sacramentality in Marriage”, in: *The Jurist*, 50/1990, p. 198.

¹⁰⁷ C. BURKE, „The Sacramentality of Marriage: Canonical Reflections”, in: *MonEccl*, 119/1994, pp. 545-565; vezi și Gaston CANDELIER, „Incroyance et validité du mariage sacramentel”, in: *RDC*, 41/2, 1991; Jean GAUDEMET, „L'évolution de la notion de sacramentum en matière de mariage”, in: *RDC*, 41/2, 1991.

¹⁰⁸ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, pp. 94-95.

care le-au alterat într-un fel cursul psihologic normal,¹⁰⁹ o eventuală lipsă a acestora putând avea drept consecință o alegere diferită din partea celor două părți sau a uneia dintre ele. Luciditatea minimală de a manifesta un consimțământ valid nu este suficientă,¹¹⁰ ci voința internă nu trebuie să fie viciată prin decizii influențate de unii factori externi, manifestarea consimțământului fiind de fapt în neconcordanță cu propria voință internă. Viciile de consimțământ, eroarea, dolul și violența sau teama, sunt reglementate în noul cod într-o manieră diferită de vechile reglementări canonice, normele privind dolul, drept cauză de nulitate a căsătoriei, fiind chiar o noutate absolută în actuala legislație bisericească latină.¹¹¹

Eroarea este primul viciu de consimțământ reglementat de noul cod în capitolul IV privind „consimțământul matrimonial”, putând fi definită ca o falsă percepere a realității sau a unui lucru,¹¹² noțiunea de eroare fiind deci pozitivă (eu am o falsă percepere a unui lucru) în comparație cu cea de ignoranță care este negativă (eu nu cunosc un anumit lucru).¹¹³ Profesorul Pier Aimone, făcând o distincție între eroare și ignoranță (can. 1096),¹¹⁴ a precizat că, spre deosebire de distincția între eroarea de fapt și ignoranță care este mai ușor de înțeles, mult mai subtilă este distincția între eroarea de drept și ignoranță. Astfel, dacă eroarea de fapt se produce atunci când privește contractanții sau calitățile lor și rațiunile contractului matrimonial, eroarea este de drept atunci când privește natura și proprietățile esențiale ale căsătoriei, jurisprudența și doctrina declarând că uneori cele două concepte, eroarea și ignoranța, se întrepătrund, cum ar fi cazul în care ele privesc elementele care dau viață contractului matrimonial.¹¹⁵

Eroarea cu privire la proprietățile esențiale ale căsătoriei este reglementată în canonul 1099: „Eroarea cu privire fie la unitatea sau indisolubilitatea căsătoriei, fie la demnitatea sacramentală, nu viciază consimțământul matrimonial, cu condiția să nu determine voința”,¹¹⁶ fiind o eroare intelectuală, mentală, fără aderarea sau determinarea voinței, numită de vechiul cod din 1917 *error simplex* (eroare simplă), nu viciază consimțământul și astfel, nu invalidează căsătoria. Faptul acesta este posibil

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 95.

¹¹⁰ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 581.

¹¹¹ Libero GEROSA, *Le droit de l'Eglise*, p. 257.

¹¹² Vezi Pierre HAYOIT, „La conception ‘existentielle’ du mariage et ses répercussions en matière d’erreur”, in: *RDC*, 33/1, 1983; Alphonse BORRAS, „L’erreur sur une qualité de la personne après le canon 1097§2”, in: *RDC*, 42/1, 1992.

¹¹³ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 56.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *** *Codul de drept canonic*, p. 269.

întrucât consimțământul matrimonial este mai întâi un act de voință, nu intelectual, fiind posibilă o coexistență la aceeași persoană a voinței de a contracta căsătoria și a unei erori privind proprietățile și elementele esențiale ale căsătoriei. Cu toate acestea, atunci când eroarea intelectuală este profund înrădăcinată la unul dintre contractanți încât îi influențează voința și exclude pozitiv unul sau mai multe dintre elementele fundamentale ale căsătoriei, această eroare (*error pervicax*) produce invaliditatea căsătoriei contractate. Autorul erorii de drept, deși lucid, nu conștientizează plenitudinea efectelor unirii conjugale pe plan natural și sacramental. Soluția adoptată de canonul 1099 este privită ca fiind justă,¹¹⁷ întrucât eroarea asupra unității și indisolubilității naturale și sacramentale nu determină voința de a le exclude printr-un act pozitiv, consimțământul îmbrățișând o căsătorie validă. În condițiile în care consimțământul uneia dintre persoanele care încheie căsătoria ar fi esențial condiționat de falsa concepție despre unirea matrimonială, căsătoria este nulă.

Față de eroarea privind unitatea și indisolubilitatea sacramentală a căsătoriei care nu viciază consimțământul, canonul 1097 §1 stabilește că eroarea cu privire la persoană invalidează căsătoria, în consecință eroarea asupra identității fizice a persoanei invalidând unirea matrimonială, așa cum se reglementa și în vechiul cod (can. 1083 §1).¹¹⁸ Este firesc pentru cazul în care o persoană dorește să încheie căsătorie cu o altă persoană determinată și prin eroare manifestă consimțământul pentru o terță persoană, această căsătorie să fie invalidă. Putându-se întâlni mai ales la căsătoriile încheiate prin procură (can. 1105), în aceste situații este vorba de o substituie materială de persoană, vizând astfel însuși obiectul legământului, identitatea fizică a persoanei și prin urmare, eroarea privind identitatea fizică a soțului face căsătoria invalidă, consimțământul nefiind suficient.

În al doilea paragraf al canonului 1097 se arată că eroarea privind o calitate a persoanei, chiar dacă este cauză a contractului, nu invalidează căsătoria dacă această calitate nu este voită în mod direct și principal. În această problemă, Codul de drept canonic din 1917 a stabilit că eroarea privind o calitate a persoanei nu invalidează căsătoria, cu două excepții menționate în canonul 1083 §2.

Prima excepție avea în vedere situația în care persoana respectivă ar fi avut o calitate individuală pe care nu o mai avea și o alta. Aceasta se putea verifica atunci când cineva ar fi făcut afirmația, cum precizează Toma d'Aquino, că: „volo ducere filiam primogenitam regis Hispaniae” (eu vreau să mă căsătoresc cu fiica cea mare, prima născută, a regelui Spaniei), fiind nulă

¹¹⁷ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 584.

¹¹⁸ Jean GAUDEMET, *Le mariage en Occident...*, p. 462.

căsătoria în condițiile în care femeia căreia bărbatul i-ar fi dat consimțământul nu era fiica cea mare a regelui Spaniei.¹¹⁹ Jurisprudența ulterioară avea să dezvolte subiectul și să dea o aplicare mai largă, stabilind că este invalidă căsătoria atunci când este voită direct și principal (*directe et principaliter*) calitatea persoanei și în al doilea rând (*minus principaliter*) persoana. După cum afirmă teologul catolic Ioan Tamaș,¹²⁰ aceasta se poate verifica atunci când cineva spune: „vreau să mă căsătoresc cu o fecioară și eu cred că aceasta este Titia” (*volo ducere virginem quam puto esse Titiam*), bărbatul încheind căsătoria cu Titia, iar aceasta nefiind fecioară, căsătoria este invalidă pentru că s-a dorit în mod principal și direct calitatea și apoi persoana, eventuala lipsă a calității invalidând căsătoria. Din contră, dacă cel ce dorește să se căsătorească afirmă: „vreau să mă căsătoresc cu Titia, pe care o cred fecioară” (*volo ducere Titiam quam puto esse virginem*), el nedorind în mod principal și direct calitatea, ci persoana, în acest caz, lipsind calitatea, se căsătorește valid. Ultima interpretare a fost reținută și în actualul cod canonic, prin canonul 1097 §2. Menționăm aici o situație aparte care ar putea fi încadrată în cazul de eroare prevăzută de canonul 1097 §2, deși în cele mai multe cazuri nu a fost reținută și de jurisprudență, anume atunci când o persoană dorește a încheia căsătoria, însă sub condiția unei calități determinate, afirmând că în cazul neîmplinirii condiției consimțământul său nu se menține. Pentru aceste cazuri jurisprudența a considerat că absența calității nu constituie o eroare privind o calitate vizată direct și principal, ci numai o condiție neverificată.¹²¹

Privind a doua excepție menționată de Codul de drept canonic din 1917, eroarea asupra unei calități a persoanei invalida căsătoria atunci când eroarea viza condiția de sclav¹²² a celeilalte părți (can. 1083 §2). Pentru că *servitus proprie dicta* a fost abolită, cel puțin de drept și pentru că redactorii noului cod, optimiști fiind, au estimat că sclavia nu mai exista,¹²³ această excepție a ieșit din uz, arătând încă o dată că dreptul Bisericii este o realitate umană și limitată, ancorată în istorie și în cultură.¹²⁴ În acest context, al schimbărilor și dezvoltărilor culturale, Biserica trebuie să urmeze evoluția din societate, dreptul său, care este fața cea mai umană a comuniunii bisericești,¹²⁵ fiind și fața Bisericii cea mai expusă schimbărilor și numeroaselor adaptări între cultură și credință. Consecința acestui fapt este rațiunea de a nu absolutiza dreptul, de a nu face toate legile bisericești

¹¹⁹ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 58.

¹²⁰ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 96.

¹²¹ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 58.

¹²² Jean GAUDEMET, *Le mariage en Occident...*, p. 462.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 58.

¹²⁵ *Ibidem*.

principii de drept natural sau de drept divin pozitiv, de a nu-i da o valoare perpetue care duce la imposibilitatea oricărei schimbări necesare.

Dolul este un viciu de consimțământ absolut nou în dreptul canonic, o cauză de nulitate, constituind o excepție de la norma generală¹²⁶ conform căreia „un act îndeplinit sub frică gravă, provocată în mod injust, sau din dol, este valid, afară de cazul când este stabilit altfel de către drept, dar poate fi anulat prin sentință judecătorească, fie la cererea părții lezate sau a urmașilor ei legali, fie din oficiu” (can. 125 §2),¹²⁷ în același timp precizându-se cu privire la actele juridice că: „pentru validitatea unui act juridic, este necesar ca el să fie îndeplinit de către o persoană aptă și să existe în el elementele care constituie în mod esențial actul însuși, precum și formalitățile și condițiile impuse de către drept pentru validitate” (can. 124 §1).¹²⁸ Dolul (viclenia) poate fi definit ca „voința deliberată și culpabilă de a determina o persoană, prin înșelăciuni, minciuni sau reticențe, de a săvârși o acțiune pe care altminteri nu ar săvârși-o”.¹²⁹ Dacă un act juridic încheiat prin dol este în principiu valid, totuși dreptul poate considera în unele cazuri particulare că actul juridic încheiat este invalid, așa cum este cazul canonului 1098, prin care toate căsătoriile contractate ca efect al dolului sunt invalide, cu unele condiții. Excepția de la norma generală nu este făcută de orice dol, ci numai de acela comis în vederea obținerii consimțământului privind o calitate a celeilalte părți, care prin natura sa poate perturba în mod grav comunitatea conjugală, acesta invalidând căsătoria (can. 1098). Noul cod a introdus o nouă regulă privind eroarea la consimțământul dat, această regulă având în vedere eroarea provocată prin dol, perceput în dreptul civil ca viciu de consimțământ alături de violență și de eroare și în dreptul penal ca element psihologic al delictului, adică intenția voluntară de a comite un oarecare delict. Conceptul de dol a fost mult timp străin dreptului matrimonial canonic,¹³⁰ fiind ulterior înțeles ca provocând eroarea prin înșelarea deliberată a unei persoane care, urmând manoperele dolosive specifice viciului de consimțământ, a încheiat căsătoria pe care altfel n-ar fi încheiat-o.¹³¹ Cert este faptul că unirile conjugale încheiate prin dol sunt invalide, în condițiile canonului 1098, însă înșelarea prin manoperele dolosive nu este decât indirect o cauză de invaliditate a consimțământului și aceasta pentru că nu dolul provoacă invaliditatea consimțământului, ci

¹²⁶ Libero GEROSA, *Le droit de l'Eglise*, p. 257; M. A. JUSDADO, *El dolo en el matrimonio canónico*, Barcelona, 1988.

¹²⁷ *** *Codul de drept canonic*, p. 25.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 97; Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 583.

¹³⁰ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 59.

¹³¹ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 583.

eroarea provocată prin dol, fiind aici vorba de un defect de consimțământ ex parte intellectus și nu ex parte voluntatis.¹³² Așadar, dolul este prezent printre defectele de consimțământ, în virtutea gravei nedreptăți care poate fi cauzată prin înșelarea într-un contract de importanța celui matrimonial care angajează persoana pentru întreaga viață.

Pentru ca dolul să invalideze căsătoria trebuie îndeplinite cele două caracteristici menționate de canonul 1098: a. actul dolului trebuie comis în vederea inducerii în eroare a celeilalte părți pentru obținerea consimțământului său la căsătorie și b. dolul trebuie să vizeze o calitate a persoanei pe care cealaltă parte o consideră ca esențială pentru căsătorie. Dar, se poate constata din textul canonului amintit că această calitate a persoanei nu este precizată, arătându-se numai că trebuie să fie o calitate „care prin natura sa poate perturba în mod grav comunitatea conjugală” (can. 1098). Această inovație deschizând noi posibilități de anulare a căsătoriei,¹³³ perturbarea trebuie să fie apreciată obiectiv, calitatea persoanei trebuind să fie de o manieră obiectivă proporționată cu grava perturbare a vieții conjugale și considerată din punct de vedere subiectiv ca obiect al înșelării, al vicleniei.¹³⁴ Codul de drept canonic exemplifică un caz de dol în canonul 1084 §3, atunci când tratează despre sterilitate: „Sterilitatea nu interzice căsătoria, nici nu o face nulă, rămânând valabilă prescripția can. 1098”,¹³⁵ adică excepție făcând căsătoria încheiată prin inducerea prin dol provocat privind sterilitatea, care este o cauză pentru perturbarea gravă a comunității conjugale. Jurisprudența bisericească a considerat și alte cazuri care ar putea afecta grav comunitatea conjugală, între care menționăm starea gravă a sănătății din cauza unei boli incurabile, graviditatea, toxicomania incurabilă, ș.a.

O întrebare care s-ar putea pune în mod firesc este dacă numai dolul provocat de unul dintre cei doi contractanți invalidează căsătoria sau el poate fi comis și de o terță persoană care apelează la manopere dolosive pentru a induce în eroare pe una dintre părțile contractante privind o calitate a celeilalte. Putem afirma că această problemă are unele nuanțe, dificil de tratat, însă considerăm că în toate cazurile în care există manopere dolosive pentru inducerea în eroare în vederea obținerii consimțământului, căsătoria contractată trebuie să fie invalidă, indiferent de originea înșelării. Astfel, dacă unul dintre contractanți, care este favorizat de mijloacele viclene, cunoaște aceste manopere ale persoanei terțe și nu se implică pentru a le

¹³² Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 59.

¹³³ Jean GAUDEMET, *Le mariage en Occident...*, p. 462; H. BONNET, „Quelques pistes nouvelles pour le dol en matière de mariage”, in: *AC*, 1992.

¹³⁴ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 59.

¹³⁵ *** *Codul de drept canonic*, p. 266.

evita, ar trebui să se aplice prevederile canonului 1098, mult mai dificil fiind să ne pronunțăm pentru cazul în care contractantul nu cunoaște aceste mijloace și nu se comportă în consecință. Considerăm că, așa cum afirmam și mai sus, folosirea manoperelor dolosive, indiferent de originea lor, ar trebui să invalideze căsătoria încheiată.

Un alt aspect privind reglementarea canonului 1098 se referă la posibilitatea aplicabilității sale retroactive. Majoritatea canoniștilor catolici consideră că dolul invalidează căsătoria, nu în virtutea dreptului natural, ci în virtutea actualei prevederi canonice a noului cod și prin urmare, eventualele căsătorii încheiate prin dol înainte de noua prevedere canonică intrată în vigoare la 27 noiembrie 1983, trebuie considerate ca fiind valide.¹³⁶

Violența (vis) și *teama* (metus) constituie un alt viciu de consimțământ,¹³⁷ reglementat de canonul 1103: „Este invalidă căsătoria încheiată sub violență sau frică gravă externă, chiar dacă nu este provocată în mod intenționat, de care cineva nu se poate elibera fără a fi nevoit să aleagă căsătoria”.¹³⁸ Așa cum s-a putut vedea și în cazul simulării, lipsa de concordanță între voința internă și manifestarea ei în a da consimțământul la căsătorie poate să provină și dintr-o constrângere (*coactio*) asupra ambilor sau a unuia dintre contractanți, în scopul exprimării consimțământului, pe care nu l-ar fi exprimat fără a fi constrâns. Prin violență sau constrângere, manifestarea voinței este în contradicție cu voința internă, formându-se în situații sau circumstanțe speciale, limitând libertatea, deosebit de importantă pentru un consimțământ valid alături de modul conștient de a fi manifestat. Având în vedere faptul că prin violență și frică libertatea în manifestarea consimțământului poate fi diminuată sau anulată total, dreptul canonic latin a dorit să apere libertatea celor care aleg starea civilă a căsătoriei, stabilind că o căsătorie încheiată din teamă sau violență morală (*vis animo illata*) este nulă, cel puțin din perspectiva dreptului canonic pozitiv, iar o astfel de căsătorie încheiată prin violență fizică (*vis corpori illata*) fiind nulă în virtutea dreptului natural din cauza excluderii consimțământului. În consecință, violența este constrângerea unei persoane de către o altă persoană, din exterior, care provoacă teamă și nu poate fi respinsă, fiind atât fizică, dar și morală sau psihică, dreptul canonic luând în considerație numai violența morală provocatoare de teamă. Această frică sau teamă, luând naștere prin

¹³⁶ A se vedea aici M. MORGANTE, *Il matrimonio (Diritto canonico – Diritto concordatario – Pastorale)*, PIEME, Casale Monferrato, 1992, p. 110.

¹³⁷ Jean-Luc HIEBEL, *Ordre et mariage*, Strasbourg, 1992, p. 68.

¹³⁸ *** *Codul de drept canonic*, p. 269.

amenințarea serioasă cu un rău iminent sau viitor,¹³⁹ tulbură sufletește pe contractant și nu-i permite acestuia să decidă în deplină libertate și luciditate.

În Catolicism, doctrina clasică a considerat ca vicii de consimțământ, înțelegându-se prin acestea din urmă voința separată a fiecărei părți de a adera la acordul părților, eroarea, dolul și violența, valabile pentru orice contract, deci și pentru contractul căsătoriei. Violența morală este considerată viciu de consimțământ prin frica provocată, capabilă să determine voința de a contracta căsătoria. Însă, dacă eroarea și dolul sunt considerate ca vicii de consimțământ *ex parte intellectus*, cum s-a putut vedea, violența morală se regăsește printre viciile de consimțământ *ex parte voluntatis*, violența prin frica provocată viciind consimțământul, fără să-l excludă total.¹⁴⁰ Constrângerea asupra unuia dintre cei doi contractanți poate fi reperată prin cele două semne, violența și teama provocată,¹⁴¹ între acestea existând o relație *cauză-efect*, în sensul că violența este acțiunea unei persoane care, printr-un act voluntar și liber, produce teamă (*metum agens*), aceasta din urmă fiind efectul violenței provocate asupra celuilalt contractant (*metum patiens*). Prin urmare, constrângerea este formată dintr-un element obiectiv, violența morală și dintr-un element subiectiv, teama sau frica născută din violența asupra unuia dintre contractanți, putând fi calificată în raport cu teama produsă, aceasta fiind *metus communis* sau *metus reverentialis*.

Metus communis (frica obișnuită, comună) poate fi definită ca o perturbare a sufletului cauzată de un pericol sau un rău prezent sau viitor (*mentis trepidatio instantis vel futuri periculi seu mali causa*), fiind provocată de anumite amenințări, certuri, reproșuri, loviri, alungarea din casă, ș.a. Conform canonului 1103, pentru invalidarea căsătoriei, frica trebuie să îndeplinească simultan unele condiții:¹⁴² a. să fie gravă; b. să provină dintr-o cauză externă, ab extrinseco și c. trebuie ca persoana în cauză să nu se poată elibera fără a fi forțată să încheie căsătoria. Din caracteristicile enumerate în canonul 1103, pentru ca frica să poată vicia consimțământul, se poate constata că, gravitatea ei, caracterul extern și lipsa unei alternative sunt trei condiții esențiale pentru ca o căsătorie să poată fi invalidă. Astfel, frica trebuie să fie gravă în așa fel încât să fie diminuată libertatea persoanei care încheie căsătoria, fiind totuși suficient ca amenințarea să fie și „relativ gravă”. Măsurarea gravității trebuie să țină seama de cele două criterii, obiectiv și subiectiv, adică gravitatea depinde de natura răului, dar și de persoana determinată în anumite circumstanțe. Frica

¹³⁹ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 98.

¹⁴⁰ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 67.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Jean-Luc HIEBEL, *Ordre et mariage*, p. 68.

este externă numai atunci când este produsă de o persoană printr-un act liber și voit, prin exercitarea presiunii asupra persoanei care urmează să încheie căsătoria, nefiind luată în considerație acea frică de ordin psihologic (prin imaginația sau preocuparea subiectivă a contractantului), legitimă sau nu, pentru că nu răspunde criteriului de exterioritate precizat de canonul 1103. Atunci când persoana în cauză nu poate găsi o cale de scăpare decât alegerea căsătoriei, neexistând o alternativă, frica viciază consimțământul, căsătoria încheiată fiind invalidă.¹⁴³

Metus reverentialis (frica reverențială) este acea frică sau teamă cauzată de o persoană având o autoritate căreia victima trebuie să se supună, oferindu-i respect și onoare, cum ar fi părinții sau superiorii. Această frică este cauzată de presiuni morale excesive ale părinților asupra copiilor și ale superiorilor asupra subordonaților în scopul încheierii căsătoriei. Subliniem faptul că părinții au dreptul de a-și sfătui copiii cu privire la căsătoria lor,¹⁴⁴ însă acest drept trebuie exercitat în anumite limite, fără a influența în profunzime voința internă a copiilor. În condițiile depășirii acestor limite se poate vorbi de frică reverențială, frică derivată din iubirea părinților față de copii, părinți care fac presiune asupra copiilor pentru a se căsători cu o anumită persoană aleasă de ei. Dacă frica reverențială este gravă și îndeplinește toate condițiile pentru a invalida consimțământul, atunci căsătoria este nulă, gravitatea fiind evaluată din perspectiva celor două criterii, obiectiv și subiectiv. Pentru frica reverențială nu este nevoie de amenințări directe din partea părinților, dar atunci când ei apelează la diferite amenințări sau maltratări pentru influențarea voinței, nu se mai poate vorbi de frică reverențială, ci de frică obișnuită.

Analizând cele două legislații matrimoniale, din 1917 și actuala din 1983, se observă că vechiul cod stabilea că frica trebuia să fie nedreaptă (can. 1087 §1) și cu scopul de a constrânge la încheierea căsătoriei pentru a fi considerată un viciu de consimțământ, în timp ce prezentul cod nu mai menționează aceasta, ci folosește expresia „etiam haud consulto incussum” (chiar dacă nu este provocată în mod intenționat). Noul cod întemeiază viciul de consimțământ pe situația subiectivă a lui *metum patiens*, această situație fiind independentă de faptul că acea constrângere este dreaptă sau nedreaptă, legitimă sau ilegitimă (*quo ad substantiam sau quo ad modum*). Prin urmare, forță de a invalida căsătoria are și frica indirectă, adică atunci când o persoană încheie o căsătorie cu voința de a scăpa de răul cu care este

¹⁴³ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 587.

¹⁴⁴ Nu se poate vorbi de constrângere atunci când părinții și-au sfătuit copilul să ia în căsătorie o anumită persoană, iar copilul acceptând sfatul părinților din iubire față de aceștia, a încheiat căsătoria.

amenințată și nu având ca obiect căsătoria în sine. Considerăm că violența în sine este întotdeauna nedreaptă, iar frica gravă afectează sau chiar elimină complet exprimarea liberă a consimțământului.

3. Consimțământul condiționat la căsătorie în practica Bisericii Romane

Condiția nu este definită în Codul de drept canonic, însă întâlnim o definiție din 1918 a unei comisii a Sfântului Scaun, care considera că o condiție propriu-zisă este atunci când o parte, printr-un act explicit al voinței, a subordonat consimțământul său existenței unei oarecare calități în așa fel încât, căzând calitatea cade și consimțământul subordonat calității.¹⁴⁵ Condiția privind consimțământul matrimonial, care poate privi viitorul, trecutul și prezentul, poate fi definită ca o circumstanță extrinsecă, adăugată prin voința persoanei și de care depinde eficacitatea consimțământului matrimonial, deci validitatea căsătoriei. Pentru faptul că aceasta este o circumstanță, distingându-se radical de *intentio* și care vizează limitarea libertății contractanților, ea fiind expresia unei voințe care nu dă un consimțământ pur și simplu, ci îl subordonează unei circumstanțe determinate,¹⁴⁶ dreptul canonic latin a dorit să apere autenticitatea consimțământului, certitudinea căsătoriei și drepturile contractanților.¹⁴⁷

Este de subliniat faptul că vechiul cod din 1917 a reținut o poziție de echilibru între opinia conform căreia căsătoria contractată pe baza unui consimțământ condiționat este validă pentru că voința de a contracta trebuie să prevaleze față de consimțământul dat și opinia conform căreia căsătoria nu poate fi contractată sub condiție (*matrimonium sub condicione contrahi nequit*),¹⁴⁸ stabilind că validitatea căsătoriei depinde de circumstanțele adăugate actului juridic.¹⁴⁹ Codul de drept canonic din 1983, accentuând mai mult a doua opinie, menționează: „§1. Nu poate fi încheiată în mod valid căsătoria sub o condiție ce se referă la un lucru viitor. §2. Căsătoria încheiată sub o condiție ce se referă la un lucru trecut sau la un lucru prezent, este validă sau nu, în funcție de existența sau inexistența aceluși lucru pus sub condiție. §3. Totuși condiția despre care vorbește §2 nu poate fi pusă în mod lícit, decât cu permisiunea, dată în scris, a Ordinariului locului” (can. 1102).¹⁵⁰

Astfel, codul actual consideră că orice condiție de futuro, chiar dacă nu se verifică, face căsătoria invalidă, fără a se confunda condiția propriu-zisă

¹⁴⁵ A se vedea „Sententia Commissionis specialis patrum cardinalium, 2.VIII.1918”, in: *AAS*, (1918), nr. 10, p. 389.

¹⁴⁶ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 70.

¹⁴⁷ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 101.

¹⁴⁸ Cf. *Motu Proprio Crebrae allatae*, can. 83, apud Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 71.

¹⁴⁹ A se vedea Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 585.

¹⁵⁰ *** *Codul de drept canonic*, p. 269.

cu un bun esențial al căsătoriei, exclus sub formă de condiție. Se poate constata o simplificare dusă la extrem a noii norme canonice cu privire la condiția *de futuro*, în comparație cu vechea legislație care preciza o listă a diferitelor condiții și a efectelor lor juridice asupra validității căsătoriei, condiția *de futuro* putând fi *necessaria (necesară)*, *impossibilis (imposibilă)*, *turpis (nedemnă)* și *contra matrimonii substantiam (opusă esenței căsătoriei)*. Prin urmare, astăzi, dacă unul dintre contractanți pune o condiție care se referă la un lucru viitor, o condiție suspensivă, căsătoria nu poate fi contractată.

Pentru al doilea caz, condiția care se referă la un lucru trecut (*de praeterito*) sau prezent (*de praesenti*), actualul cod a reluat prevederea canonului 1092 nr. 4 al codului din 1917. Astfel, pentru ca o condiție să afecteze validitatea unirii matrimoniale, este necesar ca persoana să vrea sau să intenționeze legarea validității căsătoriei de îndeplinirea respectivei condiții, aceasta putându-se referi la un eveniment trecut sau prezent, existența lucrului pus sub condiție validând căsătoria. Condiția trebuie să fie exprimată prin act pozitiv de voință și să dureze până la căsătorie. Cu toate acestea, condiția vizată de canonul 1102 §2, trebuie să primească permisiunea dată în scris¹⁵¹ de Ordinariul locului pentru liceitate (can. 1102 §3), această prescripție fiind apreciată în contextul în care unele persoane pot pune condiții a căror îndeplinire este nesigură, imposibil de realizat sau necinstită.

4. Modalitățile de exprimare a consimțământului și stabilitatea lui

Pentru validitatea sau liceitatea unirii matrimoniale, consimțământul trebuie să îndeplinească anumite calități extrinsece. Conform canonului 1104, pentru încheierea validă a căsătoriei este necesar ca cele două părți să fie prezente împreună în același timp, personal sau prin procurant, iar pentru liceitate se impune ca mirii să-și exprime consimțământul matrimonial prin cuvinte sau prin semne echivalente în caz că nu pot vorbi (persoane mute sau cu probleme de vorbire). Din analiza canonului menționat se observă că cele două părți trebuie să fie prezente în același timp, în virtutea unității consimțământului și a legământului produs, însă prezența personală nu este o obligație categorică, acest fapt fiind criticabil și subliniind încă o dată caracterul căsătoriei-contract în dreptul canonic latin, caracterul sacramental al unirii matrimoniale între botezați fiind pus în umbră și acceptat numai prin economie bisericească din perspectivă ortodoxă. Mai mult, acestei norme i se supun și necatolicii, dar și persoanele scutite de la forma canonică, după cum precizează M. Morgante,¹⁵² acest fapt fiind justificabil din perspectivă juridică, mai puțin din perspectiva teologiei sacramentale. Persoanele prezente exprimă

¹⁵¹ Documentul poate constitui probă valabilă în cazul unui proces de declarare a nulității căsătoriei.

¹⁵² M. MORGANTE, *Il matrimonio (Diritto canonico – Diritto concordatario – Pastorale)*, p. 117.

consimțământul în forma aprobată de autoritatea bisericească și prescrisă de ritual pentru validitate, formele echivalente cuvintelor acceptându-se în cazurile celor care prezintă unele probleme de vorbire.

În strânsă legătură cu canonul 1104 este și prevederea canonului 1105 prin care se reglementează condițiile căsătoriei încheiate prin procurant. Pentru validitatea acestei căsătorii este necesară existența unui mandat special pentru încheierea căsătoriei cu o persoană precisă, iar procurantul trebuie să fie desemnat de mandant și să-și îndeplinească funcția personal (can. 1105 §1).¹⁵³ Mandatul este valid numai în condițiile în care este semnat de mandant și de către preotul paroh sau Ordinariul locului, fie de preotul delegat sau de cel puțin doi martori, în același timp existând și posibilitatea mandatului făcut printr-un înscris autentic așa cum este reglementat în dreptul civil al statelor (can. 1105 §2). În situația în care mandantul nu poate scrie, acest fapt se menționează în mandat, fiind necesară pentru validitatea mandatului prezența unui martor care să semneze mandatul (can. 1105 §3). După cum se reglementează în paragraful 4 al canonului 1105, căsătoria este invalidă în cazul în care mandantul, înainte ca procurantul să încheie căsătoria în numele lui, revocă mandatul sau devine alienat mintal, chiar dacă cei doi, procurantul sau celălalt contractant, nu știau acest fapt. Dacă părțile folosesc o limbă necunoscută de către asistent și martori, consimțământul poate fi exprimat cu ajutorul unui interpret sau traducător, cu condiția ca acesta să fie vrednic de crezare, cinstit și să cunoască bine limba celor două părți și a asistentului, altfel preotul nu trebuie să asiste la căsătorie (can. 1106). Traducător poate fi chiar și o persoană necatolică, fiind bine ca el să depună jurământ că își va îndeplini corect misiunea.

Consimțământul manifestat se presupune, după dreptul canonic latin, ca păstrându-se până la constatarea revocării lui, pentru cazurile în care căsătoria a fost încheiată în mod invalid din cauza unui impediment sau a unui defect de formă (can. 1107), fiind vorba de o prezumție de drept care nu exclude proba contrară. Căsătoria este validă în funcție de existența consimțământului, revocarea acestuia trebuind să fie demonstrată. Se poate demonstra prin administrarea probelor obișnuite care pot arăta nulitatea căsătoriei încheiate, probele putând fi declarațiile unor martori vrednici de crezare, precum și circumstanțele, care pot anula prezumția de drept și care deschid calea convalidării simple sau radicale.

Așadar, consimțământul liber și conștient exprimat al soților este fundamentul concepției catolice despre căsătorie, fiind baza convenției juridice și a alianței unirii matrimoniale, devenind și centrul ritului

¹⁵³ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 587.

tradițional, acest fapt fiind explicabil în virtutea tezei căsătoriei-contract identificată cu căsătoria-sacrament.¹⁵⁴

Summary:

In the Roman Catholicism, after observing the preliminary documents for marrying, the pre-matrimonial investigations and the permission of the local Ordinary for the special cases, the two future husbands are forced to observe the canonical form, with some exceptions, but the free and conscious consent remains the essence of the marriage-agreement solemnity in the Roman Catholicism, this being remarked also from the acceptance of the extraordinary form of solemnity (the exchange of consent only before witnesses, without the presence of the assistant, according to the canon 1116). The Roman Catholic Church adopted the old roman principle “Solus consensus facit nuptias”, beginning with Toma d’Aquino (1225 - 1274) considering that *causa efficiens* of marriage is the fiances’ consent (“consensus est causa matrimonii; et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium”), this consent becoming the centre of the canonical matrimonial law. From the legal point of view, the consequence is to be expected, because without consent, the marriage is invalid, the exchange of consent is the essence of every human contract, then also for matrimonial agreement. Thus, since this era, the theme about consent was developed, the researches on the husbands’ free and conscious will of marriage becoming more and more abundant, being obvious that the conciliatory doctrine concerning marriage as *foedus* stressed the personal characteristics of the matrimonial consent. We emphasize that the principle of the free and conscious expressed consent of the husbands became in the Roman Catholicism the base of the canonical conception of marriage, the base of the legal agreement and personal union of marriage, becoming the centre of the traditional ritual, due to the inadmissible support of the thesis marriage-contract identified with the marriage – sacrament.

¹⁵⁴ A se vedea D. BAUDOT, „La discussion actuelle sur l’inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage”, in: *AC*, 30 (1987).

CUVIOSUL PĂRINTE PROTOSINGHEL IRODION IONESCU – „LUCEAFĂRUL DE LA LAINICI” Argumente pentru canonizare

Pr. Dr. ION RIZEA

Keywords: *St. Irodion of Lainici, Canonisation, Relics,
Romanian Neohesychasm, 19th Century*

Cuvinte cheie: *Sf. Irodion de la Lainici, canonizare, moaște,
neoisihism românesc, sec. XIX*

Între marii părinți duhovnicești ai monahismului românesc care au strălucit în mănăstirile din Oltenia, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, la loc de frunte se află Cuviosul Părinte Protosinghel Irodion Ionescu (1821-1900), stareț al mănăstirii Lainici (jud. Gorj).

„Călugăr de mare înfrânare și neîncetată rugăciune”,¹ Cuviosul Părinte Irodion, cu personalitatea sa aureolată de sfințenie, a dominat timp de o jumătate de secol viața duhovnicească a mănăstirii Lainici.

S-a născut la București, în anul 1821.² Părinții săi, buni creștini, i-au dat la botez numele de Ioan.³ De tânăr, a intrat în nevoința călugărească la mănăstirea Cernica, de lângă București, veche ctitorie a vornicului Cernica Știrbei (1608).

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. VIII, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 572.

² Arhivele Naționale, Filiala Tg. Jiu, Fond Protoieria jud. Gorj, *Dosar 335/1872*, fila 2. Acest document foarte important nu a fost cunoscut și pus în valoare de cercetători până acum. De aceea și multe inadvertențe în ceea ce privește data și locul nașterii Cuviosului Părinte Irodion. Astfel, arhimandritul Ioanichie Bălan, fără să cunoască niciun document relativ la viața și activitatea Cuviosului Irodion, notează doar că Irodion „era de loc din județul Vâlcea”. Vezi Arhim. Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*, ed. a V-a, Sihăstria, 2005, p. 471. Iar distinsul părinte profesor Nicolae C. Buzescu menționează într-un studiu faptul că nu a găsit „până acum niciun act și nicio însemnare asupra vieții sale (a Cuviosului Irodion – compl. n.), din care să cunoaștem originea, anul nașterii și educația primită”. Vezi Pr. Prof. Nicolae C. Buzescu, *Din istoricul Mănăstirii Lainici-Gorj*, în *Mitropolia Olteniei*, 31, 1979, 1-3, p. 175. Documentul la care facem noi referire, care prezintă personalul monahal al mănăstirilor din județul Gorj la anul 1872, menționează, printre altele, că la mănăstirea Lainici viețuiau 16 monahi, fiind în această vreme mănăstirea cea mai populată din județul Gorj (de pildă, mănăstirea Tismana avea doar 13 monahi). Totodată, acest prețios document ne dă date generale despre fiecare călugăr în parte. Astfel, cap de listă este starețul mănăstirii Lainici, Ierodion Ionescu, născut la București, jud. Ilfov, în vârstă de 51 de ani, ce a îmbrăcat schima monahală la mănăstirea Cernica, în anul 1846. În ceea ce privește fizionomia sa, Cuviosul Irodion avea părul capului castaniu, ochii verzi, nasul mare, gura potrivită, iar fața plăcută.

³ Cf. *Condica de călugări* a mănăstirii Cernica, folio 73v. Titlul exact al acestei *Condici* este: „Condică întru carea să trec toate chipurile călugărilor ce să fac întru această smerită

Aici, la Cernica, către sfârșitul secolului al XVIII-lea, starețul Gheorghe (1730-1806),⁴ ucenic al Sfântului Cuvios Paisie Velicovschi de la Neamț, reorganizase, în duh neo-isihast athonito-paisian, obștea mănăstirii, adunând în jurul său mulțime de ucenici râvnitori spre cele sfinte, între aceștia numărându-se și Sfântul Ierarh Calinic (1787-1868). Prin *Diata* sa din 1785, adevărat „tratat de duhovnicie”, starețul Gheorghe reușise să creeze la Cernica o identitate duhovnicească și culturală nouă și puternică, statornicind rânduiala vieții de obște, unde trăirea și practica vieții în Hristos erau impregnate de un veritabil duh românesc.⁵ Urmaș devotat al starețului Gheorghe, Sfântul Ierarh Calinic, stareț al mănăstirii din 1818, avea să continue opera de revigorare a vieții monahale cernicane, „ostenindu-se și trudindu-se pentru binele obștii” neîncetat, încât în timpul stăreției sale (1818-1850) mănăstirea Cernica avea să devină o adevărată oază duhovnicească de rugăciune și de nevoie, unde își căutau mântuirea în jur de 350 de călugări și frați, un important centru de cultură și de spiritualitate ortodoxe, în duhul iubirii frumuseților filocalice, care atrăgea din toate părțile țării nu numai viitori monahi, ci și credincioși mireni, dornici de a trăi o viață cu adevărat creștinească, apropiată de poruncile Domnului.⁶

Spre „chinovionul” de la Cernica, Bunul Dumnezeu i-a îndreptat pașii și tânărului Ioan Ionescu, în dorința sa de desăvârșire. Impresia puternică pe care viața îmbunătățită de la Cernica o va fi făcut asupra sufletului tânărului Ioan, în vizitele sale întreprinse aici, încă din copilărie, împreună cu mama sa, apoi atmosfera de evlavie din casa părintească, ca și întâmplările nenorocite abătute asupra capitalei țării, în primele decenii ale secolului al XIX-lea – ucideri, cutremure de pământ, năvăliri de oști străine, jafuri și prădăciuni –, toate acestea vor fi contribuit, în mod decisiv, în luarea

obște Cernica în zilele părintelui Calinic arhimandrit stareț cu arătare fieștecărele monah ce să va face, de când au venit în schit, cât au fost frate și din ce pământ iaste cum înlăuntru se cuprinde”. Conдика a început să fie scrisă de către Sfântul Ierarh Calinic. Se păstrează și astăzi la stăreția mănăstirii Cernica.

⁴ Starețul Gheorghe de la Cernica a fost trecut în rândul Sfinților Cuvioși Părinți români de către Sfântul Sinod al Bisericii noastre, în ședința sa din 20-21 octombrie 2005, având ca dată de cinstire generală ziua de 3 decembrie.

⁵ Vezi pe larg *Sfântul Cuvios Gheorghe arhimandritul, starețul Cernicâi și al Căldărușanilor (1730-1806), înnoitor al isihasmului românesc*, ed. îngrijită de arhim. Macarie Ciolan, Mănăstirea Cernica, 2006, pp. 9-324.

⁶ Econ. D. Furtună, *Ucenicii starețului Paisie în mănăstirile Cernica și Căldărușani*, București, 1927, ed. a II-a, București, 2002; Idem, *Rolul cultural al Cernicâi*, în *BOR*, an. XLVII, 1929, nr. 7-8, pp. 660-669. Vezi și: Nicolae Iorga, *Manuscrisele mănăstirii Cernica*, în *BOR*, an. XXVI, 1902-1903, nr. 2-3, pp. 207-234; Arhim. Atanasie Gladcovschi, *Monahi cronicari din sfânta mănăstire Cernica, Casian Cernicanul*, în *GB*, an. XVII, 1958, nr. 8, pp. 740-747.

hotărârii de către Ioan de a intra în viața duhovnicească a mănăstirii Cernica, spre a-I sluji lui Dumnezeu în chipul viețuirii monahicești.

Odată intrat în mănăstire, fratele Ioan a deprins în scurt timp meșteșugul luptei duhovnicești, încât pe mulți îi întrecea cu rugăciunea, smerenia, cinstea și ascultarea.⁷ A primit marele și îngerescul chip al schimniciei, cu numele de Irodion,⁸ la 3 decembrie 1846, după cum aflăm din *Condica de călugăriri a mănăstirii Cernica*.⁹

După tunderea sa ca monah la mănăstirea Cernica, Cuviosul Irodion a început să-și sporească și mai mult ostenele duhovnicești, scopul său fiind dezrădăcinarea patimilor și apropierea tot mai mult de Dumnezeu prin sădirea virtuților, aducătoare de har. Se știe că de pe acum el postea foarte mult, își împlinea regulat canonul și pravila cu multă osârdie, nu lipsea niciodată de la slujbele bisericești, iar ziua lucra împreună cu părinții la ascultările cele mai grele. Toți viețuitorii mănăstirii, bătrâni și tineri, îl respectau și îl iubeau, pentru că era smerit, blând și sânguitor la toate nevoințele cele grele ale vieții monahale. Sfântul Calinic, îl prețuia și se bucura tare mult, văzându-l pe Cuviosul Părinte Irodion plin de darul lui Dumnezeu și înălțat la atâta curăție a minții și a liniștii lăuntrice, încât lumina înaintea tuturor ca o adevărată lumină cerească.

Înaintând atât de repede în viața cea duhovnicească, Cuviosul Părinte Irodion a fost hirotonit, în scurt timp, diacon și apoi preot al mănăstirii. Astfel, într-un document recent descoperit în arhiva mănăstirii Cernica aflăm că la data de 22 decembrie 1846 Cuviosul Părinte Irodion era deja

⁷ Arhivele Statului, Filiala Tg. Jiu, Fond Protoieria jud. Gorj, *Dosar 125/1879*, pachet 10, folio 25, nr. 723, din 22 oct. 1879.

⁸ Sfântul Apostol Irodion, de la care fratele Ioan Ionescu și-a luat numele de călugărie, a fost unul din cei 70 ucenici ai Domnului Hristos. Cf. *Romani* XVI, 11. A fost hirotonit preot de către Sfinții Apostoli, apoi a fost pus episcop al cetății Neon Patron, convertind pe mulți păgâni la credința în Hristos. A murit ucis de păgâni. Vezi *Mineiul pe aprilie*, ed. a V-a, Ed. IBMBOR, București, 1977, p. 70. Sfântul Apostol Irodion este pomenit cu numele de către Biserica Ortodoxă la 8 aprilie, alături de Sfinții Apostoli Agav, Ruf, Flegon, Asincrit și Hermas (Ermis).

⁹ Iată însemnarea: „1846, decembrie 3, Ioan/Irodion monah, pământean”. Vezi *Condica de călugăriri a mănăstirii Cernica*, folio 73v. Cf. Arhivele Naționale, Filiala Tg. Jiu, Fond Protoieria jud. Gorj, *Dosar 335/1872*, fila 2. Din *Codica de călugăriri a mănăstirii Cernica* reiese că fratele de mănăstire Ioan Ionescu a fost călugărit cu numele de Irodion și că era pământean, adică originar din Țara Românească. Tododată, din *Condica* aflăm că, odată cu Irodion, la 3 decembrie 1846, au mai fost călugăriți alți cinci frați de mănăstire. Însemnarea că „Irodion monah” era „pământean” este importantă pentru a nu face confuzie cu un alt „Ioan/Irodion monah”, „de ani 40”, originar „din Ardeal”, călugărit la mănăstirea Cernica, la 10 aprilie 1854. Vezi *Condica de călugăriri a mănăstirii Cernica*, folio 76v.

hirotonit preot și semna cu „Irodion Ieromonahu”.¹⁰ Se pare că acum a fost hirotesit și duhovnic al mănăstirii.

În anul 1850, Sfântul Calinic de la Cernica (1787-1868), devenind episcop al Râmnicului-Noul Severin și cunoscând îndeaproape viața și petrecerea Cuviosului Părinte Irodion, l-a adus de la Cernica la schitul Lainici,¹¹ de pe Valea Jiului, odată cu venirea sa la noua reședință episcopală¹² din „Capitala Craiovei” (25 noiembrie 1850).¹³ Credem că venirea Cuviosului Părinte Irodion la Lainici s-a întâmplat cel mai probabil în decembrie 1850 sau ianuarie-martie 1851. Dintr-o *Delă* din 12 aprilie 1851, descoperită, de curând, în Arhiva Episcopiei Râmnicului, aflăm că Părintele Irodion fusese, înainte de această dată, eclesiarh la Lainici și avea rangul de protosinghel: „Atingătoare de orânduirea Cuviosului Ieromonah Gavril, îngrijitor Schitului Lainici sud Gorj. Și recomandăția făcută mai în urmă de epitropul acestui Schitu în favoarea monahului Daniil, precum și orânduirea de egumen a Cuviosului Monah Chiril în locul sus arătatului ce și-a datu demisia. Și orânduirea Cuviosului eromonah Luca stareț la Schitu, precum și eclisiarh pe... în locul Cuviosului protosinghel Ierodion”.¹⁴ Când a primit Cuviosul Irodion rangul de protosinghel nu știm,¹⁵ dar înclinăm să credem că înainte de anul 1850, pe când se afla încă viețuitor al Cernicai.

Din textul *Delei* mai aflăm că venirea la schitul Lainici a Cuviosului Părinte Irodion s-a întâmplat în vremea egumenului Daniil.

Ajuns la Lainici, Cuviosul Părinte Irodion s-a adaptat repede atmosferei de aici. Frumusețea deosebită a locului, liniștea și atmosfera de

¹⁰ Arhiva mănăstirii Cernica, *Acte corespondență, anul 1846*, vol. I, folio 56.

¹¹ Schitul Lainici a devenit mănăstire în anul 1951, în timpul starețului Visarion Toia (1929-1951).

¹² Se știe că vechea reședință a Episcopiei de la Râmnic, cu toate ale ei, fusese pârlolită de un foc năprasnic, la 27 martie 1847, și de atunci ea se mutase la Craiova, capitala Micii Românii. Sfântul Calinic se va întoarce la vechea reședință episcopală de la Râmnic abia în vara anului 1854.

¹³ Încăunarea Sfântului Calinic, ca episcop al Râmnicului, a avut loc, la Craiova, a doua zi, duminică 26 noiembrie 1850, în „biserica sfintei episcopii”, adică în biserica Sfântul Nicolae-Gănescu, situată pe locul actualei Universități. Această biserică a fost dăruită în anul 1880. Vezi *Eho Ecclesiastic*, nr. 4/decembrie 1850, p. 13; Athanasie Mironescu, *Istoricul Eparhiei Râmnicului-Noul Severin*, București, 1906, pp. 416-418.

¹⁴ Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noul Severin, *Dosar 37/1851*, din 12 aprilie 1851, folio 1 (vezi și *Ibidem*, folio 3).

¹⁵ Facem mențiunea că în toate documentele mănăstirii Lainici, ce ni s-au păstrat, Cuviosul Părinte Irodion semnează, în calitatea sa de stareț, numai în chirilică, cu „Irodion Protosinghel”. Astfel, documentar nu se confirmă faptul că el ar fi avut și rangul de arhimandrit, așa cum au încercat să afirme unii cercetători.

rugăciune de la Lainici l-au făcut să lase Cernica și să se lege definitiv cu sufletul de această veche vatră monahală.¹⁶

Fire blândă și bună, veșnic senină și plecată Domnului, Cuviosul Părinte Irodion s-a supus, îndată ce a intrat în obștea de la Lainici, la grele nevoințe și încercări, spre a se învrednici de primirea darurilor Sfântului Duh.

Cu toate că venea de la Cernica cu o bogată experiență duhovnicească, care îl legitima spre a fi conducător al obștii monahale de la Lainici, și cunoscând însemnătatea votului ascultării, Cuviosul Părinte Irodion s-a supus de bunăvoie ascultării conducerii pe care a găsit-o la Lainici. În smerită evlavie, cu măsură și răbdare își ducea la îndeplinire în fiecare zi pravila și răspundea cu dragoste părintească și cu sfatul cel înțelept la orice nevoie venită din partea obștii, căreia acum îi aparținea. Căci cunoștea foarte bine regulile viețuirii călugărești, dar și rânduiala slujbelor bisericești, dovadă fiind și ascultarea de eclesiarh al mănăstirii pe care o îndeplinise. Și cum lumina nu poate fi ascunsă sub obroc, Cuviosul Părinte Irodion va fi recunoscut în scurt timp părinte duhovnicesc de către obștea de la Lainici, devenind astfel, „pentru cei nouăsprezece șezători acolo și frați sub ascultarea sfântului schit”,¹⁷ adevărată pildă de smerenie, evlavie și viețuire în Hristos.

Mai mult, succesiunea rapidă a stareților, începând din anul 1851, cu un ritm regulat de un an de zile fiecare, trebuia repede stopată, pentru că ea aducea instabilitate și dezordine în viața obștii de la Lainici.¹⁸ Iar cel care putea să readucă ordinea și buna rânduială în mănăstire era Cuviosul Părinte Irodion. Acest fericit moment avea să se ivească îndată, odată cu demisia starețului Chiril (1853-1854).

¹⁶ Schitul Lainici, situat în trecătoarea cu același nume din munții Gorjului, al cărui nume derivă de la toponimicul grecesc *λαῖνοσ* = de piatră, trecătoare prin munți de piatră, sau de la etnonimul „lai”, numele unui trib geto-dac „al lailor”, cunoscut încă de prin secolele IV-VI, împreună cu cel al „bessilor” (Cf. Pr. Prof. Dr. Nicolae C. Buzescu, *Mănăstirea Lainici și schitul Locurele*, Ed. Arhiepiscopiei Craiovei, Craiova, 1980, pp. 6-7), este o veche vatră sihăstrească, de la sfârșitul secolului al XIV-lea. Mai târziu, în anul 1784, schimnicului Atanasie, venind de la Tismana, s-a stabilit aici, la Lainici, reușind să întemeieze un schit de lemn și să adune în jurul său o obște de 30 de monahi. Atanasie este socotit reorganizatorul vieții monahale de la Lainici. După moartea sa (†1812), între 1812 și 1817, câțiva boieri din Târgu Jiu (Nicolae Brăiloiu biv vel pitar, Răducanu Măldărescu medelnicer, Stanca Poienăreasa-Măldărescu, devenită Kalistracta monahia) au construit biserica din zid cu hramul „Intrarea în Biserică a Maicii Domnului”. Vezi *Ibidem*, pp. 19-38.

¹⁷ Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noul Severin, *Dosar 37/1851*, din 18 aprilie 1851, folio 6.

¹⁸ Astfel, după demisia, de bună voie, a starețului Daniil, la 12 aprilie 1851, au urmat la Lainici, până în vara anului 1854, alți trei stareți: Gavriil (1851-1852), Maxim (1852-1853) și Chiril (1853-1854). Nici unul din acești trei stareți de un an nu a avut vreo activitate deosebită. Trebuie să spunem că instabilitatea și tulburările ivite în viața mănăstirii s-au datorat în parte și situației sociale și politice prin care trecea țara în acea vreme.

Om al ordinii și al buneii chiverniseli, aplecat tot timpul spre nevoile sufletești ale fraților de la schit, Cuviosul Părinte Irodion a fost numit de către Sfântul Ierarh Calinic, la 15 iunie 1854, egumen al schitului Lainici.¹⁹ Cartea sa de numire este redactată astfel: „Dat-am smerenia noastră această carte Cuviosului eromonah Irodion pe care, după chibzuirea ce am făcut, l-am orânduit starețu părinților și fraților de la schitu Lainici din județul Gorju, precum și chivernisitor cestei și celorlalte chiverniseli ale aceluși schit, în locul Cuviosului eromonah Chiril, cel ce și-au dat dimisia...”.²⁰ Datorită însușirilor sale alese de părinte duhovnicesc, Sfântul Calinic l-a făcut pe Cuviosul Irodion duhovnicul său.²¹

Cu toate că alegerea ca stareț a Cuviosului Părinte Irodion a fost primită cu mare bucurie de obștea de la Lainici – ca și de cea de la schitul Locurele, situat în apropierea mănăstirii –, Cuviosul Irodion a demisionat, în mod surprinzător, din acest post după un an, în 1855. Motivele demisiei nu ne sunt cunoscute. Cert este că la 30 iunie 1855 s-a trimis Episcopiei Râmnicului-Noul Severin o cerere semnată de toți monahii și frații schitului Lainici, în care se arăta că, spre părerea lor de rău, starețul Irodion a demisionat și că doresc cu toții să fie numit stareț iconomul Dorotei, „ca să ne fie povățuitor duhovnicesc în locul părintelui Irodion”.²² În urma acestei cereri colective, episcopul Calinic l-a numit stareț pe Dorotei, la 2 iulie 1855.²³

¹⁹ Eclesiarhul Diadoh, delegat de Sfântul Calinic cu instalarea Cuviosului Irodion ca stareț la Lainici, raportează, la 24 iunie 1854, că l-a instalat și că a alcătuit și catagrafia cerută. În vara aceluiași an, 1854, este consemnată de către biograful Sfântului Calinic, arhimandritul Anastasie Baldovin, următoarea întâmplare: pe când Sfântul Ierarh Calinic se întorcea la Râmnic, peste munți, de la Lainici, de la Cuviosul Părinte Protosinghel Irodion Ionescu, i s-a descoperit în vedenie înmormântarea părintelui Nicandru, ucenicul iubit al Sfântului, care a stărețit la Cernica doar patru ani (1850-1854). Acest moment de durere l-a mișcat sufletește pe Sfântul Calinic până la lacrimi. Vezi: Arhim. Anastasie Baldovin, *Viața și nevoințele cele monahale ale Prea Cuviosului Episcop al Râmnicului Noul-Severin D. D. Calinic*, în BOR, an. XXII, 1898-1899, nr. 10, p. 1026. Vezi și: Grigore Prejbeanu, Visarion Toe și Pavel Bocșa, *Sfântul Schit Lainici*, Tg. Jiu, 1931, pp. 10-11; *Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica. Viața, minunile, acatistul*, Ed. Sophia, București, 2007, p. 29; *Priveghere în Ostrov. Mănăstirea Cernica. 400 de ani de cult și cultură*, Mănăstirea Cernica, [2008], pp. 43-44.

²⁰ Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noului Severin, *Dosar 37/1854*, nr. 635, din 15 iunie 1854.

²¹ Cronologic, Cuviosul Părinte Irodion Ionescu este cel de-al treilea duhovnic al Sfântului Calinic de la Cernica. Primul părinte duhovnicesc al Sfântului Calinic a fost Sfântul Cuvios Stareț Gheorghe (stareț la Cernica între 1781 și 1806), apoi Cuviosul Pimen Ieroschimonahul (1762-1831), ucenic al Sfântului Cuvios Stareț Gheorghe. După ce Cuviosul Părinte Pimen a plecat definitiv la Sfântul Munte, Sfântul Ierarh Calinic și-a ales duhovnic pe Cuviosul Irodion. Vezi *Priveghere în Ostrov. Mănăstirea Cernica*, pp. 39 și 43.

²² Cererea a fost semnată de 17 ieromonahi și monahi și de 3 frați, în total de 20 de viețuitori, dintre care 6 schimonahi. Vezi Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noului Severin, *Dosar 37/1855*, folio 43, ordinul nr. 80, din 2 iulie 1855.

²³ *Ibidem*.

După un an de la numirea sa ca stareț, Dorotei a cerut binecuvântarea arhierescă „de a rămânea în pace și liniște despre această însărcinare”.²⁴ I-a urmat starețul Marcel, de la Cernica,²⁵ timp de un an, până când a fost numit stareț, pentru a doua oară, Cuviosul Părinte Irodion, în anul 1857.

Această a doua numire ca stareț a Cuviosului Părinte Irodion, la 1857, apare într-o însemnare făcută într-un *Triodion*: „Anul 1857, martie 29, am venit cu părintele Irodion starețu aici pentru slujba părinților”.²⁶ Numirea și funcționarea ca stareț a Cuviosului Irodion este confirmată și de actul de numire a noului stareț ce i-a urmat, între 1858 și 1859.²⁷

În septembrie 1859, Cuviosul Părinte Irodion a fost numit, pentru a treia oară, stareț la schitul Lainici. Numirea sa avea ca scop, printre altele, curmarea instabilității ce se manifestase de câțiva ani la conducerea obștii monahale de la Lainici. Iar singurul în măsură să pună capăt acestei instabilități era tot fostul stareț Irodion.

De aceea, prin *Jalba monahilor din schitul Lainici*, înregistrată la Episcopia Râmnicului-Noul Severin la 7 august 1859, cu nr. 1122, cu mențiunea *Jalba monahilor din schitul Lainici, prin care cer să fie adus un nou stareț la acest schit cuviosul Irodion*, toți viețuitorii de la Lainici cereau ca Sfântul Calinic să le trimită stareț „... pe părintele Irodion ca să ne fie păstor, precum și mai nainte ne-au fost. Și cu înscris încredințăm Preasfințiilor voastre, și sfinției sale părintelui Irodion, că nu vom eși din cuvântul ce ni se va porunci, pentru mântuirea noastră, până la sfârșitul vieții noastre și de aceasta ne rugăm să nu ne lași, ci să ne fii milostiv și cum Duhul Sfânt te va lumina asupra nevredniciei noastre. Ai Preasfinției Voastre smeriți și plecați (ss) Callinic monah, Iovinalie monah, Mitrofan monah. Toată obștea părinților din schitul Lainici”.²⁸

Jalba scoate în evidență una dintre cauzele instabilității conducerii obștii de la Lainici. Dacă obștea fraților era unită și hotărâtă în a cere numirea și schimbarea stareților, în ascultare ea era dezbinată, de vreme ce stareții se schimbau în această vreme atât de des. Apoi, jalba scoate în evidență personalitatea deosebită a Cuviosului Părinte Irodion în conducerea spirituală și administrativă a obștii de la Lainici. Toți îl cinsteau și îl iubeau ca pe un adevărat tată și părinte duhovnicesc.

²⁴ Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noului Severin, *Dosar 37/1851-1856*, folio 61, nr. 1080, din 2 august 1856.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Vezi *Triodion*, tipărit în 1794, care se găsește la schitul Locurele, unde viețuiau monahii Luca și Cleopa.

²⁷ Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noului Severin, *Dosar 37/1851-1858*, folio 63.

²⁸ Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noului Severin, *Dosar 37/1851-1859*, folio 72, nr. 1122, din 7 august 1859.

La solicitarea monahilor de la Lainici de a pune stareț pe Cuviosul Părinte Irodion se alătură și urmașii ctitorilor mănăstirii, care scriu episcopului Calinic: „Subscrișii ne aflăm ramură de titori ai sfântului schit Lainici și cu apropiere învecinați și vedem o mare nedumerire între părinții călugări, numai de la un timp de vreme... iar acum părinții zic că au dorința a avea soțietate și de stareți pă părintele Erodion cel ce a mai fost și *fiindu-ne plăcut și nouă duhul înțelepciunii sale*, este cu smerenie rugat și din parte-ne Preasfinția Sa Părintele Episcop să binevoiască a ne îndeplini această cerere de obște, nădăjduind că doar va rămânea împăcați...”²⁹ Iată cum calitățile Cuviosului Părinte Irodion erau de toți recunoscute. La rândul său, starețul Luca înaintează și el o lungă cerere episcopului Calinic, în care își spune necazul, greutățile pe care le întâmpină din partea unor frați în administrarea și buna gospodărire a schitului, și în final cere: „... cu smerenie rog înțelepciunea Preasfinției Voastre a binevoi să orânduiască stareți chiar pe părintele Erodion căruia voi fi supus cu metanie. 1859 avgost 27. Luca eromonah”³⁰.

În urma acestor insistente cereri, episcopul Calinic l-a numit pentru a treia oară stareț pe încercatul Părinte Irodion, poruncind viețuitorilor nu numai să-l cunoască ca stareț, ci „... dându-i toată cuvenita ascultare, cinstă și supunere la cele ce vă va povățui”³¹.

Odată numit stareț, Cuviosul Părinte Irodion a desfășurat în această vreme (până în iunie 1863) o activitate remarcabilă, lucrând cu sârg la buna chivernisire a mănăstirii.

Mai mult, a sprijinit din tot sufletul pe monahii Luca și Cleopa, care nu terminaseră tencuirea schitului Locurile unde locuiau, și, chiar la o lună de la instalarea sa, a cerut episcopului Calinic permisiunea de „a sfinți biserica cea nouă de la Locurile”³². În anul 1860 aceasta a fost, într-adevăr, sfințită.

Destoinicul stareț Irodion și-a îndreptat atenția și spre sporirea numărului monahilor de la Lainici, care era în scădere. De aceea, în ianuarie 1860, el a cerut episcopului să-i aprobe tunderea în monahism a patru frați.³³ Apoi, la 1 iunie 1861 a dat un înscris, prin care vindea niște obiecte de cult și dăruia schitului toți banii primiți.³⁴

Pentru cinstea și vrednicia lui, Sfântul Calinic, episcopul Râmnicului-Noul Severin, l-a chemat la Craiova și i-a încredințat, după

²⁹ *Ibidem*, folio 75, din 12 august 1859.

³⁰ *Ibidem*, folio 76, din 27 august 1859.

³¹ *Ibidem*, folio 78, din 9 septembrie 1859.

³² I. Popescu-Cilieni, *Acte privitoare la fondarea schitului Locuri-Rele, din Jud. Gorj, în AO*, an. XIV, 1935, pp. 399-401.

³³ Arhiva Episcopiei Râmnicului Noului Severin, *Dosar 9/1859*, folio 41.

³⁴ Arhivele Statului, Fond Episcopia Râmnicului, *Pachet CVI/32*, din 1 iunie 1861.

propria-i mărturisire, un post la episcopie. Se pare că i-a rânduit chiar postul de eclesiarh. Însă, la scurt timp, Cuviosul Părinte Irodion a cerut grabnic permisiunea de a se înapoia la schitul său, motivând că schitul se află „într-o tristă poziție..., în comparație cu evlavia ce am avut la dânsul..., stăruind a-l îmbunătăți prin toate mijloacele”. Deși „prea mulțumit de postul în care mă aflu orânduit”, el a cerut să se înapoieze la schit.³⁵ Se pare că Sfântul Calinic nu i-a aprobat plecarea și, după un an și jumătate, Cuviosul Părinte Irodion și-a prezentat demisia din postul de stareț: „Din împrejurări binecuvântate, neputându-mă întoarce la postul ce mi s-a încredințat de superior al sfântului schit Lainici Districtul Gorj, demisionez prin aceasta și vă rog cu tot respectul a face cele de cuviință pentru administrarea aceluia schit pe viitor. Al P. Sf. V. Prea plecat și smerit servitor, Irodion Protosingel”.³⁶ Sfântul Calinic a fost nevoit să-i primească demisia.

Asupra activității Cuviosului Părinte Irodion la Craiova și la Râmnic nu avem până în prezent nicio știre.

Noul stareț la Lainici, Ilarion, a rezistat în funcție doar doi ani (8 iunie 1863 – 25 mai 1865). Cum stăreția Cuviosului Părinte Irodion devenise o necesitate duhovnicească și administrativă pentru obștea mănăstirii Lainici, a fost numit stareț acum, pentru a patra oară. Pentru numirea sa ca stareț nu avem o carte obișnuită de orânduire, dar despre data numirii vorbește el însuși, în două rapoarte pe care le-a înaintat Sfintei Episcopii a Râmnicului-Noul Severin și în care arată unele nereguli, săvârșite de un econom și de doi monahi. În primul raport scrie: „Dela numirea mea ca starițu allu Schitului Lainici din jud. Gorjiu, timp trecut de patru ani, am găsit că tot venitul proprietății schitului, care valorează annual până la 120 de taleri, s-a strâns regulat de un călugăr anume Marchian cel ce să numește că este Iconomu fără a fi orânduit de cineva... Estimp pomenitul călugăr a vândut fără voia mea 4 boi și 70 de capre însușind prețul lor pe samă-i”.³⁷ În continuare, Cuviosul Irodion cere în raport să-i fie predate socotelile și banii schitului.

Urmare acestui raport, Episcopia Râmnicului-Noul Severin a ordonat o anchetă prin protopopul de Târgu Jiu. Acesta a anchetat pe cei trei monahi, Marchian, Pavel și Nifon, găsindu-i vinovați, și le-a cerut acestora să restituie schitului banii luați pe nedrept din vânzarea vitelor. Cuviosul Părinte Irodion, profund afectat de faptele acestora, și-a cerut demisia, în noiembrie 1869: „Subscrisul cu ordinul Episcopiei încă din anul 1865 am fost numit starițu la Sfântul Schitu Lainici unde, după cum cunoaște Sfânta

³⁵ Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noului Severin, *Dosar*18/1862, din 12 ianuarie 1862, Craiova.

³⁶ Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noului Severin, *Dosar*37/1851-1863, folio 82, din 6 iunie 1863, Râmnicu Vâlcea (este scris cu alfabet latin antetul „Principatele Unite”).

³⁷ *Ibidem*, folio 88, nr. 5, din 7 august 1869.

Episcopie, am întâmpinat destule suferințe din partea părinților viețuitori acolo, și ca să-mi dobândesc liniștea, voesc a mă retrage la un alt chinoviu, rog cu respect Sfânta Episcopie a-mi primi aceasta drept dimisie din arătutul postu. Irodion Protosingel”.³⁸ Acesta este cel de-al doilea raport, din care rezultă clar că a fost numit stareț la 1865, activând patru ani neîntreruși.

Tulburările de la schit și începutul neorânduinelor au avut drept cauză, credem noi, și unele reforme inițiate în acest deceniu. Este vorba, în primul rând, de secularizarea averilor de la mănăstirile închinete, reformă inițiată de domnitorul Alexandru Ioan Cuza (1859-1866). Sunt cunoscute jafurile și pagubele enorme aduse statului de străinii care luau veniturile acestor mănăstiri, închinete la diferite așezăminte mănăstirești din: Palestina, Grecia, Egipt, Muntele Athos etc. După secularizarea averilor mănăstirilor închinete, a urmat secularizarea celor neînchinete. În aceste împrejurări, se situează și acele neorânduiele apărute la Lainici, când starea de incertitudine care plana asupra fondurilor proprii i-a determinat pe acei monahi să vândă o parte din averea mobilă și să dea unele procente părinților. Cuviosul Părinte Irodion condamnă inițiativa celor trei și încălcarea autorității starețului, precum și incorectitudinea în administrarea averii schitului, pe baza unor funcții auto-atribuite, cum a procedat Marchian, care s-a auto-intitulat iconom. Cu acesta din urmă a avut neplăceri Părintele Irodion, pentru că s-a retras la rudele lui într-un sat din apropierea Lainicilor, Budieni, luând cu el și sineturile schitului. Orice s-ar fi putut întâmpla, Părintele Irodion a rămas statornic în onestitatea sa. Sub instigația celor trași la răspundere, monahii de aici s-au plâns și ei împotriva Cuviosului Părinte Irodion, pretinzând că „mai avem la numitul cincizeci și una de lăni de pe oile noastre, care lăni le-am dus la sfântul schit Surupatele ca să le lucreze maicele, ca să ne facă haine, care nici până acum nu ni s-au mai dat nici un petec”.³⁹

Urmarea a fost instalarea la Lainici a unui nou stareț, în persoana părintelui Iordache Bărbătescu (13 mai 1870). În timpul acestuia însă s-a produs secularizarea averilor mănăstirești ale mănăstirilor neînchinete, încât și pentru schitul Lainici a început o perioadă mai tulburătoare, de privațiuni și lipsuri. Schitul, cu obștea sa, a fost lăsat „în voia întâmplării”,⁴⁰ iar monahii s-au plâns Sfintei Episcopii că autoritățile statului le-au luat totul.⁴¹ Problema slujbelor și a vieții duhovnicești a trecut pe plan secund, față de problema fundamentală: pâinea cea de toate zilele.

³⁸ *Ibidem*, folio 109, din 12 noiembrie 1869.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, Dosar 37/1851-1871, folio 138, din 8 august 1871.

⁴¹ *Ibidem*, folio 139, din 13 august 1871.

Această stare grea a schitului a continuat și în timpul starețului Nifon ieroschimonahul (1872-1873), până când a fost rechemat la stăreție, pentru a cincea oară, Cuviosul Părinte Irodion. Călăuzit de același gând smerit care l-a determinat, cu ani în urmă, să abandoneze posturi mai înalte și să revină la schitul său, spre a-l izbăvi de necazuri și a-l vindeca de neorânduială, bunul Părinte Irodion și-a început îndată activitatea la Lainici. Starea de dezorientare spirituală în care se afla acum schitul trebuia îndată curmată. Mult încercatul Părinte stareț Irodion trebuia să readucă întregii obști monahale încrederea în autoritatea sa administrativă și duhovnicească, să insuflă acesteia un nou spirit de viațuire monahală și să îi întărească voința de a birui toate greutățile vieții. Ca și Sfântul Calinic de la Cernica, Cuviosul Părinte Irodion socotea că ascultarea este cea mai mare virtute pentru monahi și temelia vieții călugărești. Prin rugăciune, smerenie și neîncetată ascultare, monahul se îndreptă pe sine și contribuie la sporul duhovnicesc și buna chivernisire a obștii mănăstirii.

Neîntrerupta prezență și activitate a Cuviosului Părinte stareț Irodion în viața schitului Lainici începând din anul 1873⁴² și până în 1900, când a trecut la cele veșnice, a fost o binecuvântare a lui Dumnezeu. Stăreția Cuviosului Părinte Irodion este atestată în tot această perioadă (1873-1900), însă este vagă. Documentele folosite de noi sunt oarecum indirecte, dat fiind faptul că Arhiva Episcopiei Râmnicului nu este atât de generoasă în furnizare de documente. Totuși, cercetând minuțios dosarele din Arhiva Episcopiei cu cererile de intrare în monahism la schitul Lainici, putem stabili o continuitate neîntreruptă în stăreție a Cuviosului Părinte Irodion. Este foarte interesant să vedem acum ultima etapă a activității Cuviosului Părinte stareț Irodion, care ne dezvăluie încă una din trăsăturile sale de caracter. El lucra în prezent, dar era preocupat în permanență de asigurarea viitorului mănăstirii.

În urma reformelor sociale produse în această perioadă, numărul monahilor mănăstirii începuse să scadă. Apoi, Războiul de Independență din 1877-1878 avea să lase și el oarecum în umbră activitatea schitului, deoarece pe primul plan al preocupărilor era acum izbânda împotriva turcilor, dezrobirea națională.

Cel dintâi document de atestare concretă a activității de stareț a Părintelui Irodion este o însemnare personală de pe cartea *Scara Sfântului*

⁴² Cel dintâi care menționează existența Părintelui Irodion ca stareț, în anul 1873, este preotul Grigore Prejbeanu: „Conducătorii mănăstirilor și schiturilor la 1873: ... Irodion (Lainici)”. Vezi Pr. Grigore Prejbeanu, *Gorjul bisericesc 1870-1900*, Tipografia Episcopiei Râmnicului, 1936, p. 20. Interesant este că Episcopia Râmnicului-Noul Severin nu posedă, în această perioadă, niciun document de numire a vreunui stareț.

Ioan Scărarul. Însemnarea începe de pe primele pagini, dar a fost complet ștearsă, fiind udată cu apă, și se observă doar câte o literă. Însă la pagina 8 citim: „Părintele stareț Irodion Protosingel... în anul 1879 ... martie 28”.⁴³ Este singurul loc unde i se poate găsi scrisul său propriu, evident afară de iscălitura din acte.

Firul neîntrerupt al activității sale, în direcția continuității și întăririi vieții monahale în schitul Lainici, ni-l dau o serie de cereri pentru tunderea în monahism pe care Cuviosul Părinte stareț Irodion le primea și le înainta cu rapoarte personale de recomandare Episcopiei Râmnicului-Noul Severin.⁴⁴

Astfel, în anul 1879, Cuviosul Irodion recomanda Episcopiei Râmnicului-Noul Severin pentru tunderea în monahism pe Anghel Bărdan, din comuna Rugi, plaiul Vulcanu, jud. Gorj, cu condiția ca acesta „să facă formele legale din partea comunei respective”,⁴⁵ adică să facă dovada că și-a satisfăcut serviciul militar, că este necăsătorit, sau văduv (prin decesul soției), și că nu are niciun fel de datorii față de comună sau de familie. Știm că Anghel Bărdan a fost călugărit, căci îi întâlnim numele mai târziu în alte acte.

În anul 1880, Cuviosul Părinte Irodion a format un întreg dosar cu cererea lui Constantin Mândroi, din comuna Scoarța, plasa Amaradia, jud. Gorj, împreună cu toată corespondența relativă la călugărirea acestuia, începând din 1880-1882. Din dosar aflăm că se acorda un timp de gândire, de o lună, pentru acceptarea cererii de intrare în monahism, apoi cererea era reînnoită de solicitant. Urma o perioadă de doi ani de noviciat, cu destule încercări, când solicitantul avea titlul de frate, după care urma aprobarea definitivă în mănăstire. De multe ori timpul însă se prelungea. Constantin Mândroi a fost călugărit cu numele de Chiril.⁴⁶ Dar cea mai lungă perioadă de încercare a trecut-o Nicolae Popescu, din comuna Văləri, plasa Amaradia, jud. Gorj. Circulația ordinelor și adreselor este o adevărată odisee scriptologică, căci au fost efectuate 19 acte cereri, răspunsuri, adrese, aprobări, timp de patru ani. A cerut să fie călugărit la 60 de ani și i s-a împlinit dorința la 64 de ani, fiind tuns în monahism cu numele de Nicodim.⁴⁷

Cuviosul Părinte stareț Irodion a avut o viață morală de tip ascetic, severă, veghind neîncetat asupra nevăzuților vrăjmași care încercau să-l ispitească, fie prin trup, fie prin gânduri. Cu aceeași severitate și

⁴³ Cartea *Scara Sfântului Ioan Scărarul*, tipărită în Moldova, cu o introducere a mitropolitului Veniamin Costachi, se găsește în biblioteca mănăstirii Lainici.

⁴⁴ Este interesant de menționat faptul că, după anul 1880, tunderea în monahism trebuia să fie aprobată de trei foruri: episcopul eparhiot, Sfântul Sinod și Ministerul Cultelor.

⁴⁵ Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noul Severin, *Dosar 94/1881*.

⁴⁶ *Ibidem*, Dosar 240/1880.

⁴⁷ *Ibidem*, *Dosar nr. 242/1880*; 29 decembrie 1880; 17 aprilie 1882; 5 aprilie 1883; 19 noiembrie 1883; 8 iunie 1884; 18 august 1884 etc., dosar special Nicolae Popescu.

intransigență a apărat și moralitatea obștii încredințate lui spre păstorire. Silindu-se nu numai cu viața sa pilduitoare, ci și cu alese sfaturi duhovnicești, el îi îndrepta pe mulți dintre monahi pe calea cea bună, iar pe cei răzvrățiți și neascultători îi scotea afară din obște, după porunca Apostolului Pavel, ca să nu vatăme pe alții. Astfel, în anul 1887 a cerut să fie înlăturat din cinul monahal călugărul Meletie Cristescu, pentru abateri de ordin moral, iar Episcopia Râmnicului-Noul Severin a aprobat această acțiune.⁴⁸ În procesul de primenire a primit alți viețuitori în mănăstire: pe Staicu Florea, în 1890, după 7 ani de ucenicie,⁴⁹ sub numele de Serghie, pe Ion Drăghicioiu, din Bumbeștii de Jiu, în 1895, care era paracliser și căruia i-a dat numele de Iulian,⁵⁰ în fine, pe Ion Gh. Rău, din Copăcioasa-Gorj, pe care l-a călugărit cu numele de Istodor, în 27 aprilie 1898.⁵¹ Prestigiul schitului Lainici a crescut paralel cu lucrările duhovnicești ale Cuviosului Părinte stareț Irodion. Acesta constituia și un adăpost pentru călătorii care treceau din Transilvania în Oltenia și invers, pentru căruțași, pentru muncitorii la pădure, care găseau aici o ospitalitate părintească, de tipul agapelor creștine, cu pâine și vin.

În anul 1899, Cuviosul stareț Irodion a dăruit mănăstirii Lainici un clopot de 318 kg, făcut cu cheltuiala sa și a altor credincioși. Inscripția de pe clopot are următorul text: „Acest clopot este făcut în zilele protosinghelului Irodion Ionescu, starețul sfântului schit Lainici, cu ajutorul său și al altor credincioși și creștini întru Hristos botezați, prin intermediul pr. Pant. P. Sachelarie și N. Trandafirescu din Tg. Jiu 1899 (Turnătoria Thury Ianoș et fiu, Buda-Pesta). Notă: Șarban Otetelișanu + Safira, Ecat. + Ion Argetoianu, Anița + A. Argetoianu”.⁵² Formula de pe clopot: „este făcut... cu ajutorul său și al altor credincioși creștini întru Hristos botezați” este poate cea dintâi formulă ecumenistă dintr-o mănăstire, dictată atât de sufletul generos al Părintelui stareț Irodion, cât și de faptul că mănăstirea Lainici era, în acea vreme, un centru ortodox important, la frontiera dintre Țara Românească și Transilvania, care primea creștini de orice confesiune, mai ales pe frații ardeleni, exercitând ceea ce astăzi constituie un ecumenism practic, cerut de structurile sociale ale vremii.⁵³

⁴⁸ *Ibidem*, Dosar nr. 61/1887, din martie – 19 mai 1887.

⁴⁹ *Ibidem*, Dosar 65/1884-1890.

⁵⁰ *Ibidem*, Dosar 84/1892-1895.

⁵¹ *Ibidem*, Dosar nr. 78/17 martie 1898.

⁵² Al. Ștefulescu, *Gorjul istoric și pitoresc*, Târgu-Jiu, 1904, pp. 89-90. Vezi și Grigore Prejbeanu, *op. cit.*, p. 20.

⁵³ Aceasta se vede și din cererea viitorului stareț Theodosie Popescu, din 1907, care va ruga Episcopia Râmnicului să nu strice trei chilii folositoare pentru primirea călătorilor „de care

Dintre cei de altă credință care veneau la Lainici din Transilvania, dar și din alte părți ale țării, unii se întorceau acasă convertiți la dreapta credință. Căci puterea cuvântului, mișcător și plin de înțelepciune al Cuviosului Părinte Irodion, ca și exemplul vieții sale duhovnicești, făceau adevărate minuni în sufletele acestora. De pildă, cunoaștem că, la 16 octombrie 1876, un oarecare Atanasie Balașin, creștin greco-catolic din Ardeal, a trecut la Ortodoxie, în urma întâlnirii pe care a avut-o cu Părintele Irodion, stâlpul neclintit în apărarea dreptei credințe de la Lainici.⁵⁴

Cuviosul Părinte Irodion a fost stareț la Lainici până în primăvara anului 1900, mai precis 3 mai 1900, când a trecut la cele veșnice. A fost înmormântat, cu multă durere, de întreaga obște a mănăstirii în ziua de 5 mai 1900.⁵⁵ A păstorit în total, în cele cinci etape de stăreție, 37 de ani.

Că Părintele Irodion a trecut la cele veșnice în ziua de 3 mai 1900 reiese din trei documente aflate în Arhivele Statului, Filiala Tg. Jiu (unul), și în Arhiva Episcopiei Râmnicului (celelalte două). Astfel, în Arhivele Statului, Filiala Tg. Jiu, se află telegrama protoiereului de Târgu Jiu, Ștefan Nicolaescu, către Episcopia Râmnicului-Noul Severin, prin care face cunoscut Episcopiei încetarea din viață a Cuviosului Părinte: „Părintele protosinghel Erodion superiorul sf. schit Lainici a încetat din viață aseară”.⁵⁶ În cel de-al doilea document, aflat în Arhiva Episcopiei Râmnicului, care este un raport telegrafic, înregistrat cu nr. 391 și trimis Episcopiei Râmnicului-Noul Severin de către protoiereul de Târgu Jiu, se înștiințează: „Părintele protosinghel Erodion superiorul sf. schit Lainici a încetat din viață aseară. Respectuos supun cunoștinței Dv. Protoereu Nicolaescu”. Din cuprinsul telegramei înțelegem că aceasta a fost trimisă Episcopiei de la Râmnic în ziua de 4 mai 1900, ea fiind primită în aceeași zi la Episcopie și înregistrată cu nr. 1242. În partea de sus a telegramei este notat: „6.V. 1900. Se va recomanda Ministerului (Cultelor și Instrucțiunii Publice – compl. n.) provizor Ieromonahul Damaschin (Pandelescu – compl. n.)”.⁵⁷ Cel de-al treilea document, care ne arată precis data trecerii la cele veșnice a Cuviosului Părinte Irodion, este o adresă, cu nr. 1224 din 9 mai 1900, a Episcopiei Râmnicului-Noul Severin către Ministrul Cultelor, și are următorul conținut: „P. C. Prot. al Jud. Gorjiu prin raportul telegrafic No. 391/ac. comunicându-mi că în sara de 3 Maiu ac. a încetat din viață Cuv.

mai întotdeauna sunt ocupate”. În timpul Primului Război Mondial, clopotul va fi luat de ocupanții austro-ungari, iar mănăstirea va fi transformată în punct strategic.

⁵⁴ Arhivele Naționale, Filiala Tg. Jiu, Fond Protoieria jud. Gorj, *Dosar* 89/1876, filele 4, 5 și 6.

⁵⁵ *Ibidem*, *Dosar* 284/1900, fila 21.

⁵⁶ După textul telegramei, între paranteze, este trecută data de 4 mai 1900, ceea ce înseamnă că telegrama a fost trimisă către Episcopie la această dată. Vezi *Ibidem*, fila 20.

⁵⁷ Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noul Severin, *Dosar nr. 11/1900*, folio 76.

Protosinghel Ierodion, superiorul Slui schit Lainici, Jud. Gorjiu, am onore a Ve face cunoscut că numim provizoriu în locul seu ca superior pe Cuv. Ieromonah Damaschin Pandelescu, petrecetor în acel Sf. schit și ve rog să binevoiți a dispune cele de cuvenitu”.⁵⁸ Dintr-un alt document aflat în arhiva Episcopiei Râmnicului reiese că numirea provizorie, ca stareț la Lainici, a ieromonahului Damaschin Pandelescu, de către Episcopia de la Râmnic, s-a făcut fără să se țină seama de dorința expresă a unor viețuitori ai schitului care, în cererea lor înaintată Episcopiei, și-l doreau ca stareț pe părintele Dionisie Ștefănescu, „în locul Pré venerabilului Protosinghel Irodion Ionescu decedat”.⁵⁹

Din cele trei documente prezentate mai sus reiese clar că Părintele Protosinghel Irodion a trecut la cele veșnice în seara zilei de 3 mai 1900,⁶⁰ în locul său ca stareț al schitului Lainici fiind numit provizoriu ieromonahul Damaschin Pandelescu.⁶¹ Aceasta înseamnă că Părintele Irodion a trăit în mănăstirea Lainici vreme de cincizeci de ani, începând din anul 1850/1851, de când a fost adus la Lainici, de la Cernica, de către Sfântul Ierarh Calinic.

Cuviosul Părinte Irodion a trecut la cele cerești în totală neagoniseală personală. Toată viața a cultivat, cu o sârguință neobișnuită, întrecând pe toți din preajma sa, dezinteresul față de bunurile materiale. Cât timp a fost frate și călugăr la Cernica și apoi stareț la mănăstirea Lainici, Cuviosul Părinte Irodion a căutat să-și îmbogățească sufletul numai cu fapta cea bună, bine plăcută Domnului, practicând virtutea iubirii și a milosteniei, până la cel mai înalt nivel. Ca stareț la Lainici, Părintele Irodion s-a îngrijit tot timpul de obștea monahală ce i-a fost încredințată ca să nu ducă lipsă de cele necesare traiului zilnic, biruind de fiecare dată încercările vieții și vitregiile timpului. Prin muncă stăruitoare și permanentă jertfelnicie, și-a adus cu prisosință contribuția sa la creșterea spirituală, dar și materială, a mănăstirii, pe toți „mângâindu-i cu dare de cele trebuincioase”. La trecerea sa din viața pământească către cea cerească nu a lăsat nicio avere, nici un ban. Bunurile sale strict personale au fost „însușite” de ieromonahul Iulian Drăghicioiu, ucenicul său apropiat, până când Episcopia Râmnicului-Noul Severin a

⁵⁸ *Ibidem*, folio 77. În răspunsul său, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice va aproba „numirea, în mod provizoriu a cuviosului ieromonah Damaschin Pandelescu, în postul de Superior al schitului Lainici din județul Gorj, cu începere de la 10 Maiu curent, în locul decedatului Superior Irodion”. *Ibidem*, folio 90.

⁵⁹ Este vorba de cererea din 5 mai 1900, trimisă de o parte din călugării mănăstirii Lainici către Episcopia Râmnicului-Noul Severin. Semnatarii cererii și-l doreau ca stareț la Lainici pe părintele Dionisie Ștefănescu pentru că „... e de mult în mijlocul nostru și îl cunoaștem om cu bună purtare... că prin strădania sea a reparat sfântul schit Locurile și l-a îmbunătățit prin mai multe dependințe și lucruri bune”. *Ibidem*, folio 82.

⁶⁰ Într-o însemnare de pe un *Minei* din luna mai, tipărit în 1862, este dată greșit data morții sale, la anul 1910. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, VIII, p. 572.

⁶¹ Vezi și Arhivele Naționale, Filiala Tg. Jiu, Fond Protoieria jud. Gorj, *Dosar* 284/1900, folio 24.

dispus ca o parte din ele să fie vândute pentru a se acoperi o datorie pe care o avea mănăstirea către trei creditori, iar cealaltă parte să fie trecută în inventarul cel nou al mănăstirii.⁶²

Ca semn al prețuirii ce i-a purtat, ieromonahul Iulian Drăghicioiu va cere Protopopiatului Târgu Jiu în anul 1907, adică la șapte ani de la decesul Cuviosului Părinte Irodion, să intervină la Episcopia Râmnicului-Noul Severin ca să aprobe mănăstirii Lainici dezgroparea trupului fostului său stareț și duhovnic: „Împlinindu-se șapte ani de la răposar protosinghelului Irodion, acum Ieromonahul Iulién Drăghicioiu din acest schit este pregătit să desgroape osile numitului răposat în dioa de cinci ale corentii luni, sunteți rugați a face intervenire către Preșanțitul Episcop Eparhiot ca se dé voe spre a se puté aduce la îndeplinire de celi ce vă rugăm. Primiți Precucernice Părinte închinăciune, Superior Arhim. Teodosie Popescu”.⁶³ Cererea i-a fost aprobată, iar la deshumare s-a găsit trupul Cuviosului Părinte neputrezit și înmiresmat, semn al sfințeniei sale.⁶⁴ Potrivit tradiției orale păstrate la Lainici, episcopul Athanasie Mironescu al Râmnicului-Noul Severin (1898-1909), la aflarea acestei vești, ar fi exclamat: „Așa, aista mi-ai fost, Irodioane!”, poruncind să fie reînhumat lângă altarul bisericii celei vechi, cu hramul „Intrarea Maicii Domnului în Biserică”, în partea dreaptă.⁶⁵

⁶² Astfel, din documente aflăm că, în 1899, Cuviosul Părinte Irodion a contribuit cu leafa sa, de superior al schitului Lainici, la cumpărarea unui clopot pentru schit în valoare de 1600 lei, pe care l-a comandat la Pesta (Ungaria). Cum plata clopotului comandat trebuia făcută integral la ridicarea lui, Cuviosul Părinte Irodion a fost nevoit să se împrumute, cu 280,65 lei, la doi comercianți din Târgu Jiu, pe nume Ștefan Nicolaescu și Constantin M. Gelep, și la servitorul Constantin Popescu. Îndată ce au aflat de decesul Cuviosului Părinte Irodion, cei trei creditori au reclamat schitul Lainici la Ministerul Cultelor, pentru neplata datoriei rămase de la fostul stareț. Fapt pentru care, pentru stingerea acestei datorii, Episcopia Râmnicului-Noul Severin a hotărât ca să fie vândute unele lucruri personale rămase de la Cuviosul Părinte Irodion. Vezi Arhiva Episcopiei Râmnicului-Noul Severin, *Dosar nr. 11/1900*, folio 104, 128, 129, 134 și 135. Mai menționăm faptul că acest clopot a fost luat și topit de către trupele germane, în timpul Primului Război Mondial, pentru a se face din el gloanțe.

⁶³ Arhivele Statului, Filiala jud. Gorj, Tg. Jiu, Fond Protoieria jud. Gorj, *Dosar 335/1907*, fila 2 (cererea nr. 7 din 1 mai 1907).

⁶⁴ Cf. Arhim. Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, vol. I, ed. a II-a, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, Huși, 1993, p. 480; Idem, *Patericul Românesc*, p. 472.

⁶⁵ Cf. Pr. Prof. Dr. Nicolae C. Buzescu, *Mănăstirea Lainici și schitul Locurele*, pp. 100-101. A doua deshumare a trupului Cuviosului Părinte Irodion a avut loc în anul 1929, în vremea starețului Visarion Toia. Astfel, aflând despre viața și faptele Cuviosului Părinte Irodion, noul stareț al mănăstirii Lainici, Visarion Toia, a dezgropat, în toamna anului 1929, trupul Cuviosului Părinte și l-a găsit nevătămat și înmiresmat, ca la un adevărat sfânt, așa cum îl găsisese mai înainte ieromonahul Iulian Drăghicioiu. Dar luând poruncă de la episcopul Vartolomeu Stănescu al Râmnicului-Noul Severin, l-a îngropat din nou în mormântul său, situat în partea de miazăzi a sfântului altar al bisericii celei vechi. Cf. Arhim. Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*, p. 472. Rămășițele pământești – înmiresmate și de culoare

În cei cincizeci de ani petrecuți la mănăstirea Lainici, Cuviosul Părinte Irodion și-a împlinit cu mare râvnă și dragoste de Dumnezeu și de cinul monahal chemarea de părinte duhovnicesc și de iconom al tainelor lui Dumnezeu. El poate fi considerat pe drept cuvânt, în sens biblic, „patriarhul Lainicilor”, atât prin elevația sa duhovnicească, cât și prin smerenia, dragostea frățească și înțelepciunea cu care a păstorit vreme de o jumătate de secol. Sfântul Ierarh Calinic, care l-a avut duhovnic, l-a numit „Luceafărul de la Lainici”.⁶⁶

Cuviosul Părinte Irodion a rămas în conștiința viețuitorilor din mănăstirea Lainici, prin tradiția orală a monahilor și a credincioșilor care l-au cunoscut și care s-au bucurat de iubirea, înțelepciunea și bunătatea sa, ca un monah desăvârșit, un om de mare cinste, încredere și omenie. Faptele îi erau întocmai după graiul gurii și nu putea nimeni să-i găsească vreun cusur. Arzând totdeauna pentru dragostea lui Hristos, ca o făclie în sfeșnic, Cuviosul Părinte Irodion s-a dovedit un iscusit duhovnic pentru păstoriții săi. Câtă vreme a fost stareț la Lainici și-a împlinit chemarea cu mare râvnă și frică de Dumnezeu, bine știind că lucrul cel mai greu și anevoios este meșteșugul călăuzirii obștii monahale pe calea mântuirii. A adunat în jurul său ca la 30 de ucenici. Totodată, ca stareț de mănăstire a înțeles că trebuie să fie inima tuturor inimilor care îl caută și îi cer sfat și mângâiere. Toți părinții și frații din mănăstire care se mărturiseau la el se cucereau de nevoința lui și își făceau adăpost și mângâiere supărărilor lor. Toți îl aveau ca pe un adevărat sfânt, ce avea darul rugăciunii curate. Potrivit tradiției păstrate de părinții bătrâni ai mănăstirii, se spune că Părintele Irodion slujea Sfânta Liturghie în fiecare zi și totdeauna cu lacrimi pe obraz. Zeci de mii de oameni de pe ambele laturi ale Carpaților veneau la el, căci cunoștea gândurile oamenilor⁶⁷ și săvârșea vindecări minunate. Nu puțini bolnavi și

cafenie – au fost puse acum, în mare cinste, într-un mic sicriu, asemeni unei lădițe. Mai apoi, prin anii '80 ai secolului trecut, osemintele Cuviosului Părinte Irodion au fost din nou căutate, însă, nefiind voia lui Dumnezeu și a Cuviosului Părinte, ele nu au fost găsite.

⁶⁶ Între Cuviosul Părinte Irodion și Sfântul Ierarh Calinic, căruia Părintele Irodion i-a fost duhovnic, a existat o strânsă legătură spirituală. Ucenicul și biograful Sfântului Ierarh Calinic, arhimandritul Anastasie Baldovin, consemnează faptul că Părintele Irodion primea adeseori binecuvântare, în duh, de la episcopul său. Astfel, într-una din zile, pe când se afla la birou, la reședința episcopală de la Râmnic, Sfântul Calinic s-a ridicat brusc în picioare, zicând: „Domnul! Domnul!”. Ucenicul Baldovin, mirat fiind, l-a întrebat pe Sfântul Calinic dacă s-a întâmplat ceva rău. Atunci, Sfântul Calinic i-a răspuns, cu blândețe: „Părintele Irodion, starețul de la Lainici, mi-a cerut binecuvântare să se odihnească”. Iacă cum cei doi se aflau pe aceeași „undă” spirituală, comunicându-și, în duh, adică luminați fiind de Duhul Sfânt, gândurile unul altuia, fără ca distanța și locul în care se aflau să-i împiedice în vreun fel.

⁶⁷ Se spune că odată o femeie i-a adus Cuviosului Irodion un vas cu lapte de la capra ei. Cuviosul Părinte i-a răspuns acesteia: „- Nu primesc laptele, că nu este de la capra ta!”.

neputincioși de prin satele Olteniei și Transilvaniei alergau la el și se vindecau, încât numele său era cunoscut peste tot.

Despre Cuviosul Părinte Irodion se știe că avea și darul mai înainte vederii, vestind multora cele viitoare. De pildă, știm că simțindu-și aproape sfârșitul vieții pământești, a chemat la sine pe toți călugării mănăstirii Lainici și le-a dat binecuvântarea cea mai de pe urmă, zicându-le: „- Fiii mei, să știți că puțin după ducerea mea, schitul acesta va rămâne mulți ani pustiu. Voi, însă, îngropați lângă altar trupul meu și nu uitați făgăduințele călugărești ce le-ați dat lui Hristos!” Și, într-adevăr, în toamna anului 1916, în timpul Primului Război Mondial, s-a împlinit prezicerea Cuviosului Părinte. Căci fiind lupte grele pe Valea Jiului, schitului Lainici a rămas pustiu 13 ani. Chiliile au fost arse de nemți, odoarele jefuite, inclusiv clopotele, iar biserica a fost transformată în grajd pentru cai.⁶⁸ Totodată, a fost arsă și întreaga arhivă a mănăstirii.⁶⁹ Doi dintre călugării schitului au fost duși de trupele de ocupație în Germania, unde și-au pierdut viața.⁷⁰ Abia în anul 1929, schitul Lainici a luat din nou ființă prin grija starețului Visarion Toia (1929-1951).⁷¹

Dar Cuviosul Părinte Irodion rămâne în conștiința posterității și ca un patriot înflăcărat. Astfel, în timpul Războiului pentru Independență din 1877-1878, Cuviosul Părinte, răspunzând cu entuziasm la îndemnul episcopului Athanasie Stoenescu al Râmnicului-Noul Severin, a trimis de la mănăstire la Târgu Jiu 12 monahi în vederea selectării pentru serviciile sanitare ale armatei române. Autoritățile statului au ales dintre aceștia doar doi, pe Serapion Minulescu și pe Gherasim Pavel, pentru a merge în

Femeia i-a zis: „- Ba nu, părinte, de la capra mea este”. Atunci, Cuviosul Părinte i-a răspuns: „- Dar n-ai dat-o ieri diavolului? Cum să primesc că nu mai este capra ta!”. Deci, vădită fiind femeia, și-a mărturisit păcatul și, luând binecuvântare, din ziua aceea nu a mai drăcuit. Vezi Arhim. Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*, pp. 471-472.

⁶⁸ Într-un raport din 1 ianuarie 1919, înaintat Episcopiei Râmnicului de către noul stareț al Lainicilor, Calistrat Proca (1919-1929), se arată starea dezastruasă a schitului: „Acest schit, timp de trei ani, în anii războiului, nu a fost locuit de nici un monah. A fost pradă armatei de ocupație inamică. La luarea mea în primire a acestui schit, în anul 1919, nu am găsit nimic, fără numai zidurile și pământul...”. Vezi Eparhia Râmnicului-Noului Severin, *Anuar pe anii 1921-1925*, întocmit de episcopul Vartolomeu, Tip. Române Unite, București, 1924, p. 589.

⁶⁹ Dintr-un document aflat astăzi în Arhivele Naționale, Filiala Tg. Jiu, Fond Protoieria jud. Gorj, aflăm că în anul 1907 schitul Lainici avea 24 m liniari de arhivă.

⁷⁰ Fapt interesant, unul din cei doi monahi duși în Germania a fost chiar ieromonahul Iulian Drăghicioiu, cel care făcuse, în 1907, cerere pentru a dezgropa trupul Cuviosului Părinte Irodion.

⁷¹ Acesta a venit la Lainici, în 1929, de la mănăstirea Frăsinei, împreună cu tatăl său și cu monahul Pavel Bocșa. Timp de două decenii, activitatea duhovnicească și administrativ-gospodărească a starețului Visarion Toia va fi una deosebit de rodnică. În 1938 numărul viețuitorilor de la Lainici se va ridica la 38.

serviciul sanitar, pentru îngrijirea răniților din spitale.⁷² Faptul că Părintele stareț Irodion a trimis aproape pe toți monahii mănăstirii Lainici în slujba țării denotă entuziasmul său patriotic și dragostea sa față de neam și țară.

Drept răsplată și aleasă prețuire pentru întreaga sa viață duhovnicească, ca și pentru faptele sale, făcute cu suflet mare și nobil, smerit și generos, călugării mănăstirii au așezat trupul cel nestricăcios și înmiresmat al Cuviosului Părinte Irodion lângă altarul bisericii celei vechi, în partea dreaptă. De aici, până anul acesta Părintele Irodion a binecuvântat, vreme de peste o sută de ani, pe toți care cu credință s-au aplecat la mormântul său, cerând har, milă și pace. Iar o candelă a stat aprinsă zi și noapte la crucea de la mormântul său, în așteptarea învierii și ca simbol al dăinuirii neamului românesc și al Bisericii noastre, precum și al crezului monahilor ce au trăit și trăiesc în această mănăstire.

Odată cu alegerea și instalarea sa ca Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, în vara anului 2008, ÎPS Irineu Popa a început îndată demersurile pentru canonizarea Cuviosului Părinte Irodion.⁷³ Pe lângă activitatea de documentare privind viața plină de sfințenie a Cuviosului Părinte, Înaltpreasfinția Sa a dorit ca rămășițele pământești ale Cuviosului Părinte să fie deshumate și așezate, la loc de cinste, în biserica cea nouă a mănăstirii, pentru ca toți credincioșii să se poată închina la ele.

Astfel, în ziua pomenirii Sfântului Apostol Irodion, la 8 aprilie, anul 2009, ÎPS Irineu a cerut binecuvântarea PF Daniel, Patriarhul României, pentru aflarea moaștelor Cuviosului Părinte Irodion. Vineri, 10 aprilie 2009, în ajunul pomenirii Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica, moaștele

⁷² Arhivele Statului, Filiala Jud. Gorj, Tg. Jiu, Fond Protoieria Tg. Jiu, *Dosar 104/1877*, fila 52. Cf.: Nestor Vornicescu, Arhiepiscop și Mitropolit, *Contribuții aduse de slujitorii bisericești pentru Independența de Stat a României, în anii 1877-1878*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1978; Pr. Prof. Dr. Nicolae C. Buzescu, *Mănăstirea Lainici și schitul Locurele*, Ed. Arhiepiscopiei Craiovei, Craiova, 1980, p. 69.

⁷³ Iată ce spunea Înaltpreasfințitul Părinte Mitropolit Irineu la finalul predicii ținute, anul acesta, la biserica nou-construită din cartierul craiovean Valea Roșie, cu ocazia sărbătorii închinată Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica: „De îndată ce am venit aici (la Craiova – compl. n.), în mintea mea a stăruit un singur gând permanent: să-l canonizăm, să-l trecem în rândul sfinților, de fapt să-l trecem în calendar, pentru că este deja în rândul sfinților, pe Cuviosul Irodion Ionescu de la Lainici, duhovnicul Sfântului Calinic”. Vezi *Ziarul Lumina*, nr. 85, an. V, din 13 aprilie 2009, p. 16. De fapt, această lucrare duhovnicească, de canonizare a Cuviosului Părinte Irodion Ionescu, inițiată de Înaltpreasfințitul Părinte Mitropolit Irineu nu este întâmplătoare, ci proniatoare. Se știe că Înaltpreasfinția Sa are drept mănăstire de metanie mănăstirea Frăsinei din județul Vâlcea, ctitoria Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica, iar Sfântului Calinic l-a avut ca duhovnic pe Cuviosul Părinte Irodion, starețul mănăstirii Lainici.

Cuviosului Părinte au fost descoperite,⁷⁴ în prezența ÎPS Irineu.⁷⁵ Înaltpreasfinția Sa a informat Patriarhia Română despre descoperirea făcută⁷⁶ și a cerut cuviosului părinte arhimandrit Ioachim Pârvulescu, starețul mănăstirii Lainici, să expună moaștele în biserica cea mare a mănăstirii, pentru ca toți credincioșii să fie martori ai nesperatei regăsiri a osemintelor nestricăcioase și înmiresmate, de harul sfințeniei, ale Cuviosului Părinte Irodion.

Data fiind viața sa sfântă, dar și faptele sale pilduitoare în slujirea lui Dumnezeu și a obștii monahale ce i-a fost încredințată, considerăm că Părintele Protosinghel Irodion Ionescu de la mănăstirea Lainici trebuie trecut în rândul sfinților români, de către Sfântul Sinod al Bisericii noastre. Prin canonizarea sa s-ar întregi astfel constelația luminoasă a marilor sfinți trăitori și împlinitori ai Evangheliei lui Hristos din zona Olteniei, precum: Sfântul Nicodim de la Tismana, Sfântul Antonie de la Iezerul Vâlcii sau Sfântul Calinic de la Cernica.

ANEXE

I. „Atingătoare deorânduirea Cuviosului Ieromonah Gavriil, îngrijitor Schitului Lainici sud Gorj. Și recomandăția făcută mai în urmă de episcopul acestui Schitu în favoarea monahului Daniil, precum și orânduirea de egumen a Cuviosului Monah Chiril în locul sus arătatului ce și-a dat demisia. Și

⁷⁴ Moaștele Cuviosului Părinte Irodion au fost găsite la ora 12 din zi (după cinci ore de săpături!) de părintele stareț Ioachim Pârvulescu, ajutat fiind de o echipă de meșteri vicoveni, la o adâncime de 2,2 metri, lângă un alt mormânt, situat lângă biserica veche a mănăstirii, în partea dreaptă. Îndată, cinstitele moaște au fost spălate cu vin curat și au fost așezate, temporar, într-o mică raclă. Apoi, s-a săvârșit slujba parastasului pentru Cuviosul Părinte Irodion și pentru cei doi schimonahi ai mănăstirii – Atanasie ctitorul (sec. XVIII) și Mitrofan (sec. XIX) – ale căror oseminte au fost acum deshumate.

⁷⁵ Cu bucurie necuprinsă, Înaltpreasfințitul Părinte Mitropolit avea să mărturisească: „Pentru noi este o sărbătoare nesperată și o lumină regăsită înaintea Sărbătorilor Pascale. Mormântul era situat lângă biserică, în dreptul altarului, și am găsit mai multe oase necunoscute, dar muncitorii au avut inspirația să sape și mai jos și acolo am dat peste alt mormânt. Aici se aflau moaștele. Fuseseră așezate într-o casetă și le-am remarcat culoarea cafenie, deosebită de cea a oaselor obișnuite. Din locul unde a fost găsită caseta cu moaștele a răzbătut o mireasmă deosebită. Este dezlegarea tainei «Luceafărului de la Lainici» și am trăit un moment unic pentru că s-a elucidat această taină prin descoperirea făcută”. Cf. Eugen Măruță, *Descoperire importantă pentru Ortodoxie la Lainici*, în *Gazeta de Sud*, an. XIV, nr. 4425, din 21 aprilie 2009, p. 4.

⁷⁶ La aflarea fericitei vești, Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul României, a exclamat: „În vremuri de crize materiale, Dumnezeu ne dă bogății spirituale!”. Vezi *Ziarul Lumina*, din 13 aprilie 2009, p. 16.

orânduirea Cuviosului eromonah Luca stareț la Schitu, precum și eclisiarh pe Ieromonahul... (text lipsă) în locul Cuviosului protosinghel Erodion”

(*Delă*, no. 33, anul 1851, aprilie 12, Arhiva Episcopiei Râmnicului Noul Severin, *Dosar nr. 37/1851*, folio 3).

II. „Kallinic, cu mila lui Dumnezeu Episcop al Râmnicului,

Dat-am smerenia noastră această carte Cuviosului eromonah Irodion, pe care după chibzuirea ce am făcut l-am orânduit starețu părinților și fraților de la schitu Lainici din județul Gorju, precum și chivernisitor cestei și celorlalte chiverniseli ale aceluși schit, în locul Cuviosului eromonah Chiril cel ce și-au dat dimisia,

Îndatorându-se totodată a păzi cu nestrămutare cele de mai jos:

1^{ul}) Să se poarte pe sineși bine și cu cucerie potrivit podrigului său și postului de stareț ce i se încredințează.

2^{lea}) Să ție orânduieala slujbelor bisericești, dupe toate cuviința, precum se păzește și pe la celelalte schituri.

3^{lea}) Să se poarte grije cu neadormită priveghere despre cârmuirea averi schitului, silindu-se în tot chipul pentru a ei înaintare și sporire, și al

4^{lea}) Să se poarte cu dragoste și blândețe către ceilalți părinți și frați ce se află cu locuința într’ acel schit, mângâindu-i cu dare de cele trebuincioase despre starea schitului, cum și veri ce se va agonisi și se va aduce de pravoslavnici creștini dar schitului, pentru a le hrăni și mângâieri părinților să aibă a se împărtăși cu toți deopotrivă, ca un lucru ce se socotește pe obrazul tuturor de obște. Asemenea și hrana mâncări să fie earăși la o masă cu toată obștea ca un mai mare povățuitor între dânșii.

Către acestea poruncim și Cuvioșii voastre părinților și fraților slugi ce vă flați la acest schit Lainici, ca să cunoașteți pe mai sus numitul eromonah Irodion, de povățuitor și stareț asuprăvă, căruia să-i dați toată supunerea și ascultarea la cele ce vă va povățui spre folosul sufletesc și slujba casii, căci pentru oricarele din cuvioșia voastră, sau frați sau slugi, ne vom înștiința de vreo urmare împotriva, să știe că va fi dojenit și certat cu asprime, potrivit cu vina sa.

Drept care spre cunoștiință s-au întărit această carte cu pecetie și iscălitura noastră.

(No. 635, Iunie 15, Anul 1854, Arhiva Episcopiei Râmnicului Noul Severin, *Dosar nr. 37/1854*, folio 28).

III. Principatele Unite

Prea Sf. Sale Părint. Episcopu Eparhiei Râmnicul D. D. Callinicu

Prea Sfințite Stăpâne,

Din împrejurări bine cuvântate, neputându-mă întorče earăși la Postul ce mi s-au fost în credințatu de Superioru alu Sf. Schitu Lainicii Districtul Gorju,

Dimisionez prin acésta, și vă rogă cu totă respectul a face cele de cuviință pentru administrarea acelu schită pe viitoră.

Ală pre Sfinții vóstre

Prea plecată și smerită servitoră

Іродіон протосінгел

Anulă 1863

Iunie 6

Or. Râmnicul Vâlcea

(Arhiva Episcopiei Râmnicului Noul Severin, *Dosar nr. 37/1863*, folio 82).

IV. Principatele Unite Române

Prea Sf. Sale Părintelui Episcopă Râmnicu D. D. Callinică

Protopopulă Orașului Tărgu Jiului

Întru îndeplinirea ordinului Prea Sf. Vóstre No. (numărul lipsește – compl. n.) am mersă la sfântulu Schită Lainici și după ce s-a așezată în foncțiunea de stareță allă acestui Sf. Schită părintele Duhomnicu Ilarionă citindă'n soborulă părinților și fraților de acolo și cartea sa de orânduire spre cunoștință de a ei coprindere, apoi 'npresența părintelui Protosinghelă Irodionă și a noului Stareță iparte, din părinți am formată catagrafie andoită esamplară de tóte lucrurile și zestrea acestui Sf. Schită mișcătore și nemișcătore sub iscălitura părintelui Erodionă că le-a predată și a părintelui Ilarionă că le-a priimită asupra căria lucrări nu am putută avea în vedere și catagrafia făcută cu ocazia orânduiri de stareță a părintelui Irodionă zicândă aceasta că acea catagrafie lipsește, ci m-am orientată din alte două catagrafii coprinse în acea presentă și din arătarea părinților locali pentru obiectele ce nu s-a putută vedea în astă ocazie pe care catagrafie legalizând-o la No. 939, unu esamplară a rămasă în priimirea actualului Stareță și unulă cu respectă lă înnaintezi pe lângă acesta la cancelaria Prea Sf. Vóstre. Iară părintile Schimonahu Ieremia, după invitarea ce m-a făcută părintele Protosinghelă Irodionă, a rămasă totă acolo și care acum se află bolnavă după arătarea ce nu de multă mi-a făcută părintele Lavrentie dela acelu Sfântă Schită. Arătându-se în această ocazie și părintelui Nicodimu ca să-și îndrepteze purtarea ceea ce s-a și făgăduită. Acesta fiindă rezultatulă Prea Sfințite Stăpâne cu tótă supunerea lu încunoștințezu Prea Sf. Vóstre spre cele de cuviință.

Protopopu Pr. Pârșcovianu

No. 999

Anulă 1863, Iulie 21

(Arhiva Episcopiei Râmnicului Noul Severin, *Dosar nr. 37/1863*, folio 85).

V. România

Sânței Episcopii a Eparhii Râmnicului

Superiorul Schitului Lainici Gorju

De la numirea mea ca starițu allū Schitului Lainici din județul Gorju timp trecut de patru anni, am găsit că tot venitul proprietăți Schitului cari valorésă annual până la 120 lei să strânsu regulat de un călugăr anume Marchianu cella ce se numește că este Iconom fără a fi rânduitu de cineva. Dispuind de acellū venit fără a da cele trebuincioșe Sântului Lăcașu, așa încât am fost nevoit ca cu căpătatul meu prin sate și orașu T. Jiului să țiu Schitul cu lumânări, undelemn și tămâe.

Osebitu de acésta estimpū pomenitul Călugărū au vândut fără voea mea patru boi și 70 capre însușind prețul lor tot pe urmăi.

Pentru acéstă împrejurare, Supus réspectos Sântei Episcopii și o rog supusū să binevoéscă a lua măsurī pentru predarea socotelelorū și a banilor adunați dupe cum vóm esplicat mai susu.

Starițu Іродіон протосінгел

Nr. 5, 1869, august 7

(Arhiva Episcopiei Râmnicului Noul Severin, *Dosar nr. 37/1863*, folio 88).

VI. România

Santei Episcopi(i) a Eparhiei Râmnicu

Sub scrisū cu ordinū Episcopulū încă din anul 1865 am fostu numitū starițū la Sf. Schitū Lainici, unde după cum cunoaște Sf. Episcopie am întâmpinatū destule suferințe din partea părinților viețuitori acolo, și ca să-mi dobândescū liniștea voescū a mă retrage la un alt chinoviū, rogū cu respectū Sf. Episcopie am priimi aceasta dreptū dimisie din arătatulū postū.

Іродіон протосінгел

Anul 1869

Noembrie 12

Schitū Lainici

(Arhiva Episcopiei Râmnicului Noul Severin, *Dosar nr. 37/1869*, folio 109).

VII. Romania

Sfintei Episcopii Râmnicu

Starițulū Sf. Schit Lainicii

Iconomulū acestui Sf. Schitū Marchianū monahulū de 15 dille bonăvindu-se s-au dusū la ruele salle în com. Budienii unde au luatū cu sine pe lângă sinetele atingătoare de micile proprietăți și alte obiecte alle schitulū ce se aflau la metohū în com. Porcenii.

Subsemnatulū mergând eri la com. Budienii unde numitulū se afla bolnavū și cerându-i numai sineturile s-au înpotrivit a mi le da în primire.

Pentru care respectosul supui la cunoschința Sf. Episcopii spre a lua măsurile ce va socote de cuviință întru aceasta ca nu răspunderea în caz de încetare din viață a pomenitului Iconomu, să cadă asupra lui.

Starețul Іродіон протосінгел

No. 2

Anul 1869

Ianuarie 31

(Arhiva Episcopiei Râmnicului Noul Severin, *Dosar nr. 37/1869*, folio 111).

VIII. Romania

Athanasie

Din grația lui Dumnezeu

Episcopu alu Eparhiei Rómniculu-Noulu-Severin

Prea Cucernicului Protoiereu de Gorjiu

Cuviosul Protossinghel Irodion, prin raportul de sub. No. 14 Ne-a suppus la cunnoscință quă în urma comunicărei ordinului Nostru No. 1337, que Prea C. tea ni ai făcut, s-a decis a rămânea la schitul Lainici în postul que a acceptat.

Aqueastă querere a Cuvioșiei s'elle aprobându-se de Noi, se comunică Prea Cucerniciei telle spre sciință, quă Noi prin annessatul ordin No. 1459 pe quare i lă veți înmâna după regulă, am autorisat pe susnumitul Cuv. Protossinghel Irodion, a continua și pe viitor în postul de Îngrijitor al Sântului Schit Lainici din aquellu Județu.

† Athanasie Râmnicu

No. 1460

1877, noiembrie 15

R. V.

(Arhivele Naționale, Filiala Tg. Jiu, Protoieria Jud. Gorj, *Dosar 98/1877*, folio 34).

IX. Romania

Athanasie

Din grația lui Dumnezeu

Episcopu alu Eparhiei Rómniculu-Noulu-Severin

Prea Cucernicului Protoiereu de Gorjiu

În urma petițiunei ce am priimit de la Cuv. Protosinghel Irodion superiorul Sf. Schit Lainici, înregistrată la No. 1588, Noi am aprobat cererea ce Ne-a făcut de a fi trecut între invalizii acelu Schit cu începere de la I ale conventei luni septembrie, în locul decedatului Monah Partenie Baraiac, astfel după cum am mijlocit și la Onor. Minister al Cultelor prin adresa No. 1655. Totu deodată comunicăm P. C. tale că Noi în considerațiune că Cuv.

166

Sa fiindu vechiu funcționar Bisericesc, cu cunoștință de regulile și îndatoririle Monahale, lă însărcinăm și pe viitor cu conducerea spirituală a celui sf. Schit.

Despre care facem cunoscut P. Cuc. Tale spre sciință și regulă.

† Athanasie Râmnicu

1878, septembrie 6

R. V.

(Arhivele Naționale, Filiala Tg. Jiu, Protoieria Jud. Gorj, *Dosar 112/1878*, folio 39).

X. Maiu I, 1907

Sântul Schit Lainici

Acest Județ

No.7

Pré Cucernice Părinte,

Înplinindu-se șapte ani de la răposar protosinghelului Irodion, acum Ieromonahul Iulién Drăghicioiu din acest schit este pregătit să desgroape osile numitului răposat în dioa de cinci ale corentii luni, sunteți rugați a face intervenire către Présânțitul Episcop Eparhiot ca se dé voe spre a se puté aduce la îndeplinire de celi ce vă rugăm.

Primiți Precucernice Părinte închinăciune, Superior Arhim. Teodosie Popescu

Précucernicie Sale,

Părintelui Protoereu al Județului Gorjiu

(Arhivele Naționale, Filiala Tg. Jiu, Protoieria Jud. Gorj, *Dosar 335/1907*, folio 2).

Zusammenfassung: Der Heilige Irodion (Ionescu), der „Morgenstern“ von Lainici. Argumente zugunsten seiner Kanonisierung

In der Geschichte des Mönchtums in Oltenien aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts spielt Hl. Irodion von Lainici (1821-1900) eine besondere Rolle, indem er fast ein halbes Jahrhundert das geistliche Leben des Klosters Lainici geprägt hat.

Hl. Irodion ist im Kloster Cernica im Jahre 1846 Mönch geworden. Er ist in demselben Jahr von Hl. Calinic (1787-1868), dem damaligen Abt des Klosters Cernica, zum Diakon und Priester ordiniert worden. Seine Bildung geschah im Rahmen des Koinobion in Cernica unter dem Zeichen des rumänischen Neohesychasmus. Im Jahre 1850 brachte Hl. Calinic von Cernica, der inzwischen zum Bischof von Râmnic-Noul Severin geworden war, Hl. Irodion zum Kloster Lainici (im Dezember 1850 oder in dem Zeitraum Januar-März 1851), das damals bloß eine Skete war.

Als er in Lainici während der Leitung des Egoumen Daniil angekommen ist, wurde er am Anfang Ekklesiarch. Hier führte er ein Leben in Demut, Geduld und

Weisheit. Im Sommer 1854 wurde er zum Abt des Klosters Lainici von Hl. Calinic ernannt. Gleichzeitig hat ihn Hl. Calinic als sein persönlicher geistlicher Vater gewählt. Als Abt leitete Hl. Irodion das Kloster Lainici mit kurzen Unterbrechungen bis zum Frühling 1900, als er am 3. Mai starb.

Als Mönch und Abt des Klosters Lainici hat er eine ausgezeichnete Geistes- und Verwaltungsaktivität. Er ist insbesondere auf das geistliche Leben der mönchischen Gemeinde im Kloster Lainici aufmerksam geworden. Hl. Irodion trug wesentlich zum Einstieg der Zahl der Mönche in Lainici bei, die bisher ständig sank. Er lehnte aber die Stelle ab, die Hl. Calinic als Bischof von Râmnic-Noul Severin ihm im Rahmen der Bistumsverwaltung angeboten hat, und blieb auch weiterhin Abt des Klosters Lainici.

Hl. Irodion hat auch die Skete Locurele unterstützt, die in der Nähe des Klosters Lainici liegt. Er trug wesentlich zur Erhöhung der Prestige des Klosters Lainici nicht nur in der Walachei, sondern auch in Siebenbürgen und nicht nur unter den Orthodoxen sondern auch unter den anderen Christen. Das ist der Grund, warum er als „Patriarch von Lainici“ oder als „Morgenstern von Lainici“ (von Hl. Calinic von Râmnic) bezeichnet wurde.

Gemäß der Tradition besaß Hl. Irodion von Lainici die prophetische Gabe. Gleichzeitig hat er Sorge für die Verwundeten in dem Unabhängigkeitskrieg (dem Russisch-Türkischen Krieg 1877-1878), als er zwölf Mönche zum Sanitätsdienst der rumänischen Armee als Antwort an der Bitte des Bischofs Athanasie (Stoenescu) von Râmnic-Noul Severin abgeschickt hat.

Nach seinem Tod haben die Mönche des Klosters seine Reliquien neben dem Altarraum, an der rechten Seite der alten Kirche begraben.

Im Jahre 2008 initiierte Seine Eminenz Erzbischof Irineu (Popa) von Oltenien den Prozess der Kanonisierung des Hl. Irodion. Am Freitag, dem 10. Aprilie 2009, vor dem Fest des Hl. Calinic von Cernica wurden die Reliquien von Hl. Irodion in der Anwesenheit Seiner Eminenz Erzbischof Irineu von Oltenien wiederentdeckt.

Durch die Kanonisierung von Hl. Irodion von Lainici ergänzt sich die Pläiade der Heiligen aus der Region Oltenien, die noch andere wichtige Namen beinhaltet: Hl. Nicodim von Tismana, Hl. Antonie von Iezerul Vâlcii oder Hl. Calinic von Cernica.

RITUALE DES UMZUGS UND RITUALE DES SCHÖPFERISCHEN

Die Wanderbedingtheit der Personen Thomas Bernhards in einer entfremdeten Welt de Ideologien

Lect. Univ. Dr. ANA OCOLEANU

Keywords: *Thomas Bernhard, Rituals of the Postmodern Age, the Pilgrim Condition of the Human Being, Alienation, Ideologies, Austria*

Cuvinte cheie: *Thomas Bernhard, ritualuri ale epocii postmoderne, condiția pelerină a omului, alienare, ideologii, Austria*

1. Einführung

Der österreichische Schriftsteller Thomas Bernhard, „der deutschen Literatur düsterster Poet und bitterster Prophet“¹ ist zugleich einer der erfolgreichsten Dramatiker der deutschsprachigen Nachkriegsliteratur. Sein literarisches Werk besteht aus Gedichten, Prosatexten, Dramoletten und insgesamt achtzehn Theaterstücken.

Als Dramaturg hat er fast immer Erfolg gehabt, obwohl es am Anfang seiner Karriere Theaterintendanten gab, die sich verweigert haben, sein erstes Stück „Ein Fest für Boris“ zu inszenieren. Auf eine paradoxe Weise hat dieser misslungene Anfang zu seinem Erfolg beigetragen, denn unter diesen Umständen begegnete Bernhard dem Regisseur Claus Peymann, der 1970 dieses Stück in Hamburg erfolgreich inszenierte.

Seit diesem Zeitpunkt wird Peymann zum Regisseur *par excellence* des Theaterwerkes Bernhards. Bis zum Tode des österreichischen Dramaturgen wird er in Hamburg, Bochum, Stuttgart oder im Rahmen der Salzburger oder Wiener Festspiele die Spielleitung fast aller bernhardschen Stücke haben. Die Zusammenarbeit der beiden „Theatermacher“ wurde so eng, dass im Bewusstsein des Publikums ihre Namen bis heute assoziiert geblieben sind. In diesem Sinne ist Bernhard sogar dazu gekommen, Dramoletten zu schreiben, die als Hauptperson Claus Peymann selber haben: *Claus Peymann verlässt Bochum und geht als Burgtheaterdirektor nach Wien* (1986), *Claus Peymann kauft sich eine Hose und geht mit mir essen* (1986), *Claus Peymann und Hermann Beil auf der Sulzwiese* (1987). Es ist eigentlich ein Charakteristikum des dramatischen Werkes von Thomas Bernhard, Theaterstücke für reale Personen zu konzipieren. So schreibt er 1976 ein Stück für seinen bevorzugten Schauspieler Minetti (Minetti. Ein Porträt des Künstlers als alter Mann).

¹ Marcel REICH-RANICKI, Thomas Bernhard. Aufsätze und Reden, Zürich 1990, S. 45.

Mehr als durch die Assoziierung seines Namens mit denen seiner dramatischen Freunde bleibt aber Bernhard im Bewusstsein des Publikums dank seiner ungewöhnlich gewaltsamen Auseinandersetzung mit seiner Heimat Österreich. Im Grunde genommen ist die Attitüde in der deutschsprachigen Kulturlandschaft nicht ganz neu. Schon im 16. Jahrhundert beschrieb Martin Luther die Deutschen als „Bestien“ im Kontext des religiösen Streites, den die Reformation auslöste. Ganz zu schweigen von der virulenten Kritik an die ‘ungebildeten Deutschen’, die fast zum Leitmotiv des Werkes Friederich Nietzsches im 19. Jahrhundert wird. Was aber das Spezifikum Thomas Bernhards im Rahmen dieser deutschsprachigen kulturellen ‘Tradition’ ausmacht, ist sein hartnäckiges Bestehen auf diese Problematik. Der österreichische Schriftsteller macht die Auseinandersetzung mit Österreich zu einem der Hauptthemen seines literarischen Werkes.

Die vorliegende Arbeit schlägt sich vor, die gespannte Beziehung Thomas Bernhards zu Österreich zu problematisieren, die zur Zeit seines Lebens heftige Debatten und Diskussionen in der deutschsprachigen literarischen Öffentlichkeit veranlasste. Ich werde das Objekt meiner Untersuchung insbesondere auf die Theaterstücke *Am Ziel*(1981), *Der Theatermacher*(1984) und *Heldenplatz* (1988) beschränken.

2. Rituale des Unglücks und Rituale des Schöpferischen. Die Wanderbedingtheit der Bernhardschen Personen

Von Anfang an haben diese Theaterstücke etwas Gemeinsames. In jedem von ihnen handelt es sich um Menschen, die sich auf dem Weg machen (*Am Ziel*; *Heldenplatz*), oder sich in einer bestimmten Etappe einer Reise befinden (*Der Theatermacher*). So gibt es zum Beispiel eine auffällige Ähnlichkeit zwischen den Didaskalien, die die ersten Szenen von *Am Ziel* und *Heldenplatz* eröffnen:

„In der Stadt. Am frühen Morgen. Großes Zimmer im ersten Stock. Zwei Türen, zwei Fenster. Eine Sofa. Mehrere noch offene oder schon fest verschlossene Gepäckstücke, ein großer Rohrkoffer offen“. Oxford (<i>Am Ziel</i> ²)	„Großes Garderobenzimmer. Ein hohes Fenster mit Holzjalousien Zwei hohe Türen links Eine hohe Tür rechts Mehrere geschlossene oder geöffnete Kleiderschränke bis zur Decke an allen Wänden Mehrere geschlossene Kisten und Koffer, nach adressiert Früher Vormittag“ (<i>Heldenplatz</i> ³)
--	---

² Thomas BERNHARD, *Am Ziel*, Frankfurt am Main (st 767) 1981, S. 9. Die Seitenzahlen in den Anmerkungen, die ich weiter im Text zwischen den Klammern (verkürzt: AZ) mache, beziehen sich auf diese Auflage.

Die beiden Theaterstücke fangen mit der Aussicht von Gepäck und Kleidern an, die auf eine schon geschene oder eine vorstehende Reise hinweist. Gleichzeitig kommen die Kleider auch in *Der Theatermacher*⁴ vor, diesmal als „Wäsche“, die in einem Korb von dem Utzbacher Wirt und der Wirtin zur improvisierten Bühne getragen werden, wo sich Bruscon, der Leiter der wandernden Theatertruppe befindet.

Die Kleider sind nicht nur ein Motiv des dramatischen Werkes Bernhards, sondern eher ein Symbol für Lebenssituationen, insbesondere für die Wanderungen, zu denen der moderne Mensch unter dem Druck der Geschichte gezwungen ist. In diesem Sinne weisen das Gepäck und die Kleider, die in *Heldenplatz* von Frau Zittel, der Wirtschafterin des verstorbenen Professors Josef Schuster, gebügelt werden, auf das Exil hin, in das die jüdisch-österreichische Professorenfamilie Schuster wegen der nationalsozialistischen Anfälle der Wiener Gesellschaft gehen müssen: „Der Anblick von Gepäck/ ist mir immer ein fürchterlicher gewesen/ Das hat immer nur eine Reise ins Unglück bedeutet“ (Hp 142).

Das Ein- und Auspacken von Kleidern wird in *Am Ziel* ritualisiert. Sie kommen sowohl am Anfang der ersten Szene vor, wo die Tochter das Gepäck für die Reise nach Katwijk, dem Küstenort in Holland, vorbereitet, während die Mutter Tee oder Cognac trinkt und unendliche Monologen hält, als auch in der zweiten Szene des Stückes, wo dieselbe Tochter alles auspackt. Die sorgfältig gebügelten, für alle Jahreszeiten und für verschiedene Gelegenheiten passenden Kleider (Mäntel, Ball- und Trauerkleid usw.) werden hochgehoben und dem Publikum vorgezeigt. „Es ist eine Kleider-Revue, die die Bühne beherrscht. Insofern ist *Am Ziel* bei aller Kahlheit der Bernhardschen Bühne ein Ausstattungstück. Die (leeren) Kleider spielen die große Rolle. Sie sind Lebenssituationen und -vorstellungen, mehr oder weniger plissiertes, gebügeltes, verschlissenes Leben, das sich die Mutter vorführen lässt, anscheinend „am Ziel“, als sie ihr Leben in Kleidern Revue passieren lässt“.⁵

³ Thomas BERNHARD, *Heldenplatz*, Frankfurt am Main (st 997), 1988, S. 11. Die Anmerkungen, die ich hinsichtlich dieses Theaterstücks im Text zwischen den Klammern (verkürzt: Hp) mache, beziehen sich auf diese Auflage.

⁴ Thomas BERNHARD, *Der Theatermacher*, in: *Spectaculum* 50, Frankfurt am Main, S. 61. Die Seitenzahlen in den Anmerkungen, die ich weiter im Text zwischen den Klammern (verkürzt: Tm) mache, beziehen sich auf diese Auflage.

⁵ Friedbert ASPETSBERGER, *Superbia als dichterische Strategie. Thomas Bernhard als „Scriptor de jure praecedentiae“* in: Pierre BÉHAR, Jeanne BENAY (Hrsg.), *Österreich und andere Katastrophen. Thomas Bernhard in memoriam. Beiträge des Internationalen Kolloquiums Universität des Saarlandes vom 10. bis 12. Juni 1999*, St. Ingbert 2001, S. 224-225.

Es sind Kleider, die auf eine rituelle Weise hin- und hergetragen werden, obwohl sie eigentlich fast nie angezogen werden: „Alle meine Sachen sind Jahrzehnte alt/ Wir haben so viel mit/ und ziehen doch immer das gleiche an/ aber andererseits können wir nicht mit einem einzigen Kleidungsstück hierher kommen“ (AZ 129). Ähnlich wird in *Heldenplatz* von den vielen Anzügen des verstorbenen Professors Josef Schuster erzählt, die er aber nie anzog: „Jedes Jahr ist er nach England/ und hat sich einen Anzug gekauft/ die englischen Anzüge/ sind doch die besten/ (...) Und er hat doch immer denselben getragen“ (Hp 16).

Dem dramatischen Schriftsteller, der die Mutter und die Tochter in *Am Ziel* nach Katwijk begleitet, fällt die Charme dieser Rituale auf: „Es ist wie in den alten Romanen/ wo die Leute immer mit soviel Gepäck gereist sind“ (AZ 122). Obwohl die Mutter ihm zustimmt („Ja wie in den alten Romanen/ wie bei Tolstoj wie bei Dostojewskij“ - AZ 122), suggeriert sie, dass diese Rituale nicht der Ausdruck eines irgendeinen Manierismus sind, sondern wie bei Professor Robert Schuster in *Heldenplatz* eher Rituale des Unglücks: „Ich habe das Einpacken immer gehasst/ aber auch das Auspacken/ wir müssen ja alles das wir einpacken/ wieder auspacken“ (AZ 61). Im Unterschied aber zu dem dramatischen Unglück, der in *Heldenplatz* mit dem rassistischen Juden Hass zu tun hat, geht es in *Am Ziel* um den Unglück eines unerfüllten Lebens. Die Mutter, die den Spektakel des Ein- und Auspackens von Kleidern betrachtet, erlebt auf diese Weise ihr ganzes misslungenes Leben wieder. Sie hat einen Mann geheiratet, den sie nicht liebte und der nicht imstande war, sich von seinem Gusswerk loszulösen und „den Königspalast in die Luft zu jagen“ (AZ 145), nämlich schöpferisch zu leben. Deswegen hat sie sich an ihre Tochter gefesselt (AZ 126), mit der sie die Rituale des Umzugs nach Katwijk ins Haus an der Küste regelmäßig vollzieht: „Wir fliehen in ein abgelegenes Haus/ und hören eine abgeschmackte Musik an/ gewiss es ist Mozart aber abgeschmackt/ wir kaufen ein altes Klavier auf dem Flohmarkt/ und lassen es aufpolieren/ Wir reisen mit alten Kleidern in altes Haus/ in welchem einen ekeln müsste/ wir nehmen unser ganzes Gepäck mit/ und einen jungen dramatischen Schriftsteller/ mein Herr wie verlogen das alles ist/ wie verlogen“ (AZ 136).

Auf eine paradoxe Weise weisen aber die von der Mutter und der Tochter vollzogenen Rituale nicht einfach auf die Routine eines gescheiterten Lebens hin. Sie sind auch Handlungen, durch die sie der Routine entfliehen und diese Routine in eine Art Kunst verwandeln: „Das ist unser Schöpferisches mein Herr/ dass wir Löcher in Vorhänge machen/ und sie nicht zustopfen/ dass wir Mäntel einpacken und auspacken/ und niemals anziehen/ und so mit hunderten von anderen Sachen/ Strümpfen Socken Blusen Westen etcetera“ (AZ 151).

In der Kunst, Rituale des Unglücks zu feiern, begegnen die beiden Damen der Bedingtheit des Künstlers, der bei Bernhard immer als dramatischer Schriftsteller, Schauspieler oder Theatermacher auftaucht. In *Der Theatermacher* vollzieht Bruscon, der Leiter der aus seiner untalentierten Frau und seinen beiden Kindern bestehenden Theatertruppe, ähnliche Wanderrituale, indem er von Dorf zu Dorf zieht, um seine „Menschheitskomödie“ (Tm 15) ‘Das Rad der Geschichte’ aufzuführen.

Es sind Rituale, deren heimliche Bedeutung und künstlerischen Wert der ignoranten Menge der österreichischen Bauer entfällt. Auf diese Weise wird „das Schöpferische“ des Dramatikers (Tm 49) fast nicht (oder nur von wenigen) rezipiert: „Wir gehen auf eine Tournee/ und gehen doch nur in eine Falle/ sozusagen in eine Theaterfalle“ (Tm 15). Die Bauer in den Dörfern, wo die Aufführungen stattfinden, schätzen nicht ausreichend die dramatische Kunst des Theatermachers (natürlich mit der bemerkenswerten Ausnahme der Einwohner von Gaspoltshofen): sie lassen keine Plakaten anlässlich des außerordentlichen Ereignisses ausdrücken, der Feuerwehrhauptmann entscheidet sich schwer, zu erlauben, dass das Notlicht am Ende der „Komödie“ fünf Minuten gelöscht wird, die Aufführungen finden in improvisierten Orten (Gaststätten) statt usw. Darüber hinaus wird auch die Natur zu einem (entscheidenden) Hindernis für die Aufführung in Utzbach (das Schweinegrunzen und insbesondere das Gewitter am Ende des Stückes).

Trotz des akuten Mangels an Geschmack, der in dieser Welt herrscht, wo alle Ortschaften zu kulturlosen Dörfern geworden sind, und des Verfalls der theatralischen Kunst (des „Todes des Theaters“ - Tm 26) wandert Bruscon hartnäckig „donauabwärts“ (Tm 35) und macht weiter. Sein Bestehen auf die Fortführung der Wander- und der Theaterrituale trotz ihrer scheinbaren Sinnlosigkeit hat etwas von dem Beharren des Bauers Kafkas vor dem Tor des Gesetzes oder von der ständigen Wiederaufnahme der Aufstiegsbewegungen von Sisyphus bei Albert Camus. Wie in diesem letzten Fall kommt es bei den Personen des dramatischen Werkes Thomas Bernhards nicht nur auf den Unglück innerhalb dieser Rituale an, die unausweichlich vollzogen werden, sondern auch auf das Schöpferische (das Glückliche), das sie merkwürdigerweise impliziert.

Das ist der wesentliche Aspekt, den die Mutter in *Am Ziel* pointiert: der Unglück unseres Lebens, der einmal ritualisiert erträglicher wird, muss das Schöpferische auslösen und das jetzt, gleich, ohne Verspätung (AZ 143). In dieser Attitüde, die sich immer *auf dem Weg*, in dem innerlichen (*Am Ziel*), äußerlichen (*Heldenplatz*) oder künstlerischen (*Der Theatermacher*) Exil artikuliert, wird der Widerstand möglich, der eigentlich nichts in der Gesellschaft ändern kann (AZ 105), aber Zugang zur

Wahrheit anbietet. Nur in dieser nicht zu verschiebenen Sich-Auslieferung dem Schöpferischen kann man einen eventuellen Sinn des Lebens entdecken, obwohl sie unausweichlich dem Scheitern prädestiniert wird: Professor Josef Schuster begeht Selbstmord (Hp), der Schauspieler und Dramatiker Bruscon muss in einem „Schweinestall“ seine geniale Menschheitskomödie inszenieren, die wegen des Unwetters niemand mehr anschaut (Tm), der Autor des Theaterstückes ‘Rette sich wer kann’ ist sich bewusst, dass der Erfolg seiner Erstaufführung nur scheinbar ist, und verweigert sich nach ihrem Ende mitzufeiern (AZ), Professor Robert Schuster verzichtet darauf noch zu protestieren (Hp 77-78).

Die Bedingtheit der schöpferischen Existenz ist „absurd“.⁶ „Alles ist offen und alles scheitert/ weil es scheitern muss“ (AZ 106). So proklamiert der junge Dramatiker in *Am Ziel*: „Alle Schriftsteller sind gescheitert/ es hat immer nur gescheiterte Schriftsteller gegeben/ (...) Auch Shakespeare/ ich sagte doch alle/ sie gehen alle davon aus/ dass sie scheitern/ wenn sie etwas wert sind/ Nur die stumpfsinnigen die minderwertigen/ haben nicht einmal diesen Gedanken/ Der Gedanke zu scheitern/ ist der wesentliche Gedanke“ (105-106).

Trotzdem kann man vom „Absuden“ des schöpferischen Lebens (AZ, Tm) bzw. des Lebens in der Wahrheit (Hp) nur unter dem Gesichtspunkt des Sich-Platzieren außer des schöpferischen Leidens (*passio*) sprechen. Innerhalb der Rituale, die das Leiden (*passio*) voraussetzen, in der *vita passiva*, ist die *passio* selber der Zweck und kann nie zu einem Mittel werden, um etwas (z. B. die Veränderung Österreichs [Hp, Tm] oder einfach der Gesellschaft [AZ]) zu erreichen.

Das einzig Mögliche in diesem Fall ist, sich selber wie Bruscon am Ende von *Der Theatermacher* von dieser *passio* bewusst zu sein, um aber weiter die *vita passiva* fortzuführen: „Ich litt aber auch tatsächlich/ lebenslänglich darunter/ Schauspieler sein zu müssen/ (...) Unser Vorteil ist/ wir klagen niemanden an/ nur uns selbst/ Selbstanklagebedürfnis lebenslänglich“ (Tm 99).

3. Die Auseinandersetzung mit der Heimat als Inhalt des schöpferischen Lebens

Die Einladung, sich unverzüglich dem Schöpferischen anzubieten, die die Mutter in der letzten Szene von *Am Ziel* dem jungen dramatischen

⁶ Man hat von einem Einfluss des absurden Theaters Eugène Ionescos oder Samuel Beckett auf das dramatische Werk Bernhards gesprochen. Jean-Marie WINKLER, Rezeption und/oder Interpretation. Zum problematischen Verständnis von Bernhards Bühnenwerk, in: Martin HUBER, Wendelin SCHMIDT-DENGLER (Hg.), Wissenschaft als Finsternis? Jahrbuch der Thomas-Bernhard-Privatstiftung in Kooperation mit der Österreichischen Literaturarchiv, Wien 2002, S. 166.

Schriftsteller macht, bekommt eine Antwort nur in den nächsten Theaterstücken Bernhards, *Der Theatermacher* und *Heldenplatz*. Zwar ahnt die Mutter diese 'Verspätung' am Ende des Stückes („Ich fürchte/ er wird länger als nur ein paar Tage bleiben“ - AZ 152). Sie wird aber durch die Virulenz 'kompensiert', mit der Bernhard den schöpferischen Akt vollzieht.

Das Objekt des Schöpferischen wird bei Bernhard die Heimat mit ihren Tabus und Mythen, die der dramatische Schriftsteller zu destruieren versteht, um Zugang zur *Wirklichkeit* anbieten zu können. Es handelt sich um ein aufklärerisches Unternehmen, das wegen des fürchterlichen Charakters der Wahrheit und der Wirklichkeit eigentlich nie völlig durchgeführt werden kann: „Was die Schriftsteller schreiben/ ist ja nichts gegen die Wirklichkeit/ jaja sie schreiben ja dass alles fürchterlich ist/ dass alles verdorben und verkommen ist/ daß alles katastrophal ist/ und das alles ausweglos ist/ aber alles das sie schreiben/ ist nichts gegen die Wirklichkeit/ die Wirklichkeit ist so schlimm/ dass sie nicht beschrieben kann/ noch kein Schriftsteller hat die Wirklichkeit so beschrieben“ (Hp 115).

In diesem Sinne gehört Bernhard zu einer langen aufklärerischen⁷ Tradition der europäischen Moderne, die davon besessen wurde, die 'nackte' Wirklichkeit zu explorieren. Sie beginnt mit einem Feuerbach oder einem Nietzsche und fährt mit Freud, Wittgenstein, Hannah Arendt, Horkheimer oder Adorno fort. Indem aber Friedrich Nietzsche in seiner *Fröhlichen Wissenschaft* dieses aufklärerische Unternehmen noch als „Freude am Wirklichen“ beschrieb, bedeutet es für Bernhard eine Tragödie: die Wirklichkeit, die er entlarvt, ist so fürchterlich, dass sie unerträglich wird. Deswegen kann man am Ende entweder Selbstmord begehen (wie Prof. Josef Schuster - Hp) oder in die absolute Gleichgültigkeit entfliehen (wie sein Bruder, Prof. Robert Schuster).

Der Grund, warum bei Bernhard alles so endet, hat auch damit zu tun, dass er keine einfach epistemische Realität entlarvt, die sich auf das Erkennen der Wahrheit über die Natur oder über die Götter beschränkt, sondern eine ethische, eine komunitäre - eine *politische*. In bezug auf diese Wirklichkeit ist der Mensch nicht nur Subjekt ihres Erkennens, sondern auch Objekt ihrer Wirkung. Die Wirklichkeit, auf die sich Bernhard bezieht, besteht aus den „Anderen“, die nach dem Ausdruck Sartres die Hölle sind. Nun leben aber die „Anderen“ nicht einfach gegenüber oder daneben in einem neutralen Raum. Sie organisieren sich, bilden Öffentlichkeiten, Heimaten - Vaterländer. Oder, wie die Mutter in *Am Ziel* ausdrückt: Gesellschaften (105).

⁷ Wir verwenden das Wort „aufklärerisch“ im Sinne des Max HORKHEIMER und Theodor W. ADORNO in *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt/Main 2003 [1944].

Die Hölle, gegen die Bernhard seine schöpferische Kraft einsetzt, ist die Heimat. Es handelt sich aber nicht um irgendeine Heimat, sondern um *seine*, um Österreich. Dieses Thema wird in *Am Ziel* noch vage geahnt: die „Gesellschaft“ (105) sollte verändert werden; die österreichische Gesellschaft ist altmodisch („Ach küssen Sie nicht meine Hand/ das ist einfach lächerlich/ Wo haben Sie das gesehen/ in Österreich/ Mein Gott“ [AZ 151]).

Schon in *Der Theatermacher* engagiert sich Bernhard virulent gegen die österreichische ‘Pathologie’. Österreich sei der Ort der absoluten Mediokrität: „hier zerfällt alles/ schrumpft alles zusammen/ hier wird das Außerordentlichste/ zum Dilettantismus/ Österreich/ Verkommen/ ist das richtige Wort/ Verludert/ ist der richtige Ausdruck“ (Tm 29). Das Österreichische überhaupt bedeute eine genetische Malaise: „Ein Tirolisches/ in meinem Wesen/ auch etwas PerverSES/ Österreich/ grotesk/ minderbemittelt/ ist das richtige Wort/ unzurechnungsfähig/ ist der richtige Ausdruck“ (Tm 30). Die Orte hier sind schmutzig, bäuerlich, düster. Da wird Kultur mit dem Zirkus verwechselt.

Zum eloquenten Symbol des Zustandes, in dem sich das Land befindet, wird das kleine Dorf Utzbach stilisiert. Es ist eine so gemeine Ortschaft, dass es sich nicht lohnt ihren Namen zu behalten. Bruscon, der „Theatermacher“, vergisst auf diese Weise immer, wie das Dorf heißt (Tm 15, 21, 47), oder karikiert seinen Namen (Utzbach - Butzbach - Tm 47, 50). So banal und stumpfsinnig wie Utzbach ist auch der Staat, in welchem sich das Dorf befindet: „Kommen wir in einen Ort/ ist es ein stumpfsinniger Ort/ treffen wir einen Menschen/ ist es ein stumpfsinniger Mensch/ (...) Ein durch und durch stumpfsinniger Staat/ von durch und durch stumpfsinnigen Menschen/ bevölkert/ Gleich mit wem wir reden/ es stellt sich heraus/ es ist ein Dummkopf/ gleich wem wir zuhören/ es stellt sich heraus/ es ist ein Analphabet“ (Tm 41).

Die Banalität des Ortes kongruiert mit seiner fremden- und ausländerfeindlichen Atmosphäre und mit der misanthropischen Mentalität ihrer Einwohner: „Je weiter wir donauabwärts kommen/ desto unfreundlicher wird es/ schwül und unfreundlich/ um nicht sagen zu müssen/ menschenfeindlich“ (Tm 35). Die Banalität ist böse und das Böse ist banal (Hannah Arendt).

In *Heldenplatz* wird die symbolische Funktion des Dorfes Utzbach von der Stadt Graz („Nach Graz eingeladen in das Nazinest/ in die absolute Unstadt/ wie er immer gesagt hat“ [Hp 35]) aber auch von der Hauptstadt Wien übernommen („Jetzt ist es hier in Wien ja schlimmer/ als vor fünfzig Jahren Frau Zittel“ [HP 43]). Das absolute Symbol des Bösen und der Banalität dieses Bösen ist aber bei Thomas Bernhard der Heldenplatz in Wien, das Zentrum der österreichischen politischen Macht, der Ort, wo

176

Adolf Hitler am 15. März 1938 die Eingliederung der 'Ostmark' in das Dritte Reich verkündete und von tausenden von Österreichern als 'unseren Führer' akklamiert wurde.⁸

In derselben Zeit aber werden nicht nur verschiedene Orte in Österreich (Städte, Dörfer, Regionen, Plätze) mit einer symbolischen Funktion versehen, sondern Österreich selbst ist im Werk Thomas Bernhards ein Symbol, das auf die ganze deutschsprachige Welt hinweist. Ausdrücklich betont Bernhard, dass nicht nur Österreich, sondern auch Deutschland unter diesen Symptomen leidet. In Deutschland herrscht auf diese Weise die absolute theatralischen Geschmacklosigkeit: „Die Leute können ja überhaupt nicht mehr sprechen/ Selbst an unseren Staatstheatern/ kann kein Mensch mehr sprechen/ In den berühmtesten Theatern von Deutschland/ wird heute gesprochen/ dass einer Sau graust“ (Tm 56). Ähnlich greift Bernhard nicht nur die österreichische, sondern auch die deutsche Presse an: „Zum tagtäglichen Denkgebrauch muss ich keine Zeitung haben/ die absolute Primitivität in diesen österreichischen Dreckblättern ist es/ die ich jeden morgen haben muss/ ich versenke mich zugegeben lieber in diesen Dreck/ als in das abgeschmackte Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen“ (Hp 122).

Darüber hinaus ist Österreich nicht nur ein Symbol der deutschsprachigen Welt, sondern ein Symbol für das ganze Europa. Derselbe Juden Hass und Nationalismus wie im Nachfolgerstaat der k.u.k. Monarchie herrscht überall auf dem alten Kontinent, sogar in England: „Wahrscheinlich wäre er in Oxford total gescheitert/ das Oxford von neunzehnhundert achtundachtzig/ ist ja nicht mehr das Oxford von neunzehnhundertsiebenundfünfzig/ die Engländer haben auch einen faschistischen Untersatz/ das wird immer vergessen/ auch die Engländer haben ihren Faschismus/ in Oxford gab es auch und gibt es noch/ den Juden Hass/ In Europa ist es ganz gleich wo der Jude hingeht/ er wird überall gehasst“ (Hp 90). Genau wie in Österreich haben die Sozialisten das ganze Europa ruiniert: „Jetzt präsentiert uns der so genannte Sozialismus/ die Rechnung/ die Kassen sind leer/ Europa ist kaputt/ Es wird hundert Jahre dauern/ bis das Ruinierte/ wieder hergestellt ist“ (Tm 59).

Österreich ist für Bernhard auf diese Weise der Spiegel, in dem sich das ganze Europa reflektiert. Es ist deswegen verkehrt, zu behaupten, dass der Autor von *Heldenplatz* eine obsessive Beziehung zu seiner kleinen Heimat hat. Obwohl sich sein Blick hauptsächlich auf Österreich fokussiert, betrifft seine entlarvende Attitüde das allgemein Europäische als Lebensform, die allen Ländern des Kontinents eigen ist. Österreich ist nur das Symbol, das konkret Europäische, das er alltäglich als Malaise erlebt hat.

⁸ siehe Ferdinand VAN INGEN, Thomas Bernhard: *Heldenplatz*, Frankfurt/Main 1996, S. 6-7.

Bernhard kann man sich auch als einen holländischen Schriftsteller vorstellen, „nur wären dann für ihn (...) die Niederlande eine einzige ‘geist- und kulturlose Kloake’ (...). Kurz und gut: einem holländischen Autor Thomas Bernhard hätte natürlich nicht Österreich für die Sinnlosigkeit unseres Daseins gedient, sondern Holland”.⁹ Das hat aber nicht mit seiner ‘Psychologie’ zu tun, sondern eher mit der europäischen Wirklichkeit und mit seinem entmythisierenden Denkprofil.

So verstanden ist auch die literarische Attitüde Bernhards mehr als ein einfaches Zerrbild Österreichs, „das auf Klischees, krasse Übertreibungen und massive Schimpftiraden gründet”.¹⁰ Die „Schimpftiraden” Bernhards betreffen das *tiefe* Österreich und infolgedessen das *tiefe* Europa und nicht einfach die ‘demokratische Phänomenologie’ des politischen Lebens in Wien, deren Existenz er überhaupt nicht leugnet. Im Gegenteil geht der Autor von *Heldenplatz* von der Existenz dieser aus, die er aber als bloße Mimesis entlarvt. Das angeblich demokratische Leben in Österreich und allgemein in Europa ist eher eine Maske, die einen krankhaften Nationalismus, einen aggressiven Traditionalismus (im Bernhardschen Werk: die katholische Kirche) und eine nicht ausgesprochene Ausländerfeindlichkeit (bei Bernhard durch den Judenhass¹¹ symbolisiert) verbirgt. Von diesem Standpunkt aus kann man sich wohl vorstellen, dass es in jedem europäischen Land ähnliche Reaktionen gegenüber einem entlarvenden Diskurs wie dem Thomas Bernhards in Österreich gegeben hätten.

Die gewaltsame Reaktion der österreichischen Öffentlichkeit gegen die Inszenierung von *Heldenplatz* 1988 und insgesamt gegen das Werk Bernhards ist auf diese Weise für das Provinzielle repräsentativ, das überall in Europa mehr oder weniger herrscht. Sie bestätigt das Unternehmen Bernhards¹² und zeigt, dass er *die* Wunde präzise identifiziert hat.

⁹ Marcel REICH-RANICKI, a. a. O., S. 90.

¹⁰ Hélène WEISHARD, Thomas Bernhard: Ein politischer Autor? Drei Variationen zum Thema Staat, in: Jeanne BENAY, Pierre BÉHAR (Hrsg.), Österreich und andere Katastrophen. Thomas Bernhard in memoriam. Beiträge des Internationalen Kolloquiums an der Universität des Saarlandes vom 10. bis 12. Juni 1999, St. Ingbert 200, S. 143.

¹¹ Gerhard SCHEIT, Heimat, Haß und Selbstmitleid. Zur Phänomenologie des Bernhardschen Geistes, in: Pia JANKE, Ilija DÜRHAMMER (Hrsg.), Der ‘Heimatlidichter’ Thomas Bernhard, Wien 1999, S. 89. Obwohl „die Identifikation mit dem Judentum den Antisemitismus, von dem ständig gesprochen wird, zu einer Schablone werden [läßt]“, kann man nicht von einer „Instrumentalisierung der Juden als Sprachrohr von Bernhards Hass“ wie Gerhard SCHEIT (S. 89) behauptet. Der Judenhass ist eher als Symbol der Ausländerfeindlichkeit zu lesen.

¹² Hans HÖLLER, Thomas Bernhard, Reinbek bei Hamburg 1993, S. 7: „Auf einmal standen die Forderungen nach einem Boykott der Aufführung und der Vertreibung des Autors im

Gleichzeitig ist die kathartische Funktion¹³ bemerkenswert, die die literarische Initiative Thomas Bernhards für die österreichische Öffentlichkeit hatte. Nach dem Tode Bernhards werden Vertreter des politischen Lebens Österreichs (wie z. B. Franz Vranitzky, Thomas Klestil oder Viktor Klima) endlich zugeben, von der Mitverantwortung Österreichs an den nationalsozialistischen Verbrechen zu sprechen.¹⁴

Der Ort, wo das Kathartische beginnt, sich im Bernhardschen Theater zu artikulieren, ist das dramatische Verhältnis zwischen Bühne und Publikum, das der österreichische Schriftsteller besonders anvisiert. „Die Bühne hält dem betroffenen Publikum einen Zerrspiegel vor, damit dieses Publikum reagiere“.¹⁵ Bernhard überfordert bewusst diese provozierende Beziehung. Daher seine Schimpftiraden, die viele Kritiker als nicht besonders wertvoll unter literarischem Gesichtspunkt empfanden. Das Theater Thomas Bernhards lebt aber grundsätzlich von dieser entmythisierenden Provokation und dem Angreifen der narkotischen Konventionen, die die Wahrheit und die Wirklichkeit einhüllen, um alles schlechtes Gewissen und alle Störung des bequemen Lebens zu entfernen.

Man hat aber bemerkt, daß „[s]obald Heldenplatz außerhalb von Österreich aufgeführt wird, funktioniert die intendierte Dramaturgie des Publikums nicht mehr wie im ursprünglichen Text der Fall war“.¹⁶ Das Provozierende der Theaterstücke Bernhards geht vor einem nichtösterreichischen Publikums teilweise verloren,¹⁷ trotz ihrer nicht verminderten Anziehungskraft. Es sind immer die Anderen, die das Böse tun. Auf jeden Fall so ist es bequemer.

4. Die Entlarvung von Ideologien oder Auf der Suche nach einem Vaterland

Der Zerrspiegel, den Thomas Bernhard vor der österreichischen Öffentlichkeit hält, führt nie zum Tautologischen. Österreich ist eine Kloake, nicht da es Österreich ist, sondern weil es hier die Elementen einer Kloake anwesend sind.

Raum, als hätte das Theater die Wirklichkeit dazu bringen können, die Provokante Behauptung im Stück, 1938 und 1988 seien austauschbar, unter Beweis zu stellen“.

¹³ Hélène WEISHARD, a. a. O. 156.

¹⁴ Ebenda.

¹⁵ Jean-Marie WINKLER, 177.

¹⁶ J.M. WINKLER, a. a. O., S. 178.

¹⁷ Gleichzeitig sind aber kontextualistische Vorschläge, wie z.B. der, im Rahmen der Aufführungen in Paris „Wien mit Paris zu ersetzen, Nazis durch Vichysten, Hitler durch Pétain, Heldenplatz durch Vélodrome d’hiver“ (Jean-Marie WINKLER, a. a. O., 177, Anm. 12) ist unter literarischem Gesichtspunkt unangebracht.

In diesem Sinne ist Österreich in den Theaterstücken Bernhards als einen Ort dargestellt, wo es Ideologien und Freude am Ideologischen herrschen. Es handelt sich um die katholische Ideologie, die die Kirche zu einer ideologischen Maschinerie gemacht hat, und den Nationalsozialismus, der sich hinter einem demokratischen Schein verbirgt: „Tatsächlich gibt es hier nichts/ außer Schweinemastanstalten/ und Kirchen/ (...) und Nazis“ (Tm 17). Außer der Alternative katholisch/nationalsozialistisch gebe es in Österreich nichts Anderes: „In Österreich musst du entweder katholisch/ oder nationalsozialistisch sein/ alles andere wird nicht geduldet/ alles andere wird vernichtet/ und zwar hundertprozentig katholisch/ und hundertprozentig nationalsozialistisch“ (Hp 63-64).

Es handelt sich aber um eine uneigentliche Alternative. Der Katholizismus und der Nationalsozialismus schließen sich nicht aus, sondern sind sich komplementär: die Nazis sind Katholiken („katholische Nationalsozialisten“ - Hp 97) und umgekehrt. Sie stecken sich entweder hinter dem Traditionalismus, oder hinter einem angeblichen Sozialismus: „was die Sozialisten hier in Österreich aufführen/ ist ja nichts als verbrecherisch/ aber die Sozialisten sind ja keine Sozialisten mehr/ die Sozialisten heute sind im Grunde nichts anderes/ als katholische Nationalsozialisten/ den Sozialismus haben die österreichischen Sozialisten/ schon in den frühen fünfziger Jahren umgebracht/ seither gibt es in Österreich keinen Sozialismus mehr/ nur noch diesen ekelerregenden Pseudosozialismus“ (Hp 97).

Aber nicht nur den angeblichen Sozialismus und den katholischen Traditionalismus werden von Bernhard entlarvt, sondern auch die Ideologien der Globalisierung, die ihren Beitrag zur Zerstörung Österreichs und Europas bringen. So wird in *Heldenplatz* den „Amerikanismus“ virulent angeklagt: „Wien ist eine kalte graue Stadt provinziell/ das Amerikanische macht es so widerwärtig/ Der Amerikanismus hat hier alles zerstört“ (Hp 118). Gleichzeitig denunziert aber Bernhard den Kommunismus, der 1988 noch über eine Hälfte Europas herrschte: „Nach Karlsbad kann man nicht gehen/ Mag sein die Hotels sind dieselben/ das Mauerwerk ist dasselbe/ aber die Atmosphäre ist heute unerträglich/ überall wo der Kommunismus herrscht“ (Hp 139).

All diese Ideologien haben Österreich/Europa als ‘patria’ zerstört: „Wir sind in die Wiener Falle gegangen/ wir sind in die Österreichfalle gegangen/ Wir haben alle gedacht wir haben ein Vaterland/ aber wir haben keins“ (Hp 163).

Das Vaterland ist aber ein vitales Element für das menschliche Leben. Ohne Vaterland kann man nicht existieren. Deswegen bietet Bernhard in seinen Theaterstücken eine *Geographie der Zufluchtsorte* an, die als

180

Ersatzvaterländer dienen könnten. Solche Orte sind z. B. die Küstenorte wie Katwijk in Holland (AZ), oder „Le Havre Odense/ Kiel mein Kind/ aber auch Palermo“, die für Bruscon „immer eine so große Bedeutung (...)/ gehabt haben/“ (Tm 48). Die Häfen sind Orte, die sich zum Unendlichen öffnen und mit dem „Anderen“ immer im Kontakt bleiben. Deswegen sind sie schwieriger zu ‘provinzialisieren’ bzw. zur Kloake zu verwandeln.

Ersatzvaterländer können auch die Insel sein, z. B. die britischen - sie haben doch so viele Häfen. So spielt England eine sehr wichtige Rolle im Werk Thomas Bernhards. Sowohl der verstorbene Professor Josef Schuster als auch sein Bruder Professor Robert Schuster müssen in *Heldenplatz* nach England. Obwohl sie sich in Oxford bzw. Cambridge nicht völlig anpassen können, schätzen sie England als vorübergehenden intellektuellen Zufluchtsort: „Für einen Geistesmenschen ist ein Englandaufenthalt entscheidend/ hat der Professor gesagt/ die Leute die keinen Englandaufenthalt gehabt haben/ sind nichts hat der Professor immer gesagt“ (Hp 23-24). Natürlich ist es auch hier zwischen verschiedenen englischen Orten ausdifferenzieren: „In Oxford war es ein ganz anderes Klima/ als in Cambridge/ in Oxford war es sehr ungünstig“ (Hp 162). Insgesamt aber bleibt England (und *das Ausland* im allgemeinen) ein Ort der Rettung nach dem grausamen Vaterlandsverlust: „dem Menschen tut das Ausland immer gut/ wer ins Ausland geht profitiert in jedem Fall/ Aber wer so lang im Ausland gewesen ist wie wir/ noch dazu in England/ der darf nicht mehr zurückgehen/ und schon gar nicht nach Wien“ (Hp 92).

Es gibt aber nicht nur geographische Zufluchtsorte für die Menschen, die ihr Vaterland¹⁸ verloren haben, sondern auch Ersatzvaterländer, die sie in der Kultur entdecken. Diese Rolle spielen für die Brüder Schuster in *Heldenplatz* die Musik („Ehrlich gesagt ich bin wegen der Musik/ nach Wien zurückgegangen/ wahrscheinlich nur wegen der Musik/ aber wenn ich ehrlich bin/ hat mir nach meiner Rückkehr kein Konzert mehr gefallen“ [Hp 111]) und die Literatur („Mein Bruder ist ja auch vor diesen Fürchterlichen/ in Kleist Goethe Kafka hineingeflüchtet/ aber kann man nicht das ganze Leben/ nur in die Dichtung und in die Musik hineinflüchten“ [HP 115]). In *Der Theatermacher* ist das Vaterland Bruscons das Theater selbst, so wie der junge Dramatiker in *Am Ziel* es im Schöpferischen entdeckt, zu dem die Mutter ihm Zugang anbietet (deswegen wird er hier auch länger bleiben, wie man am Ende des Stückes erfährt).

Das neue Vaterland artikuliert sich immer auf der Flucht, indem man die Rituale des Umzugs - Rituale des Unglücks und Rituale des

¹⁸ Interessanterweise spricht Thomas Bernhard in den drei Theaterstücken, die wir analysieren, nicht von „Heimat!“

Schöpferischen - vollzieht. Dass es aber kein eigentliches Vaterland ist, kann man nie vergessen. Auch hier bleibt man fremd, entweder als Ausländer, oder weil die Kunst einfach Kunst ist und keine eigentliche 'patria'. Bürger der Musik zu sein, ist ja eine Unmöglichkeit, denn in der Musik ist niemand von einer Mutter geboren. Ohne dies Geborensein ist auch das Bürgersein, das Politische - und hiermit das Vaterland unmöglich.

Jenseits der Falten des Scheins befindet sich bei Bernhard nichts außer des Bösen. Die Hauptpersonen seiner Theaterstücke sind sich davon bewusst. Sie wissen, dass auch die Rituale des Schöpferischen, die sie erfinden, um weiter leben zu können, ihrerseits eine Art Schein sind. Manche kommen damit besser zurecht und fliehen weiter irgendwohin auf dem Lande - nach Neuhaus in die totale Resignation oder von Ort zu Ort, um ein 'geniales' Stück zu inszenieren. Es sind aber auch andere Menschen, die mit diesem ewigen Schweben kein Kompromiss (mehr) machen können. Dann wählen sie die Wahrheit, die nackte Wirklichkeit, die absolut rein macht: das Nichtsein.

Rezumat: Rituale ale transmutării și rituale ale creației. Condiția peregrină a omului într-o lume a ideologiilor la Thomas Bernhard

Studiul de față tratează câteva aspecte maladive ale lumii de azi din perspectiva operei omului de cultură austriac Thomas Bernhard. Critic acerb al societății moderne ideologizate, în particular al societății austriece de după război, Bernhard abordează teme cu reverberații religioase într-o manieră neteologică. Este vorba de condiția peregrină a omului, de dezacordul cu patria pământească (în cazul său, Austria postbelică, plină de racilele nazificării), de regăsirea sensului existenței în actul creației (idee care îl apropie oarecum de filozoful ortodox Nikolai Berdiaev). Opera lui Bernhard este o invitație la morala totală, lipsită de compromis, care vădește aparența ca neființă și, în același timp, moralitatea ca ființare autentică.

IMPORTANȚA DIALOGUL INTER-RELIGIOS PENTRU LUMEA CONTEMPORANĂ

Prep. Univ. Drd. ADRIAN BOLDIȘOR

Keywords: *inter-religious dialogue, World Council of Churches, Assemblies from Amsterdam, Evaston, New Delhi, Uppsala, Nairobi, Vancouver, Canberra, Harare, Porto Alegre, Orthodox Churches*

Cuvinte cheie: *dialogul inter-religios, Consiliul Mondial al Bisericilor, Adunările de la Amsterdam, Evaston, New Delhi, Uppsala, Nairobi, Vancouver, Canberra, Harare, Porto Alegre, Bisericile Ortodoxe*

Introducere

Într-o lume care se află într-o continuă transformare atât economică cât și spirituală, dialogul inter-religios ocupă un loc central. Globalizarea presupune, printre multe alte caracteristici, nu numai schimbul de mărfuri, ci și schimbul, din ce în ce mai intens, de tradiții religioase. Studiul de față își dorește să prezinte istoria, personalitățile, dificultățile și succesele înregistrate în cadrul dialogului inter-religios în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor (CMB), precum și contribuția ortodoxă ce a fost, nu de puține ori, semnificativă.

În anul 1920, Patriarhia Ecumenică de Constantinopol trimitea o scrisoare frățească „către Bisericile lui Hristos de pretutindeni”,¹ în care îndemna toate confesiunile creștine să creeze o „Ligă a Bisericii” urmând exemplul recent înființatei „Ligă a Națiunilor” în anul 1919. Nu este primul apel al Patriarhiei Ecumenice ce are în vedere întâlnirea creștinilor, indiferent de confesiune, în vederea unor discuții. Enciclice asemănătoare au fost trimise de Patriarhul Ecumenic Joachim III.² Despre Enciclica din 1920, Visser’t Hooft afirma că a reprezentat „o inițiativă fără precedent în istoria bisericii”.³ Deși dorința ca toate confesiunile creștine să se întâlnească este prezentă încă de la începutul sec. al XX-lea, evenimentele istorice, cele două Războaie Mondiale, nu au permis realizarea acestui vis.

În 1948 a luat ființă Consiliul Mondial al Bisericilor (*World Council of Churches*), la Amsterdam, ca rezultat al întâlnirii mai multor mișcări

¹ Michael Kinnamon, Brian E. Cope (Editors), *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Text and Voices*, WCC Publications, Geneva, 1997: „Unto the Churches of Christ Everywhere. Encyclical of the ecumenical patriarchate, 1920”, pp. 11-15.

² Constantin G. Patelos (Editor), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements. 1902-1975*, World Council of Churches, Geneva, 1978, pp. 27-47.

³ W.A. Visser’t Hooft, *The Genesis and Formation of the WCC*, Geneva, WCC, 1982, p. 94.

ecumenice.⁴ De la înființare și până în prezent au avut loc 9 Adunări Generale în cadrul Consiliului: Amsterdam, 1948; Evaston, 1954; New Delhi, 1961; Uppsala, 1968; Nairobi, 1975; Vancouver, 1983; Canbera, 1991; Harrare, 1998; Porto Alegre, 2006.

Deși dialogul inter-religios nu a constituit punctul central al Adunărilor, el nu a fost neglijat niciodată în cadrul acestor întâlniri.⁵ De multe ori, această încercare de a pune întrebări ce privesc dialogul inter-religios nu a fost încununată de succes. Problemele au apărut de la a III-a Adunare Generală de la New Delhi, s-au înmulțit la a V-a Adunare de la Nairobi și s-au accentuat în anii următori, conducând, de multe ori, la poziții total opuse în ceea ce privește rolul și importanța CMB. Acest lucru a dus la adevărate rupturi între membri Consiliului.⁶

Baza dialogului inter-religios o constituie răspunsul ce trebuie dat la întrebarea ce frământă lumea de astăzi mai mult decât în trecut: Cum trebuie creștinii să relaționeze cu credincioșii aparținând altor religii într-o lume în care înțelegerea dintre oameni trebuie să primeze? Începând cu prima Conferință Misionară Mondială de la Edinburgh, 1910, și până în zilele noastre, s-au dat mai multe răspunsuri la această întrebare. Un punct important în cadrul dialogului inter-religios îl constituie Conferința Internațională de la Ierusalim, 1928, care stabilește că „în primul rând, creștinii își unesc mâinile cu alți credincioși împotriva amenințării secularismului (simbolizat de Revoluția din Rusia)”.⁷ Conferința se ocupă mai ales de relația dintre creștini și poporul evreu, primul chemat să intre în Împărăția lui Dumnezeu. În finalul *Raportului* se spune: „însistăm că, atunci când Evanghelia dragostei lui Dumnezeu vine cu putere către inima omului, ea vorbește cu fiecare om, nu ca musulman sau ca budist, sau ca aparținând oricărui sistem, ci doar omului ca om (...) invitându-l pe el să împărtășească cu noi iertarea și viața pe care le-am dobândit în Hristos”.⁸ Trebuie amintită și întâlnirea de la Tambaram, 1938, precum și cartea lui H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*.⁹ În cadrul CMB, problema

⁴ Ruth Rouse, Stephen Charles Neill (Editors), *A History of the Ecumenical Movement*, Third Edition, volume 1 (1517-1948), Volume 2 (1948-1986), World Council of Churches, Geneva, 1986.

⁵ Ans J. Van der Bent, *Six Hundred Ecumenical Consultations*, World Council of Churches, Geneva, 1983, pp. 59-66.

⁶ Gennadios Limouris (comp.), *Orthodox visions on Ecumenism*, WCC Publications, Geneva, 1994, pp. 177-179.

⁷ Michael Kinnamon and Brian E. Cope, *op. cit.*, p. 393.

⁸ *Ibidem*, p. 395.

⁹ Nicholas Lossky, Jose Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Second Edition, WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 652-653.

dialogului inter-religios este ridicată pentru prima dată în cadrul Adunării de la New Delhi, când s-a creat un Oficiu pentru dialogul cu populațiile aparținând altor credințe și ideologii.

În 1910 a avut loc la Edinburgh prima Conferință Misionară Mondială ce a reprezentat primul pas spre înființarea CMB. Această Conferință a avut 8 comisii. *Raportul* Comisiei a IV-a, *The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions* cuprinde: *Introducerea, Religiile animiste, Religiile chineze, Religiile Japoniei, Islam, Hinduism, Concluzii generale*. „Scopul Comisiei, așa cum a fost definit de Comitetul Executiv al Conferinței, a fost să studieze problemele implicate în prezentarea creștinismului pentru populațiile aparținând lumii necreștine”.¹⁰ Impresia generală despre *Raportul* Comisiei este că atitudinea Creștinismului față de alte religii trebuie să fie reprezentată printr-o mai bună înțelegere, simpatie și respect.

Amsterdam 1948

În 1948 a avut loc în Amsterdam prima întâlnire a CMB, având ca titlu: *Man's Disorder and God's Design*. La această Adunare nu s-au avut în vedere, în mod expres, relațiile dintre Creștinism și celelalte religii. „Discuțiile dintre populațiile creștine și cele necreștine trebuie să fie ignorate”.¹¹ Totuși, în *Raportul* oficial se găsește un capitol intitulat: *The Christian Approach to the Jews*.¹² Acesta este elaborat de Comitetul al IV-lea al Adunării. Cuprinde o introducere, 5 subcapitole și 2 recomandări. Trebuie avut în vedere că Prima Adunare Generală a CMB a avut loc după încheierea celui de-al doilea război mondial, când milioane de evrei au fost uciși în timpul Holocaustului. „Nu trebuie să uităm că ne întâlnim la puțin timp după exterminarea a peste 6 milioane de evrei. Cu evreii, Dumnezeuul nostru ne-a pus într-o strânsă relație de solidaritate, unindu-ne destinele prin voința Sa”.¹³

Analizând îndemnul Mântuitorului Hristos de a merge în toată lumea și a predica Evanghelia, *Raportul* amintește de faptul că și evreii intră în

¹⁰ Report of Commission IV. The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions, with Supplement: Presentation and Discussion of the Report in the Conference on 18th June 1910, Published for the World Missionary Conference by Oliphant, Anderson & Ferrier, Edinburgh and London, and the Fleming H. Revell Company, New York, Chicago and Toronto, 1910, p. 1.

¹¹ Nicholas Lossky, Jose Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, *op. cit.*, p. 1232.

¹² W.A. Visser't Hooft (Editor), *The First Assembly of the World Council of Churches. Held at Amsterdam, August 22nd to September 4th, 1948*, SCM PRESS LTD, 56 Bloomsbury Street London WC, 1949, pp. 160-166.

¹³ *Ibidem*, p. 160.

sarcina încredințată de Hristos. Dar, în planul lui Dumnezeu, Israel are o poziție unică, deoarece a fost poporul ales de Dumnezeu să păstreze credința în mântuirea noastră. În ceea ce privește obstacolele ce trebuie îndepărtate, acestea sunt: lipsa de dragoste pe care adesea creștinii au manifestat-o față de evrei, precum și in justiția socială. În trecut evreii au fost văzuți ca adversari și foarte ușor s-a ajuns la anti-semitism. „În multe teritorii anti-semitismul virulent este încă amenințător, precum în alte teritorii evreii sunt subiectul multor umilințe”.¹⁴ Numai dacă îndepărtăm aceste prejudecăți putem pune în practică, în cadrul dialogului cu evreii, ceea ce Dumnezeu ne-a dăruit prin Domnul Iisus Hristos.

Deși prima misiune creștină s-a manifestat în rândul evreilor, de puține ori creștinii au reușit să pună în practică cuvintele Mântuitorului în ceea ce privește relația cu evreii. Misiunea printre populația evreiască trebuie să fie făcută de fiecare comunitate creștină în parte și nu de agenții speciale. Trebuie să se pună accent pe o bună cunoaștere a istoriei evreilor, precum și pe o bună pregătire teologică a celor angajați în această misiune. *Raportul* se oprește asupra problemei statului Israel. „Stabilirea statului Israel adaugă o dimensiune politică abordării creștinilor în ceea ce-i privește pe evrei și amenință să complice anti-semitismul cu frica politică și dușmănia”.¹⁵ Acest lucru se datorează dificultăților din teritoriul palestinian. Abordarea acestei probleme nu trebuie să fie doar politică sau socială, ci mai ales morală și spirituală, deoarece atinge însăși esența vieții religioase. „Indiferent de poziția ce va fi luată în stabilirea unui stat evreu și cu privire la drepturile sau greșelile evreilor sau arabilor, ale creștinilor evrei și creștinilor arabi implicați, bisericile au datoria să se roage și să lucreze pentru ordine în Palestina, pentru că face parte din planul nostru de a restabili ordinea”.¹⁶

Recomandările sunt adresate atât membrilor cât și Consiliului însuși. Către membri, recomandările au în vedere reamintirea faptului că îndemnul Mântuitorului Hristos se referă și la evrei, că aceștia trebuie tratați cu înțelegere, depășindu-se problemele din trecut, că cei care fac misiune printre evrei trebuie să le cunoască istoria. Către Consiliu recomandările au în vedere observarea atentă a relațiilor ce se vor dezvolta între creștini și evrei, mai ales în depășirea anti-semitismului de care s-a dat dovadă în trecut, dezvoltarea unei bune relații creștino-evreiești, precum și o mai mare preocupare față de înființarea statului Israel.

Intervențiile consemnate în *Raportul* oficial sunt în legătură cu aceste probleme discutate care au în centru relația ce trebuie să existe între creștini

¹⁴ *Ibidem*, p. 161.

¹⁵ *Ibidem*, p. 162.

¹⁶ *Ibidem*, p. 163.

și evrei, problema anti-semitismului, precum și înființarea statului Israel. Aceste probleme au fost ridicate ținându-se cont de situația politică după terminarea celui de Al Doilea Război Mondial.

Evaston 1954

A doua Adunare Generală a CMB a avut loc la Evaston, în 1954, și a purtat titlul *Christ – the Hope of the World*. Nici această Adunare nu a avut ca prioritate discuțiile despre dialogul inter-religios. Totuși, se pot găsi în *Raportul oficial*¹⁷ diferite preocupări în legătură cu dialogul cu populațiile aparținând altor religii. Participanții la discuțiile preliminare au fost grupați în trei grupuri de lucru, al treilea grup având în agendă tema: *Nationalism and Cultural and Religious Renaissance*. Forma finală a acestui subcapitol, ce a fost inclusă în *Raportul oficial*, s-a numit: *Religious and Cultural Nationalism*.

Raportul are în vedere transformările rapide ce se observă în societate ca urmare a schimbărilor ce au avut loc după terminarea celui de-al doilea război mondial. Aceste transformări nu au loc numai în lumea occidentală, ci și în alte teritorii, în special în Africa și Asia. Violența crescândă din multe teritorii, precum și impactul comunismului în statele din blocul comunist, au dus la schimbări impresionante în ceea ce privește deplasarea populației dintr-un teritoriu în altul. Acest lucru a condus la întâlnirea dintre Creștinism și diferite religii specifice altor regiuni. „Este o nouă mărturisire printre cei ce aparțin religiilor îndepărtate ca Budismul, Hinduismul sau Islamul, că religiile lor dețin soluțiile problemelor din lume”.¹⁸ În acest sens, Budismul a început o campanie misionară la scară mondială; Neo-hinduismul, care recunoaște câteva adevăruri în fiecare religie, crede că poate vindeca bolile secolului nostru, mai ales pe cele spirituale și morale; Islamul declară că este singura religie universală și că depășirea problemelor actuale este posibilă numai pentru cei ce se convertesc la Islam; populațiile africane caută să-și reînvie credințele străvechi și să le adapteze necesităților actuale.

Participanții la discuții remarcă multe lucruri bune în pătrunderea diferitelor religii în spațiul creștin: anumite valori umanitare, preocuparea pentru dreptatea socială, pentru condiții de viață mai bune, pentru păstrarea culturii proprii, ca și pentru dorința spre o mai bună înțelegere ce trebuie să existe între oameni. Dar toate aceste lucruri trebuie înțelese într-un mod corect. Aceste religii nu pot nega faptul că întâmpină și ele nenumărate dificultăți în ceea ce privește problemele ridicate de societate. În acest caz, participanții se

¹⁷ *The Christian Hope and the Task of the Church. Six Ecumenical Surveys and the Report of the Assembly prepared by the Advisory Commission on the Main Theme, 1954*, Harper&Brothers, Publishers, New York, 1954.

¹⁸ *Ibidem*, p. 45.

opresc mai ales la lumea musulmană și specificul ei în Asia și Africa. Această religie este posterioară Creștinismului, dar în același timp are multe elemente ce trimit la acesta, elemente care, de multe ori, sunt în contradicție cu Creștinismul. „Este o învățătură predominantă care vorbește de ultimele zile când un mântuitor, adevăratul mântuitor trimis de Dumnezeu, va veni să reformeze lumea, în concordanță cu învățăturile musulmane. Va fi ziua triumfului religiei islamice”.¹⁹ Islamul a exprimat mereu înțelegerea vieții în acord cu legea sfântă (Shariat) care se crede a fi revelată prin profetul suprem, Mahomed. În această Lege este descrisă adevărata societate așa cum ar trebui să existe. Deși venirea unui mântuitor nu mai are impactul pe care îl avea în trecut, o altă caracteristică a Islamului câștigă tot mai mult teren în lumea actuală: „naționalismul ca expresia cea mai adecvată a propriei înțelegeri religioase a politicului, culturii și vieții sociale, incluzând chiar credința că Islamul poate vindeca bolile omenirii”.²⁰ Această părere stă în legătură cu ideea universalității Islamului, a stăpânirii întregului pământ.

Biserica creștină trebuie să propovăduiască Evanghelia, având în centru credința în dragostea lui Dumnezeu care ne-a răscumpărat din păcat și ne vindecă pe fiecare în parte, indiferent de timpul în care trăim. Creștinii trebuie să fie conștienți de datoria lor de a răspunde încercărilor ridicate de societatea actuală. Valorile creștine sunt universale și pot depăși problemele timpului. Mai ales în Asia și în Africa, Evanghelia trebuie propovăduită punându-se accent pe universalitatea mântuirii în Hristos. „Hristos este Domn al istoriei. El este Domn *în* istorie. El este Domn *dincolo de* istorie”.²¹

Începând cu a doua Adunare a CMB, la Evaston și până la cea de a treia, la New Delhi, s-au desfășurat mai multe întâlniri ce au avut în centru dialogul inter-religios: Davos (1955, *Christianity and Non-Christian Religions*), Nagpur (1960, *Hindu and Christian Views of Man*), Hong Kong (1960, *The Word of God and the Living Faiths of the Chinese*), Rangoon (1961, *Buddhist – Christian Encounter*).²²

Se poate observa interesul din ce în ce mai mare pentru întâlnirile dintre creștini și reprezentanții diferitelor religii, pentru a încerca să se găsească un răspuns comun întrebărilor ce frământă întreaga lume și pentru a găsi soluții diferitelor probleme pe care credincioșii le întâmpină în noua structură socială. Se poate observa aria destul de largă a temelor ce se află în centrul preocupărilor, precum și încercarea de a se extinde aceste discuții în

¹⁹ *Ibidem*, p. 46.

²⁰ *Ibidem*, p. 47.

²¹ *Ibidem*, p. 49.

²² Ans J. Van der Bent, *op. cit.*, p. 59.

teritorii cât mai variate, tocmai pentru ca aceste întâlniri să fie cât mai rodnice, ținându-se cont de necesitățile fiecărei zone geografice.

New Delhi 1961

A treia Adunare Generală a CMB a avut loc în 1961, la New Delhi. Titlul adoptat a fost: *Jesus Christ – the Light of the World*. Deși titlul întâlnirii are o valoare hristocentrică, discuțiile s-au referit și la religiile lumii. Secțiunea I a Adunării a avut în prim-plan problema teologică a felului cum trebuie privite celelalte religii în lumina învățăturii lui Iisus Hristos. Acesta trebuie proclamat ca Domn și Salvator în toate națiunile și în toate domeniile vieții, acest lucru însemnând și către cei ce încă nu L-au cunoscut, deoarece Hristos îmbrățișează întreaga creație. „Suntem conștienți că acest mare adevăr are implicații adânci când mergem să întâlnim oameni ce aparțin altor religii. Dar sunt diferențe de opinii printre noi atunci când trebuie să definim relația și responsabilitatea pe care trebuie să le avem printre cei de alte credințe”.²³ Participanții la întâlnire accentuează necesitatea studierii mai amănunțite a relației pe care creștinii trebuie să o aibă cu reprezentanții altor religii. „În biserici noi avem o mică înțelegere a revelării, dragostei și puterii pe care Dumnezeu a dat-o oamenilor de alte credințe sau fără credință, sau a schimbărilor ce apar în alte religii ca urmare a întâlnirii cu creștinismul”.²⁴ Hristos se adresează celor ce aparțin altor religii prin vocea creștinilor care-L mărturisesc în orice împrejurare.

Cel care a fost implicat cel mai mult în realizarea dialogului cu alte religii a fost P.D. Devanandan. El îndeamnă la o bună propovăduire a fundamentelor biblice cu referire la mesajul lui Hristos. „Raportul s-a ocupat de asemenea cu problema dialogului. Văzând această problemă ca o dificultate de comunicare, Raportul înțelege dialogul ca un aspect al evanghelizării. De asemenea, în legătură cu necesitatea dialogului, trebuie ținut cont de stilul de viață într-un mileniu pluralistic”.²⁵

Această Adunare a adoptat o rezoluție împotriva anti-semitismului: „Chemăm toate bisericile reprezentate aici să denunțe anti-semitismul, nu contează de ce origine, ca fiind absolut diferit de mărturisirea și practica credinței creștine”.²⁶ Participanții constată că și după această declarație situația discriminatoare a continuat să existe în teritoriile în care se găseau evrei. De aceea, toate bisericile sunt chemate să urgenteze eforturile pe care

²³ *The New Delhi Report. The Third Assembly of the World Council of Churches 1961*, SCM PRESS LTD, Bloomsbury Street London, 1962, p. 81.

²⁴ *Ibidem*, p. 82.

²⁵ S.J. Samartha, *Living Faiths and the Ecumenical Movement*, World Council of Churches, Geneva, 1971, p. 63.

²⁶ *The New Delhi Report. The Third Assembly of the World Council of Churches 1961*, p. 148.

le întreprind pentru a opri manifestările anti-semite din întreaga lume. „Evreii sunt primii care l-au acceptat pe Iisus și, în același timp, evreii nu sunt singurii care încă nu îl recunosc pe Iisus”.²⁷ Una dintre intervențiile notabile în acest sens a fost aceea a lui Makary el Souriany (Biserica Coptă din Egipt), care a ținut să sublinieze că niciun studiu cu privire la istoria poporului evreu nu stă în sprijinul unei atitudini rasiale ce a afectat atâția ani relațiile cu evreii.

După încheierea lucrărilor Adunării de la New Delhi s-a creat, în cadrul CMB, un Oficiu pentru dialogul cu populațiile aparținând altor credințe și ideologii (*Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*). Începând cu această Adunare, în toate celelalte întâlniri s-a discutat problema dialogului inter-religios, a relației ce trebuie să existe între Creștinism și alte religii, precum și a felului cum trebuie să se răspundă schimbărilor religioase din lume.

Uppsala 1968

A patra Adunare a CMB a avut loc la Uppsala, 1968 și a purtat titlul: *Behold, I Make All Things New*. „Nu va fi posibil să se aprecieze importanța Adunării, limitele sale sau implicațiile pentru viitor, fără o atenție sporită asupra a ceea ce s-a întâmplat în lume în anul 1968”.²⁸

Odată cu întâlnirea de la Uppsala au luat ființă mai multe programe și comisii în cadrul CMB: Programul de combatere a rasismului, Comisia ce se ocupă de problemele de participare a bisericilor în promovarea ecumenismului, Programul care se ocupă de dialogul cu oamenii ce aparțin altor religii și ideologii (*Dialogue with people of Living Faiths and Ideologies*), o Subcomisie ce se ocupă de educație.

Discuțiile referitoare la dialogul inter-religios la Uppsala trebuie puse în legătura cu ceea ce s-a hotărât în cadrul Bisericii Romano-Catolice la Consiliul II Vatican (1962-1965). Aici s-a ridicat și problema relațiilor dintre catolici și oamenii ce aparțin altor religii și credințe. Aceste discuții și-au găsit rezultatul într-un document intitulat *Nostra Aetate*.²⁹ Acesta pornește de la afirmarea aceleași legături ce există între oamenii de pe întregul glob: toți împărtășesc aceeași natură umană. Baza afirmației se găsește în adevărul revelat după care toți oamenii sunt creați de Dumnezeu după Chipul Său, deci toți sunt chemați către același Adevăr care luminează

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Harold E. Fey (Editor), *The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement*, volume 2 (1948-1968), Second Edition with updated bibliography, World Council of Churches, Geneva, 1970, p. 413.

²⁹ *The Documents of Vatican II*, Guild Press, New York, America Press, Association Press, 1966, pp. 660-671.

orice ființă. „În comentariul la fiecare religie în parte, *Nostra Aetate* recunoaște elaborarea filozofică și viziunea despre viață din Hinduism, accentul pus în Islam pe renunțarea în fața Atotputernicului, acceptarea lui Iisus ca profet și similitudinile eshatologice cu viziunea Iudeo-Creștină. Rădăcinile comune dintre Iudaism și Creștinism sunt recunoscute și este denunțată orice formă de antisemitism. Creștinii trebuie să recunoască elementele de adevăr și valorile spirituale în toate aceste religii și să coopereze cu ceilalți oameni în efortul de a stabili justiția, pacea și libertatea pentru toți, în timp ce mărturisesc mereu că Iisus Hristos este Calea, Adevărul și Viața”.³⁰

O întâlnire care a precedat Adunarea de la Uppsala a avut loc la Kandy, în 1967. Această întâlnire a adus împreună pentru prima dată teologi ortodocși, catolici și protestanți care au discutat natura relațiilor ce trebuie să existe între creștini și oamenii ce aparțin altor religii. Documentul aprobat poartă numele de *Christians in Dialogue with Men of Other Faiths*. În acesta se afirmă că toți oamenii sunt creația lui Dumnezeu, deci toți au aceeași natură. Documentul subliniază faptul că Iisus Hristos vorbește oamenilor altor religii prin creștini și vice-versa. S-a redactat o declarație comună și s-au fixat liniile generale în procesul dialogului inter-religios.³¹

La Uppsala problema dialogului inter-religios a ocupat un rol important ce s-a putut observa mai bine din ceea ce a urmat acestei Adunări. În 1969 ia ființă departamentul numit *The Word of God and the Living Faiths of Men*. Director al acestui program a fost numit S.J. Samartha,³² sub a cărui conducere dialogul inter-religios va cunoaște un avânt considerabil.

După cea de-a patra Adunare Generală a CMB mai multe întâlniri au avut loc în diferite părți ale lumii, având ca temă de discuție dialogul inter-religios. Astfel de discuții s-au purtat la Ajaltoun (1970; s-a aprobat un plan pe o perioadă mai lungă de timp ce avea în centru programul diferitelor întâlniri inter-religioase; pentru prima dată o întâlnire organizată de CMB a pus laolaltă hinduiști, budiști, musulmani și creștini; s-a pus accentul pe necesitatea experienței dialogului inter-religios decât pe discuțiile academice ce ar trebui purtate în legătură cu efectele dialogului);³³ Zurich (1970; a reprezentat o urmare a întâlnirii de la Ajaltoun; creștini din locuri și

³⁰ John Briggs, Mercy Amba Oduyoye and Georges Tssetis (Editors), *A History of the Ecumenical Movement*, volume 3 (1968-2000), World Council of Churches, Geneva, 2004, p. 152.

³¹ Ans J. van der Bent, *op. cit.*, p. 60.

³² Nicholas Lossky, Jose Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (Editors), *op. cit.*, p. 1014.

³³ Ans J. van der Bent, *op. cit.*, p. 60. Stuart E. Brown, *Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches*, WCC Publications, Geneva, 1989, pp. 6-20.

confesiuni diferite au discutat problemele ridicate în urma dialogurilor cu alte religii);³⁴ Addis Ababa (s-a aprobat declarația: *Interim Policy Statement and Guidelines*, în 1971; în această declarația se accentua importanța întâlnirilor locale, regionale și internaționale, mai ales cele bilaterale, care să răspundă inițiativelor venite din partea adepților altor religii și ideologii în vederea unei viitoare întâlniri cu o arie mai largă de reprezentanți; s-au ridicat probleme în legătură cu organizarea Departamentului ce se ocupă de dialogul inter-religios).³⁵ La Bangkok, 1973, s-au discutat probleme ce aveau în centru dialogul inter-religios, mai ales despre Budismul din Tailanda. S-a discutat despre înțelesul salvării în Creștinism și în alte religii, precum și despre relația dintre dialogul inter-religios și evangheliism.³⁶

Toate aceste întâlniri au arătat grija pe care CMB a avut-o pentru dialogul ce trebuie purtat cu oamenii ce aparțin altor religii, un rol important avându-l S.J. Samartha. S-au ivit și o seamă de alte probleme care au arătat faptul că este un drum lung în realizarea cât mai rodnică a acestui dialog. Pe de o parte, cei ce lucrau în acest Departament trebuiau să înlăture suspiciunile ridicate de partenerii de dialog care vedeau în aceste întâlniri o formă specială de evanghelizare. Pe de altă parte, s-au auzit multe voci în cadrul CMB care nu recunoșteau importanța acestui „macroecumenism”, insistând pe necesitatea și prioritatea dialogul dintre confesiunile creștine.

În 1974 a avut loc în Colombo o întâlnire multilaterală unde s-a încercat fixarea unui program și o definiție a dialogului inter-religios.³⁷ Titlul, *Towards World Community: Resources and Responsibilities for Living Together*, pune în evidență importanța dialogului pentru cei ce aparțin diferitelor religii și trăiesc în aceeași arie geografică. Comunitatea Mondială nu era privită ca o supraorganizație, ci era înțeleasă ca un loc de discuții ce avea ca scop buna viață a oamenilor ce aparțin diferitelor religii.

Nairobi 1975

A cincea Adunare Generală a CMB a avut loc la Nairobi, în 1975, și a purtat titlul: *Jesus Christ Frees and Unites*. A fost o Adunare ce și-a concentrat atenția pe întărirea relațiilor dintre bisericele membre ale Consiliului,

³⁴ *Ibidem*, pp. 60-61.

³⁵ David Enderton Johnson (General Editor), *Uppsala to Nairobi. 1968-1975. Report of the Central Committee to the Fifth Assembly of the World Council of Churches*, Published in collaboration with the World Council of Churches by Friendship Press, New York and London, 1975, p. 99.

³⁶ *Ibidem*, p. 100.

³⁷ Ans J. van der Bent, *op. cit.*, pp. 61-62.

elaborând mai multe declarații teologice. „Printre discuțiile polemice a fost și dialogul cu alte religii”³⁸.

Polemica începuse încă de la întâlnirile precedente și avea în centru importanța dialogului și rolul pe care trebuie să-l ocupe în cadrul Consiliului. „Tensiunea a apărut încă de la deschiderea celei de a cincea Adunări a CMB de la Nairobi, 1975. Nairobi a marcat pentru prima dată faptul că CMB acordă o importanță crescândă dialogului inter-religios la nivel de Adunare Generală și a fost prima Adunare la care reprezentanți ai altor religii din lume – un evreu, un musulman, un hindus, un budist și un șikit – au fost invitați ca observatori”³⁹.

Una din cele șase secțiuni ale Adunării s-a numit *Seeking Community – the Common Search of People of Various Faiths, Cultures and Ideologies*. „Dialogul cu oamenii ce aparțin altor credințe și ideologii a reprezentat o preocupare permanentă în istoria ecumenismului. Dacă este înțeles ca un efort de a stabili un drum cu două direcții pe o stradă, atunci cel mai ușor semn de văzut este încercarea de a descoperi valorile pozitive în religie și cultură. Oricum, ceea ce este absolut nou după Uppsala este necesitatea recunoașterii de către biserici a realității pluralistice a lumii și modul în care aceasta s-a reflectat în schimbările structurale, în declarațiile recente și în activitatea Consiliului Mondial”⁴⁰.

Dialogul inter-religios a fost perceput la Nairobi ca o continuare și, în același timp, ca un pas înainte a ceea ce s-a început la Evaston și New Delhi și s-a accentuat la Uppsala. „De exemplu Evaston (1954), referindu-se la renașterea religiilor și ideologiilor necreștine spunea că: Nu este neapărat adevărul acestor sisteme de gândire și simțire care le face atractive, ci mai ales determinarea în a schimba condițiile opresive ale vieții. La New Delhi (1961), deși s-a făcut referire la revendicarea egalității între partenerii dialogului, raportul a văzut dialogul în cadrul comunicării și a vorbit despre necesitatea evanghelizării. La Uppsala (1968) paragraful despre dialog este prezentat astfel: Ca și creștini, noi credem că Hristos vorbește în acest dialog, revelându-se pe sine către cei care nu Îl știu și corectează limitele și deformările cunoștințelor celor implicați în discuții”⁴¹.

Deoarece se ridicaseră multe voci împotriva înțelesului noțiunii de „comunitate mondială”, s-a stabilit că aceasta înseamnă „o comunitate a comunităților”. Comisia care s-a ocupat de dialogul inter-religios a trebuit să

³⁸ Nicholas Lossky, Jose Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, *op. cit.*, p. 1235.

³⁹ John Briggs, Mercy Amba Oduyoye and Georges Tssetsis (Editors), *op. cit.*, 154.

⁴⁰ David Enderton Johnson (General Editor), *op. cit.*, p. 98.

⁴¹ *Ibidem*, p. 99.

rezolve mai multe probleme ridicate de relațiile inter-religioase, de relațiile dintre diferitele culturi și ideologii specifice teritoriilor în care trăiesc oameni aparținând diferitelor religii, precum și de relația ce trebuie să existe între dialogul inter-religios și îndemnul misionar al bisericii creștine. S-au format două „tabere”, una a teologilor europeni și alta a celor din Asia, care vedeau diferit natura dialogului. Pe de o parte, teologii ce susțineau unicitatea și superioritatea creștinismului față de celelalte religii, pe de altă parte, teologii din Asia care subliniau necesitatea dialogului pentru existența autentică a bisericii creștine. „Russell Chandran din India a mărturisit cu părere de rău că, la Nairobi, pendulul s-a dat înapoi la poziția de la Tambaram din 1938”.⁴²

Discuțiile s-au purtat în legătură cu clarificarea a ceea ce înseamnă „unitatea naturii umane” și „comunitatea ca o comunitate de comunități”. Aceste discuții au fost continuate la Chiang Mai, 1977, având ca temă *Dialogue in Community*.⁴³ Au fost prezenți creștini care și-au împărtășit experiența inter-religioasă căpătată în diferite teritorii. S-a ridicat problema sincretismului religios ca posibil pericol ce ar putea interveni în urma dialogului cu alte religii. Această întâlnire a reafirmat ideile ce s-au discutat la Colombo și Nairobi: „Comunitate a comunităților” este comunitatea mondială care îi include și pe creștini. În acest sens, creștinii trebuie să fie deschiși posibilității de dialog cu celelalte religii și să recunoască valorile ce există în alte religii. Deși s-a pus accentul pe faptul că mărturisirea creștinilor trebuie să se facă simțită oricând și oriunde, s-au evitat cuvintele „misiune” și „evangelizare”, cuvinte ce au creat atât de multe discuții în trecut. În urma acestui dialog de la Chiang Mai a fost elaborat *Guidelines for Dialogue* care a fost acceptat de Comitetul Central în 1979, devenind baza viitoarelor programe și întâlniri ce au avut ca prioritate dialogul inter-religios. Acest Ghid avea în vedere mai multe probleme importante: comunitatea, dialogul, sincretismul. „De asemenea, Ghidul dă recomandări folosite de bisericile despre cum să intre în dialog cu oamenii aparținând altor credințe și ideologii”.⁴⁴

În 1978 reprezentanți ai Creștinismului și Budismului s-au întâlnit la Colombo ca să discute despre *Religious Experience in Humanity's Relation to Nature*. O altă întâlnire a avut loc la Yaounde, 1978, la care au participat, alături de creștini, reprezentanți ai culturilor tradiționale din Asia, Africa,

⁴² John Briggs, Mercy Amba Oduyoye and Georges Tssetis (Editors), *op. cit.*, p. 155.

⁴³ Ans J. van der Bent, *op. cit.*, p. 63.

⁴⁴ *Nairobi to Vancouver. 1975-1983. Report of the Central Committee to the Sixth Assembly of the World Council of Churches*, World Council of Churches, Geneva, 1983, p. 111.

Pacific și cele două Americi. Tema întâlnirii a fost *Religious Dimensions in Humanity's Relation to Nature*.⁴⁵

Vancouver 1983

A șasea Adunare Generală a CMB a avut loc la Vancouver, 1983.⁴⁶ Titlul Adunării a fost: *Jesus Christ – the Life of the World*. Un important demers ce s-a realizat la această Adunare a fost invitarea a peste 50 de membri ce aparțineau altor religii și ideologii. Ca pregătire pentru această Adunare a fost întâlnirea ce a avut loc la Mauritius, 1983. Au participat creștini, evrei și musulmani. Aceleași critici din trecut au fost ridicate și aici: care este rolul evanghelizării și a vocației misionare a creștinilor în cadrul dialogului inter-religios? La Vancouver s-a specificat faptul că „este nevoie urgentă de o acțiune comună și de o bună cooperare între creștini și persoanele ce aparțin religiilor lumii, mai ales în aria drepturilor omului, justiție și pace, reconstrucție economică și îndepărtare a foametei și a bolii. Domeniile în care s-a identificat necesitatea unei atenții sporite au inclus dialogul cu oamenii ce aparțin religiilor tradiționale, reprezentați de numărul mare de invitați, canadieni aborigeni, la Adunare și probleme ridicate de relația dintre Cultură și Evanghelie”.⁴⁷ Documentul *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation* a subliniat faptul că Dumnezeu este Creatorul întregului Univers și că Duhul Sfânt lucrează în toată creația, în diferite forme.

După această Adunare a CMB mai multe întâlniri au fost convocate de Departamentul pentru dialogul inter-religios ce aveau ca scop să pună în practică ideile ce au fost avansate în 1983: Swanwich (1985), Postdam (1986), Baar (1988) și Casablanca (1989). S-au stabilit strânse legături cu privire la rolul și importanța dialogului inter-religios, între CMB și Biserica Romano-Catolică. „Programul cu privire la dialogul inter-religios lucrează în colaborare cu Consiliul Pontifical pentru Dialogul Inter-religios al Bisericii Romano-Catolice (cunoscut mai bine ca Secretariatul pentru necreștini). În fiecare an are loc o întâlnire, alternând între Roma și Geneva, care să exploreze problemele dialogului inter-religios și să împărtășească informații despre munca pe care fiecare parte a inițiat-o”.⁴⁸ În 1986 a fost

⁴⁵ Ans J. van der Bent, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁶ Nicholas Lossky, Jose Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (Editors), *op. cit.*, pp. 1235-1236. David Gill (Editor), *Gathered for Life. Official Report, VI Assembly World Council of Churches, Vancouver, Canada, 24 July-10 August 1983*, World Council of Churches, Geneva, 1983.

⁴⁷ John Briggs, Mercy Amba Oduyoye and Georges Tssetsis (Editors), *op. cit.*, p. 157.

⁴⁸ Thomas F. Best (Editor), *Vancouver to Canberra. 1983-1990. Report of the Central Committee of the World Council of Churches to the Seventh Assembly*, WCC Publications, Geneva, 1990, p. 132.

lansat programul, cu o durată de patru ani, intitulat: *My Neighbour's Faith – and Mine: Theological Discoveries through Interfaith Dialogue*. Ghidul acestui program a fost alcătuit în 9 secțiuni și a fost tradus în 18 limbi, devenind *Ghidul* esențial în viitoarele discuții. Acestea au continuat în 1990, la Baar, unde s-au avansat trei importante probleme teologice în legătură cu necesitatea dialogului: „semnificația teologică a pluralismului religios, rolul lui Hristos într-o lume pluralistic religioasă și implicația credinței că Duhul Sfânt lucrează și în afara granițelor instituției bisericești”.⁴⁹ În cadrul Programului pentru dialogul inter-religios s-a continuat să se discute problemele teologice esențiale cu privire la definiția și rolul religiei în viețile oamenilor, cu recomandarea ca fiecare confesiune creștină să răspundă din punct de vedere teologic problemelor ridicate în urma discuțiilor cu alte religii.

Au continuat discuțiile bilaterale și multilaterale, dialogul dintre creștini și evrei stând mereu în centrul preocupărilor. O întâlnire importantă, ce a avut ca participanți creștini și evrei, a avut loc la Harvard Divinity School, Boston, 1986: *The Meaning and Limits of Religious Pluralism in the World Today*. Consultările au reafirmat importanța respectării pluralismului religios. Altă întâlnire importantă, iudeo-creștină, a avut loc la Nairobi, în 1986. Toate aceste consultări și-au găsit finalitatea în publicarea textului: *The Theology of the Churches and the Jewish People*. „Mult mai mult se poate face în acest moment istoric în relațiile iudeo-creștine dacă CMB și bisericile membre ale Consiliului ar fi capabile să angajeze mai multe resurse în această arie”.⁵⁰

Dialogul dintre creștini și musulmani a luat un mare avânt în această perioadă, încercându-se stabilirea unui ghid necesar unei mai bune abordării a întâlnirilor. Astfel de întâlniri au avut loc la Porto Novo (1986, *Religion and Responsibility*); Bali (1986, *Advancing Together into the Next Century*); Kolymbari (1987, *Religion and Society*); New Windsor (1988, *The Challenge of Pluralism*).⁵¹

Dialogul dintre Creștinism, Hinduism și Budism are o istorie destul de lungă în cadrul CMB. În teritoriile unde se află budiști și hinduși, creștinii sunt, de obicei, în minoritate și sunt puși în fața realității de a-și mărturisii credința diferit de modalitățile altor arii geografice. O întâlnire importantă a avut loc în 1987 la New Delhi, având ca temă: *Religious Identities in a Multifaith Society*. Au participat reprezentanți ai Hinduismului, Budismului,

⁴⁹ *Ibidem*, p. 132.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 134.

⁵¹ Stuart E. Brown (Editor), *Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches*, WCC Publications, Geneva, 1989.

Islamului, Creștinismului, Șikismului, Jainismului și Zoroastrismului. Altă întâlnire creștino-hindusă a avut la Madras, în 1989.

Două întâlniri au adus față în față reprezentanți ai Creștinismului și Budismului: în 1984, la Hong Kong și în 1988, la Seul. S-a discutat despre programul comun budist-creștin intitulat: *Justice, Peace and the Integrity of Creation – JPIC*.

O secțiune aparte în cadrul Programului pentru dialogul inter-religios îl reprezintă întâlnirile dintre creștini și religiile tradiționale. Au avut loc două întâlniri, la Kitwa, 1986 și Sorrento, 1987, unde s-au evidențiat necesitatea dialogului cu aceste tradiții religioase. „Problema religiilor tradiționale ocupă un loc mai important pe agenda Dialogului inter-religios și acest lucru presupune pregătirea unor oameni competenți care să fie implicați în aceste întâlniri”.⁵² O contribuție importantă la dezvoltarea dialogului inter-religios i-a revenit lui W. Ariarajah prin cartea publicată în 1985, *The Bible and the People of Other Faiths*.⁵³

Canberra 1991

A șaptea Adunare Generală a CMB a avut loc la Canberra, în 1991. A fost ales ca titlu: *Come Holy Spirit – Renew the Whole Creation*.⁵⁴ Și aici au fost invitați 50 de reprezentanți ai diferitelor religii care au asistat la discuțiile Adunării. Una dintre secțiuni a fost dedicată Dialogului cu oamenii altor credințe (*Dialogue with People of Other Faiths*). Cele mai multe discuții în contradictoriu s-au ivit în urma intervenției profesoarei coreene Chung Hyun Kyung.⁵⁵ Discuțiile s-au purtat în jurul ideii după care Duhul Sfânt a fost identificat cu spiritele ancestrale ale aborigenilor și în jurul simbolurilor folosite în prezentarea și discursurile ce au avut loc. S-a folosit chiar și expresia: „Dialogul este satanic”.⁵⁶

Altă problemă a fost cea legată de natura relației dintre creștini și musulmani. Deoarece experiența relațiilor creștino-musulmane a lăsat mult de dorit, multe voci au contestat necesitatea acestui dialog. În urma acestor discuții, departamentul *Spirit of Unity – Reconcile Your People*, s-a ocupat

⁵² *Ibidem*, p. 136.

⁵³ Wesley Ariarajah, *The Bible and the People of Other Faiths*, WCC, Geneva, 1985. S. Kulandran, *The Bible and the People of Other Faiths: A Replay to Mr. Wesley Ariarajah*, Colombo: Ranco Printers and Publishers, 1991.

⁵⁴ Nicholas Lossky, Jose Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (Editors), *op. cit.*, pp. 1236-1237. Michael Kinnamon (Editor), *Signs of the Spirit. Official Report Seventh Assembly, Canberra, Australia, 7-20 February 1991*, WCC Publications, Geneva, 1991.

⁵⁵ Michael Kinnamon and Brian E. Cope (Editors), *op. cit.*, pp. 231-237.

⁵⁶ Briggs, Mercy Amba Oduyoye and Georges Tssetsis (Editors), *op. cit.*, p. 158.

de organizarea întâlnirilor inter-religioase. Ideea centrală a fost aceea că Duhul Sfânt lucrează într-un mod care rămâne de neînțeles oamenilor. Însemnătatea dialogului inter-religios se poate verifica în rezultatele ce se obțin în urma acestor discuții. Dialogul trebuie să pornească mereu de la o mai bună cunoaștere a partenerilor cu care se dialoghează și de la o încredere sporită între participanții la dialog.

Necesitatea dialogului inter-religios a ținut și de noua relație politică în lume, mai ales după căderea blocului comunist. Eșecul unor ideologii politice precum și libertatea oamenilor din anumite teritorii de a-și manifesta liber apartenența religioasă au constituit puncte de sprijin și motive de reflecție ce și-au găsit finalitatea în *Raportul final*.

După încheierea Adunării de la Canbera, CMB a continuat programele și a înființat altele ce au în centru dialogul inter-religios. În 1992 a luat ființă un Oficiu pentru relațiile inter-religioase (*Office on Inter-Religious Relations – OIRR*), care a fost atașat Secretariatului General. Deși acest Oficiu a avut ca principal scop încurajarea dialogului cu reprezentanții diferitelor religii, au fost multe voci care au criticat schimbarea Departamentului într-un Oficiu. În ciuda tuturor schimbărilor care au intervenit, Oficiul pentru dialog a continuat să-și îndeplinească rolul pe care îl avea, cu rezultate semnificative. În 1992 a avut loc o întâlnire la Colombo la care au participat creștini de diferite confesiuni din părți diferite de pe glob pentru a-și împărtăși experiența dobândită în cadrul dialogului inter-religios. Altă întâlnire a avut loc la Baar, în 1993. Tema principală discutată a fost despre importanța teologică a dialogului cu alte religii. Aceste discuții au pregătit întâlnirea care a avut loc în Brazilia, la Salvador de Bahia, în 1996 și care a avut titlul: *Gospel and Culture*.

Trebuie amintită și strânsa relație ce a existat între Oficiul pentru dialogul inter-religios și Consiliul Pontifical pentru dialogul inter-religios. Au avut loc întâlniri anuale în care s-au discutat două probleme importante: căsătoriile și rugăciunile inter-religioase. Rezultatele acestor întâlniri s-au concretizat în două documente din perioada 1997-1998.

De la Harare la Porto Alegre

A opta Adunare Generală a CMB a avut loc la Harare, 1998. Ca titlu a fost ales *Turn to God – Rejoice in Hope*.⁵⁷ Cea de a noua Adunare Generală a

⁵⁷ Nicholas Lossky, Jose Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (Editors), *op. cit.*, pp. 1237-1238. Diane Kessler (Editor), *Togther on the Way. Official Report of the Eighth Assembly of the World Council of Churches*, WCC Publications, Geneva, 1999. Thomas FitzGerald and Peter Bouteneff (Editors), *Turn to God, Rejoice in Hope. Orthodox Reflections On the Way to Harare. The report of the WCC Orthodox Pre-Assembly Meeting and selected resource materials*, World Council of Churches, Geneva, 1998.

avut loc la Porto Alegre, 2006, și a purtat titlul: *God, in your grace, transform the world*. Ca și la ultimele două Adunări, la Vancouver și Canberra, la Harare au fost invitați 50 de reprezentanți ai diferitelor religii de pe glob. „Importanța continuării activității dialogului a fost mereu reafirmată. Adunarea a rectificat Constituția CMB care pentru prima dată identifica în mod explicit relațiile cu comunitățile de oameni de alte credințe religioase ca fiind importantă și pe care bisericile trebuie să o urmeze în Consiliu”.⁵⁸ Ecouri ale acestor discuții au putut fi observate în 1993 când s-a sărbătorit centenarul Parlamentului Mondial al Religiiilor. Aici s-a discutat despre importanța ecumenismului în dezvoltarea unei etici mondiale care să ajute la implementarea drepturilor omului în diferitele comunități și astfel să faciliteze bunele relații dintre oamenii ce aparțin diferitelor religii.⁵⁹

S-a accentuat importanța dialogului inter-religios în rezolvarea situațiilor de criză din diferite părți ale globului și rolul semnificativ al acestui dialog în educația oamenilor. Ceea ce s-a subliniat la Harare a fost ideea că misiunea și evanghelizarea constituie inima propovăduirii creștine și rolul CMB. Această întărire a ideilor în cadrul unei Adunări Generale dovedește faptul că tensiunea existentă între dialogul inter-religios și activitatea misionară continuă să existe în cadrul Consiliului. „Perioada post-Harare a început în ianuarie 1999 cu o reconstrucție a CMB. Vechiul OIRR a fost schimbat într-un Program al Dialogului și Relațiilor Inter-religioase (*Interreligious Relations and Dialogue*), care să restituie însemnătatea cuvântului *dialog*”.⁶⁰

Aceste lucruri s-au întâmplat datorită reevaluării activității ce a avut în centru dialogul inter-religios. Încă de la început, din 1971, de când a luat ființă în CMB acest Program, mai multe voci au afirmat, pe de o parte, necesitatea dialogului, iar pe de altă parte, greutățile ce vor fi întâmpinate de către cei angajați în dialog. Aceste dificultăți se refereau la violența crescândă din lume, la nerespectarea drepturilor omului, la tensiunile politice și intoleranța religioasă ce se manifesta în teritoriile unde trăiau oameni aparținând mai multor religii. În 2003, Catolicos Aram I, prezentând raportul de moderator, a subliniat necesitatea dialogului inter-religios ca o prioritate în cadrul CMB.⁶¹ În perioada cuprinsă între Harare și Porto Alegre au avut loc mai multe întâlniri inter-religioase care au evidențiat încă o dată

⁵⁸ Briggs, Mercy Amba Oduyoye and Georges Tssetsis (Editors), *op. cit.*, p. 161.

⁵⁹ *Towards a Global Ethic: An Initial Declaration*, Chicago, Council for a Parliament of the World's Religions, 1993.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *From Harare to Porto Alegre, 1998-2006*, World Council of Churches, Geneva, 2005.

necesitatea dialogului și importanța ce i se acordă atât de către creștini cât și de reprezentanții altor religii.

În 2000, Secretarul General al CMB, K. Raiser, a fost invitat să vorbească în cadrul *Millenium World Peace Summit of the Religious and Spiritual Leaders*. Acesta a fost summit-ul unde, pentru prima dată în istorie, lideri religioși s-au întâlnit la invitația Secretarului General al Națiunilor Unite, Kofi Annan. K. Raiser a subliniat importanța bunelor relații inter-religioase în vederea clădirii unei societăți bazate pe pace și dreptate. În 2002 a avut loc la Hong Kong o întâlnire inter-religioasă în care s-a dorit realizarea unor criterii mai bune care să faciliteze dialogul. S-a avut în vedere realizarea de legături cu organizațiile mondiale inter-religioase care să ofere posibilitatea întocmirii unei agende în care să fie implicate cât mai multe persoane.

În ceea ce privește dialogul dintre creștini și musulmani, acesta a cunoscut un moment de criză după atacul din 11 septembrie 2001 de la World Trade Center. Comitetul Executiv al CMB a elaborat imediat un text intitulat: *Striving Together for Dialogue: A Christian-Muslim Call to Reflection and Action*. În 2001 au avut loc mai multe întâlniri între membri CMB, Consiliul Pontifical al Vaticanului și lideri musulmani care au discutat despre situația tensionată dintre creștini și musulmani în urma ultimelor evenimente.⁶² Consultările au continuat la Cairo, în 2001. În 2002 a avut loc întâlnirea organizată de CMB ce a purtat titlul: *Christians and Muslims in Dialogue and Beyond*, iar în 2003 întâlnirea dintre creștini și musulmani a avut loc în Londra unde s-au discutat aceleași probleme arzătoare ale relațiilor dintre creștini și musulmani, după 11 septembrie 2001. „Vizita președintelui iranian Muhammad Khatami la CMB în decembrie 2003 a fost încă un semn puternic că dialogul creștin-musulman, la oricare nivel, este urgent și trebuie să fie perceput în ambele direcții ale parteneriatelor și problemelor dificile”.⁶³

Dialogul inter-religios din perspectivă ortodoxă

Reprezentanții Bisericii Ortodoxe au făcut mereu parte din programele ce au avut în centru dialogul inter-religios. Alături de S. Samartha, Mitropolitul Georges Khodr al Libanului a fost cel care a insistat pentru introducerea programului ce are în centrul său acest dialog, mai ales la întâlnirea ce a avut loc în 1971 la Addis Ababa, Etiopia.⁶⁴

⁶² *Ibidem*, p. 84.

⁶³ *Ibidem*, p. 86.

⁶⁴ Ans J. Van der Bent, *op. cit.*, p. 23.

În 1976, la Chambésy, Geneva,⁶⁵ în cadrul unei întâlniri premergătoare sinodului pan-ortodox, s-a hotărât colaborarea pentru înțelegere în cadrul discuțiilor inter-religioase prin angajarea în dialog a reprezentanților diferitelor religii. Este vorba despre întâlnirea intitulată *Christian Mission and Islamic Da'wah*, întâlnire organizată de *Comisia pentru misiune și evanghelizare*, în colaborare cu *Fundația islamică* din Leicester și cu *Centrul pentru studiul relațiilor dintre creștini și musulmani* din Birmingham. La întâlnire s-a propus să se abordeze tema înțelegerii comune a misiunii în rândul creștinilor și musulmanilor, precum și explicarea modului de trăire împreună a acestora. În acest sens, s-a fixat calendarul viitoarelor discuții ce aveau în centru teme precum înlăturarea fanatismului religios de orice fel în vederea unei bune colaborări între oamenii aparținând diferitelor religii. Dialogul a fost perceput ca o modalitate de a se ajunge la idealurile libertății, păcii pe pământ și la înțelegerea între popoarele și oamenii ce aparțin diferitelor credințe. Aceste hotărâri au fost reînnoite și întărite la cea de a treia adunare presinodală a conferinței pan-ortodoxe din 1986. Implicarea și interesul Ortodoxiei s-au centrat, în primul rând, pe problemele înțelegerii, colaborării, libertății religioase, grijii pentru minorități, anti-semitismului, păcii. Încercările sub-unității pentru dialog de a regândi teologia în contextul pluralismului au întâlnit o rezistență din partea câtorva reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe constituate. „Acest impas a fost identificat ca una dintre problemele care are nevoie de clarificare în discuțiile dintre ortodocși și protestanți în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor, în legătură cu însemnătatea termenului ecumenic și cu natura și scopul Consiliului”.⁶⁶

Cele mai multe întâlniri ce s-au centrat pe dialogul inter-religios au avut loc la Chambésy, Elveția, sub directa supraveghere a Mitropolitului Damaschin Papandreou al Elveției și au exprimat dorința Patriarhiei Ecumenice de a promova și întări relațiile cu vecinii ce aparțin altor religii.

Anastasios Yannoulatos vorbește despre existența a trei faze ale dialogului dintre ortodocși și musulmani în timpul perioadei bizantine, de la apariția mahomedanismului și până la căderea Constantinopolului, în 1453. Prima fază se întinde de la mijlocul sec. al VIII-lea până la mijlocul sec. al IX-lea d.Hr., atitudinea Bizanțului fiind „mai mult persiflantă și subestimativă”.⁶⁷ A doua fază a dialogului dintre creștinii ortodocși și musulmani este cea cuprinsă între mijlocul sec. al IX-lea și mijlocul sec. al XIV-lea, centrul preocupărilor răsăritene fiind capitala Imperiului,

⁶⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁶⁶ *A History of the Ecumenical Movement*, Volume 3, 1968-2000, Edited by John Briggs, Mercy Amba Oduyoye and Georges Tsetis, World Council of Churches, Geneva, 2004.

⁶⁷ Anastasios Yannoulatos, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, traducere de Drd. Gabriel Mândrilă, Pr. prof. dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, p. 127.

Constantinopolul. A treia fază a relațiilor cu islamul se desfășoară între mijlocul sec. al XIV-lea și mijlocul sec. al XV-lea, perioadă ce „se distinge prin calm și obiectivitate”.⁶⁸

În ceea ce privește epoca contemporană, situația relației dintre creștinii ortodocși și musulmani s-a schimbat radical, astfel că și dialogul inter-religios a căpătat o nouă față. Interesul ortodocșilor pentru dialogul cu islamul s-a manifestat și mai puternic începând cu 1986, în urma colaborării Centrului Ortodox al Patriarhiei Ecumenice (Chambésy, Geneva) și al Academiei Regale de Studii a Culturii Islamice (Al Albait Foundation, Amman, Iordania).

Concluzii

Dialogul inter-religios, în cadrul CMB, a urmat un drum sinuos: de la acceptarea lui de către toate confesiunile creștine până la contestarea lui și scoaterea de pe agenda principală a întâlnirilor. Totuși, toate confesiunile creștine membre ale CMB apreciază necesitatea acestui dialog. Problemele apar atunci când se discută despre locul pe care trebuie să-l ocupe: pentru unii, prioritatea este unirea tuturor creștinilor, apoi dialogul cu alte religii; pentru alții, aceste preocupări trebuie să ocupe același loc.

Summary: The Importance of the Inter-religious Dialogue for the Contemporary World

The World Council of Churches was founded in 1948 in Amsterdam. Even if the inter-religious dialogue was not the main focus of the General Assemblies of WCC, it was never abandoned. This approach of asking questions concerning the inter-religious dialogue was not always successful. The main issues arose at the 3rd Assembly from New Delhi, grew at the 5th Assembly from Nairobi and increased in the following years leading to different positions regarding the role and importance of WCC.

The *Report* of the First Assembly from Amsterdam (1948) stresses the fact that the discussion based on the relationship between Christians and Jews is centered on the missionary activity, anti-Semitism and the background in Palestine after the state of Israel was founded.

At the second Assembly from Evaston (1954) could be noticed the growing interest regarding the encounters between Christians and followers of other religions in order to find different solutions for the concerns in the new social structure.

The Assembly from New Delhi (1961) adopted a resolution against anti-Semitism. The people that took place in the Assembly observed that even after this declaration, there was a continuous discrimination in the territories inhabited by Jews. All the churches were urged to increase their efforts in stopping the anti-Semitic events.

In Uppsala (1968) the concern of the inter-religious dialogue had an important place which could be best observed in the events that followed. In 1969 the department *The Word of God and the Living Faiths of Men* was founded.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 129.

The Commission of the Assembly from Nairobi (1975) which discussed the inter-religious dialogue had to face many issues derived from the relationships between the different cultures and ideologies specific to the territories inhabited by people belonging to various religions and the relationship that has to be present between the inter-religious dialogue and the missionary role of the Christian church.

An important step that was made at the Assembly from Vancouver (1983) was inviting over 50 followers of other religions and ideologies.

In Canberra (1991) the necessity of the inter-religious dialogue referred to the new political situation in the world after the fall of the communist block. The main concerns of this Assembly were the failure of some political ideologies as well as the will of people from certain territories to freely express their religious views. The importance of the inter-religious dialogue and the important place that this dialogue has in people's education, were emphasized.

Harare (1998) and Porto Alegre (2006) stressed that the Christian mission and evangelization were at the core of the WCC.

The leaders of the Orthodox churches were always involved in the programs that had in their agenda the inter-religious dialogue. This dialogue was seen as a means to reach the ideals of peace and freedom and the collaboration between people belonging to different religions.

O EVALUARE A IMNOGRAFIEI CREȘTINE: *CANONUL CEL MARE* AL SFÂNTULUI ANDREI CRITEANUL SAU DESPRE *BIBLIA ÎN MINIATURĂ*

ALEXANDRU PRELIPCEAN

Cuvinte cheie: *Sfântul Andrei Criteanul, Canonul cel Mare, imnografie, aspecte biblice, patrologie, Sfinții Părinți*

Keywords: *Saint Andrew of Cretan, Great Canon, Hymnography, Biblical aspects, Patrology, the Holy Fathers*

Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul este cel mai sublim imn al pocăinței pe care-l deține Ortodoxia. Foarte multe lucrări și studii pertinente asupra operei fundamentale a Sfântului Andrei Criteanul scot în evidență frumusețea limbajului, dar mai ales teologia care s-a ținut în jurul acesteia. Este suficient aici să menționăm lucrările teologilor greci, precum Simeon Koutsas¹ și Pannayotis Nellas,² sau lucrările teologilor români³

¹ Arhim. Simeon P. Koutsas, *Adamiaio~ qrhno~. O Mega~ Kanwn Andreou tou Krhth~* [Plânsul lui Adam. Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul], EISAGWGH-KEIMENO-METAFRASH-SCOLIA, EKDOSEIS APOSTOLUKHS DIAKONIAS THS EKKLHSIAS THS ELLADOS, Qessalonikh~, 1988, 280pp.

² Pannayotis Nellas, „Ta antrwpologika kai kosmologika plaisia th~ Akolouqia~ tou Megalou Kanona”, în *KOINWNIA KAI* (1978), pp. 21-29 și 117-136 (preluat și în lucrarea: *Zwon qeoumenon*, Prooptike~ gia mia orqodoxh katanohsh tou anqrwpou, EPOPTeia, Aqhna, 1979, pp. 183-224). În limba română: Pannayotis Nellas, „Cadrele antropologice și cosmologice ale unirii omului cu Dumnezeu”, în *Omul- animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, ³2002, pp. 171-195.

³ În limba română s-au elaborat până la ora actuală următoarele lucrări și studii despre *Canonul cel Mare*: Ierom. Sebastian Pașcanu, *Comentariu la Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul – după izvoare grecești*, Editat de Schitul Crasna-Prahova, 1997; Alexandru Prelipcean, *Antropologia în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul*, Ed. Axa, Botoșani, 2004; Pr. Conf. Al. I. Ciurea, „Cuvânt la Marele Canon al Sfântului Andrei Criteanul”, în *GBis*, anul XIV (1955), nr. 3-4, pp. 169-172; Diacon Nicolae (Corneanu), „Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul”, în *MitrBan*, anul VI (1956), nr. 4-6, pp. 40-44 (replicat în volumul: Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, pp. 213-217. Ediția a II-a revăzută, Ed. Polirom, Iași, 2001, pp. 173-176); Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, „La Sfântul Andrei Criteanul (17 octombrie)”, în *GBis*, anul XVII (1958), nr. 9, pp. 818-820; Ierod. Mitrofan Băltuță, „Gânduri pe marginea canonului alcătuit de Sfântul Andrei Criteanul”, în *MitrMold*, anul XLVII (1971), nr. 3-4, pp. 225-228; P. Diac-Hurezi, „Importanța duhovnicească a Canonului cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul”, în *BORom*, anul XCV (1977), nr. 5-6, pp. 357-360 (acest articol aparține de fapt părintelui diacon Petre I. David, care a semnat sub acest pseudonim); Ieronim Motoc, „La

204

pentru a înțelege importanța și atenția sporită care se acordă acestui *imn al pocăinței*. Din păcate, lucrări sau studii care să vizeze în mod direct și teologia biblică a *Canonului* nu s-au realizat până la ora actuală.

Este adevărat că unii teologi români s-au ocupat – câtuși de puțin – de a preciza citatele vetero și neo-testamentare din care se inspiră Sfântul Andrei Criteanul. Absolut necesar este de a menționa aici munca ÎPS Bartolomeu, Mitropolitul Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, care a întreprins o revizuire a textului românesc cu oferirea unor trimiteri marginale care subliniază textele scripturistice de unde se inspiră Andrei Criteanul.⁴ Pe lângă acesta, demn de remarcat este și comentariul PS Sebastian Pașcanu. Din traduceri în limba română cu trimitere directă asupra citatelor vetero și neo-testamentare a *Canonului Mare* merită să menționăm lucrarea lui Olivier Clément.⁵

Studiul nostru vizează două aspecte. Primul aspect va scoate în evidență scurte preliminarii asupra teologiei biblice a *Canonului Mare*, iar al doilea aspect va scoate în evidență toate citatele biblice ale *Canonului*. Acest ultim aspect, îl vom realiza prin compararea trimiterilor biblice a tuturor lucrărilor menționate mai sus. Sperăm ca acest studiu să stârnească interesul teologiei române în dezvoltarea lucrărilor și studiilor referitoare la opera inegalabilă a Sfântului Andrei Criteanul – vestitorul preales al pocăinței.⁶

Canonul cel Mare și legătura sa cu Sfânta Scriptură

Teologia patristică este eminamente o teologie biblică, având ca izvor central Sfânta Scriptură. Este și cazul teologiei *Canonului Mare* de a fi

denia de Miercuri seara din a cincea Săptămână din Postul Mare. Despre Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul”, în *GBis*, anul XXXVIII (1979), nr. 3-4, pp. 225-228; Pr. Dumitru Moca, „Canonul Sfântului Andrei Criteanul. Considerații liturgice și pastorale”, în *AltBan*, anul XLI (1991), nr. 4-6, pp. 49-59; Pr. Prof. M. Șesan, „Cuvânt la Marele Canon al pocăinței din Postul Sfințelor Paști”, în *MitrArd*, anul XXIII (1993), nr. 4-6, pp. 10-12; Ierod. Sebastian Pașcanu, „Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul. Prezentare”, în *GBis*, anul LI (1995), nr. 1-5, pp. 56-64; *Ibidem*, partea a II-a, în *GBis*, anul LII (1996), nr. 1-4, pp. 45-55 (aceste două articole au format primul capitol din cartea ieromonahului Sebastian Pașcanu (Vezi: Ierom. Sebastian Pașcanu, *op. cit.*, pp. 7-20). Nu am luat aici în considerare diferitele lucrări de seminar sau teze de licență susținute la Facultățile de Teologie și nepublicate.

⁴ *Canonul cel Mare. Alcătuire a Sfântului Andrei Criteanul*, Text diortosit de Bartolomeu Valeriu Anania, ediție de probă, Ed. Renașterea, 2004, p. 3. În lucrarea noastră ne vom ghida după ediția a II-a. Vezi: Sfântul Andrei Criteanul, *Canonul cel Mare*, Text diortosit de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului. Pentru folosul oricărui creștin, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, 68pp.

⁵ Olivier Clément, *Cântecul lacrimilor. Eseu despre pocăință*, traducere Ileana Brie, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 1999.

⁶ *CM C3 c2 tr. Sf.; PG 97, 1345A.*

fidelă teologiei biblice, de a avea ca sursă principală și model în alcătuirea sa Sfânta Scriptură. Vom vedea că recurgând la teologia *Canonului Mare* vom ajunge indirect la Sfânta Scriptură, „împrospătându-ne continuu conștiința experienței lui Hristos, Care vorbește și făptuiește în Noul Testament, dar continuă să fie prezent și să lucreze și astăzi printre noi”.⁷ Să vedem totuși legăturile care există între *Canonul cel Mare* și Sfânta Scriptură.

O primă legătură poate fi chiar denumirea operei Sfântului Andrei Criteanul: *canon*, făcând aici comparație cu *canonul biblic* și cu traducerea etimologică a cuvântului *canon*.⁸ „Pe tărâm spiritual [*canonul*, n.n.] înseamnă o normă pentru viața noastră, o regulă pentru gândirea noastră”,⁹ iar părintele Teofil Pârâianu – mergând și el spre același sens – afirma într-un interviu acordat la mănăstirea Brâncoveanu că pentru Ortodoxie *canonul* înseamnă îndreptare și nu chinuire, un canon în care te chinuiești ca să realizezi ceva sau te chinui pentru că ai făcut ceva rău, un îndreptar, un mijloc de îmbunătățire sufletească, ceva care te ajută să te faci din rău bun sau să fii preocupat de îmbunătățire.¹⁰ Atât *Canonul cel Mare* cât și Sfânta Scriptură nu urmăresc decât schimbarea omului, oferindu-i mijloacele de îmbunătățire spirituală pentru a înainta permanent spre Hristos, același Hristos care permanent ne îndeamnă, dar în același timp este cu noi în drumul spre mântuire.

⁷ Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, „Despre recursul studiilor sistematice la Sfânta Scriptură”, în *StTeol*, seria a III-a, anul II (2006), nr. 2, p. 183.

⁸ Din punct de vedere etimologic cuvântul „canon” (kanwn) nu provine din limba ebraică, ci mai degrabă este un împrumut semit în limba greacă. În limba ebraică apare scris *kaneh* (trestie de măsurat; în textul ebraic apare de mai multe ori; de exemplu Iz 40, 3 cu sensul de prăjină de măsurat: ... el avea în mână o sfoară de in și o prăjină de măsurat), dar apare asemănător în akkadiană *qanu*, în ugarită *qn* și punică *qn*’ (cele două cuvinte au notate doar consoanele, nu se știe exact cum se pronunțau), în aramaica imperială *qn* (la fel nevocalizat), în aramaica iudaică. Vezi: Ludwig Koehler/Walter Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, 1994-2000 Cd-rom edition; Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, *The Theological Dictionary of the New Testament*, (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company), Cd-rom edition 2000. Probabil că grecii l-au preluat din aramaică, folosită de exemplu în Imperiul persan ca limbă de stat (aramaica imperială). De exemplu, Pierre Chantraine nu se pronunță exact din ce limbă ar proveni, doar că e un împrumut semitic, venit prima dată în substantivul grecesc kanna-kannh (fr. „roseau”). Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1990, p. 165.

⁹ Pr. Prof. dr. Ioan Constantinescu, *Studiul Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 13.

¹⁰ *** *Despre Canonul cel Mare*, http://www.biserica.org/Publicatii/1996/NoX/16_index.html (8/04/2006).

Un Andrei ierusalimitean, este considerat „*cel dintâi* chemat la Apostolat”. Peste șase secole un alt Andrei ierusalimitean va fi socotit „*primul* scriitor de canoane”,¹¹ sau „*părintele canoanelor*”.¹²

Canonul liturgic are nouă cântări formate din mai multe stihiri scurte, iar aceste nouă cântări se intercalau chiar de la apariția lor cu cele nouă cântări biblice folosite în viața liturgică:

1. Cântarea lui Moise (*Iș* 15, 1-19)
2. Noua cântare a lui Moise (*Dt* 32, 1-43)
3. Rugăciunea Anei, mama lui Samuel (*I Rg* 2, 1-10)
4. Rugăciunea profetului Avacum (*Avc* 3, 2-19)
5. Rugăciunea lui Isaia (*Is* 26, 9-20)
6. Rugăciunea lui Iona (*Iona* 2, 3-10)
7. Rugăciunea celor trei tineri (*Dn* 3, 16-30)
8. Cântarea celor trei tineri
9. Cântarea Născătoarei de Dumnezeu (*Lc* 1, 46-55) și rugăciunea lui Zaharia (*Lc* 1, 68-79).¹³

Această imitare a celor nouă cântări biblice, precum și aplicarea lor în *Canonul cel Mare* va duce la considerația că Sfântul Andrei Criteanul a dat de la început *Canonului* său o destinație cultică.¹⁴

Autorul cretan realizează în *Canonul cel Mare* o așezare hiastică a strofelor sale, urmând astfel îndeaproape structura versetelor biblice. Un exemplu evident este troparul 19 din Cântarea întâi a *Canonului*:

A Swthr	<i>Mântuitorule</i>
B ptaismata mou	greșelile mele
C ta ekousia kai ta akousia	cele de voie și cele fără de voie
kai ta fanera kai krupta	cele vădite și cele ascunse
kai gnwsta kai agnwsta	cele știute și cele neștiute
B panta sugcwrhsa"	toate iertându-le
A w" qeo" ilasqhti	ca un Dumnezeu
kai swson me ¹⁵	milostivește-Te și mă miluiește

¹¹ Vezi studiul: Theodoros Xidis, „Andrea~ o Krhth~, o prwto~ kanonografo~ [Sfântul Andrei Criteanul, primul scriitor de canoane]”, în *Nea Estia*, anul XLV (1949), pp. 292-298.

¹² J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Onzième édition, Librairie Lecoffre J. Gabalda, Paris, 1934, p. 411; Dom Baudot, „André de Crète (S^l)”, în *Dictionnaire d'hagiographie*, Mis a jour a l'aide des travaux les plus récents par Dom Baudot, Librairie Bloud & Gay. - Paris, 1934, p. 55.

¹³ Sfântul Andrei Criteanul, *Canonul cel Mare*, cu un *Cuvânt înainte* de ȚDaniel, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, Ed. Trinitas, Iași, 1999, pp. 7-11.

¹⁴ Ierom. Sebastian Pașcanu, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵ PG 97, 1333C.

Întâlnim în tropar mai multe elemente care-l definesc și care-i oferă o apropiere de așezarea hiastică a textelor biblice.¹⁶ Astfel, verbul central în text este *a ierta* (sugcwrhsa"), în strânsă legătură cu *a se milostivi* și *a milui* (ca formă pentru *a mântui*¹⁷). Nu degeaba, verbul *a mântui* este așezat la urmă, deoarece prin iertarea păcatelor se primește *milostivirea lui Dumnezeu* și *mântuirea*. Subiectul verbului în cauză este o structură paralelă în formă hiastică care definește formele păcatului prin trei perechi de cuvinte:

ta ekousia ta akousia
ta fanera ptaismata mou ta krupta
ta gnwsta ta agnwsta

Această structură realizată de noi ajută la descoperirea sensurilor teologice ale cuvintelor, precum și la definirea liniei melodice a *Canonului*, respectiv rimă, ritm și măsură.

Mai mult, fiecare tropar al *Canonului* poate fi comparat cu ușurință ca fiind un verset. Lungimea troparelor este în multe rânduri egală cu lungimea versetelor biblice. Faptul că nu întâlnim versete copiate total – ci doar aluzii – se datorează lipsei împărțirii *Bibliei* în capitole și versete în secolele VII-VIII, de care astăzi ne folosim atât de mult.

Din critica internă a izvorului vom observa permanent unirea tainică a celor două Testamente. Prin unirea în *Canonul cel Mare* al troparelor vetero și neo-testamentare, Andrei Criteanul arată că Vechiul Testament nu se împlinește decât în Noul Testament și prin urmare omul se întregeste în *Adam cel nou*, Mântuitorul Iisus Hristos. Imaginile vetero-testamentare sunt *antitip-uri* ale *tip-urilor* neo-testamentare. Puntea de legătură reprezintă

¹⁶ O imagine asupra așezărilor în formă hiastică a unor versete vetero și neo-testamentare a se vedea la: Ioannis Karavidopoulos, „Direcții noi în ermineutica biblică”, traducere Asist. drd. Sabin Preda, în *StTeol*, seria a III-a, anul II (2006), nr. 2, pp. 179-180; Dr. Constantin Preda, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, teză de doctorat, Ed. IBMBOR, București, 2002, pp. 180-181; Prep. drd. Alexandru Mihăilă, „*Fac. 2:4B-7. Un studiu istorico-clasic*”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian*, anul IV (2004), p. 362. Un excelent studiu realizat tocmai de la așezarea hiastică a condacului *Fecioara astăzi*, îl realizează asistentul drd. Sabin Preda. Vezi: Asist. drd. Sabin Preda, „Condacul *Fecioara astăzi* alcătuit de Sfântul Roman Melodul – analiza condacului pe baza structurii literare și a structurii melodice”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian*, anul IV (2004), pp. 343-355.

¹⁷ Din textul grecesc vedem apariția lui *swson*, provenit din familia semantică a lui *h swthria*, tradus în română cu mântuire, salvare, izbăvire, scăpare, eliberare (*FA* 7, 25; 27, 34; *Evr* 11, 7) sau cu înțelesul de mântuire duhovnicească (*FA* 13, 26; *II Cor* 7, 10; *I Tes* 5, 9; *Evr* 5, 9; *Iuda* 1, 3). Vezi: Maurice Carrez/François Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, traducere de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 283.

profeții, prezentați adesea ca cei care au trezit din nou conștiința venirii unui Răscumpărător și au încercat adesea întoarcerea poporului ales. Din simpla observare a izvoarelor folosite la elaborarea *Canonului* vom observa cu cât rafinament a unit Sfântul Andrei Criteanul teologia vetero-testamentară de cea neo-testamentară. În *Canonul* Sfântului Andrei nu avem de-a face cu două testamente separate, ci cu unul singur care leagă ambele părți, pentru că unitatea e nedespărțită. Deși folosește un număr extrem de mare de citate din *Pentateuh* și în special din cartea *Facere*, Andrei Criteanul acoperă întreaga perioadă vetero-testamentară. Ceea ce este mai interesant este faptul că în citatele neo-testamentare Andrei Criteanul folosește cu predilecție textele celor patru Evanghelii – și în special textele Evangheliei lui *Luca*, *apostolul umanității* – și mai puțin celelalte scrieri. De la cântarea a 8-a citatele vetero-testamentare dispar cu totul abundând acum citatele nou-testamentare, precum și câteva aluzii la propovăduirea apostolilor. Prin raportarea continuă de la Vechiul Testament la Noul Testament, omul este chemat să treacă puntea de la cel *vechi* la cel *nou*, de la omul cel păcătos și înstăinat de Dumnezeu la *făptura cea nouă*.

Pe baza acestor informații putem oferi două tipuri de compoziție a *cântărilor* Canonului, care scot la iveală legătura cu Sfânta Scriptură:

Cântarea 1

Aspectele compoziției interne	Exemplificare din <i>Cântarea 1</i>
<i>Irmos repetat de două ori</i> ¹⁸	<i>Ajutor și acoperitor S-a făcut mie...</i> <i>Iș 15, 1-19</i>
<i>1-2 tropare cu caracter general despre pocăință</i>	<i>CM C1 tr. 2-3</i> <i>Ps 50, 1; 56, 1; Is 33, 2</i>
<i>Grup de tropare care invocă personajele Vechiului și Noului Testament legate de pocăință</i>	<i>CM C1 tr. 4-11</i> Personajele Vechiului Testament invocate: Adam și Eva, Cain și Abel. <i>Fc 2, 7; 3, 16; 4, 4; 6, 5 etc.</i>

¹⁸ Am omis din prezentarea *Cântării întâi* partea de final, și anume: troparele închinare Cuvioasei Maria Egipteanca, Sfântului Andrei Criteanul, doxasticonul și theotokionul.

<i>Grup de tropare care evocă evenimentele din Evanghelii</i>	<i>CM C1 tr. 12-16</i> Aluzii la Pilda samarineanului milostiv și la Pilda fiului risipitor <i>Lc 10, 29-37; Lc 15,11-32.</i>
<i>Grup de tropare privitoare la căință, străpungerea inimii sau frica de judecată</i>	<i>CM C1 tr. 17-24</i> <i>Lc 10, 31-32; FA 10, 28; In 1, 29; Is 53, 7, 11; In 1, 36; FA 8, 32; I Pt 1, 18-19; Ap 5, 6-13 etc.</i>

Cel de-al doilea model al compoziției scoate în relief teme ale *Canonului Mare*, precum și strânsa legătură care există între Vechiul și Noul Testament. Invocarea profeților simbolizează unirea tainică a celor două Testamente, ca cei care prin profețiile lor au arătat lumii pe Cel care se va naște „la plinirea vremii” (*Gal 4, 4*):

<i>Crearea și căderea omului</i>	<i>Urmările păcatului</i>	<i>Imaginile și exemplele Vechiului Testament</i>	<i>Invocarea profeților</i>	<i>Imaginile Noului Testament</i>
Toate aceste aspecte sunt unite în special în prima parte a fiecărei <i>Cântări</i> , deoarece partea a doua a canonului face referiri la imagini neo-testamentare. Singura <i>cântare</i> care nu aduce în discuție aspectele acestea este <i>Cântarea a 9-a</i> . ¹⁹			Referiri concrete despre ei în <i>Cântarea a 8-a</i> . ²⁰	Unite sau uneori intercalate cu imaginile vetero-testamentare. ²¹

Canonul cel Mare se adresează tuturor oamenilor, urmărind transformarea lor, conștientizarea că sunt păcătoși și că doresc într-adevăr întoarcerea la Dumnezeu, ca sens exhaustiv al pocăinței. Am putea înțelege *Canonul cel Mare* ca fiind singurul canon liturgic care parcurge istoria omenirii și a lumii: începând din Vechiul Testament,²² continuând cu Noul

¹⁹ Singurul pomenit este Moise, ca cel care a vorbit lumii despre facerea lumii. Vezi: *CM C9 c3 tr. 3*.

²⁰ Sunt invocați proorocii Ilie, Ieremia, Iona și Daniel. Vezi: *CM C8 tr. 3-13*.

²¹ De obicei imaginile neo-testamentare formează partea a doua a fiecărei *Cântări*.

²² Teme și imagini ale Vechiului Testament: crearea omului după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, starea primordială, cadrele macerării și consecințele acesteia, antagonia

Testament²³ și terminându-se prin reliefaarea în imagini plastice de o reală frumusețe cu Judecata universală.

Un alt element care ar putea susține legătura organică dintre *Canonul cel Mare* și Sfânta Scriptură este *cronologia*. Este știut faptul că fiecare carte a Sfintei Scripturi a apărut oarecum cronologic, uneori în aceeași vreme:²⁴ evanghelia lui Matei, apare pe la 43-44; evanghelia lui Marcu, pe la 62-63; evanghelia lui Luca cam pe la 63, iar Faptele Apostolilor la sfârșitul anului 63; epistola către *Filipeni*, în jurul anilor 61-63 (perioada primei captivități a Sfântului Apostol Pavel) și terminând cu *Apocalipsa* lui Ioan evanghelistul, în jurul anului 100. În *Canonul cel Mare* nu putem vorbi de date cronologice în ceea ce privește apariția lui, pentru că el nu e alcătuit din mai multe cărți, scrise de autori diferiți în timpuri diferite, ci de un singur autor, la o dată „stabilită”.²⁵ Cronologia de care vorbeam la începutul paragrafului se referă la înșiruirea cronologică a evenimentelor descrise de *Canon*, deoarece în cea mai mare parte troparele Vechiului Testament sunt dispuse cronologic, în timp ce cele ale Noului Testament sunt intercalate.

Dacă am realiza un procentaj asupra întinderii dintre cele două testamente, vom vedea un procent mai mare al *Vechiului Testament* în raport cu cel *Nou*. Acest aspect se aplică și *Canonului Mare*. Cea mai mare parte este ocupată de înșiruirea imaginilor și personajelor vetero-testamentare (cântarea 1-8), cele neo-testamentare ocupând doar ultima cântare (cântarea a 9-a).²⁶

Ca și Sfânta Scriptură și *Canonul* autorului cretan promovează modele vii de urmat. Evocările acestea se fac din *Pentateuh* în cea mai mare parte,

păcat-iertare acestora, răutate-pocăință prin mulțimea exemplelor: Cain, Ahab, Abesalom, Ozia dar și adevărate exemple de pocăință: regele David, Manase și ninivitenii.

²³ Teme și imagini ale Noului Testament: ridicarea păcatului strămoșesc, opera și activitatea Mântuitorului, restaurarea ființei umane în Iisus Hristos, imaginile judecății finale, exemple de smerenie-mândrie: vameșul și fariseul, femeia păcătoasă care a primit iertarea cea mult dorită, tâlharul care pe cruce s-a pocăit în ultima clipă a vieții, precum și propovăduirea apostolilor care au răspândit cuvântul Mântuitorului Iisus Hristos.

²⁴ Acest lucru este real și în cazul apariției cărților Vechiului Testament.

²⁵ În ceea ce privește anul apariției *Canonului* s-au formulat în special două teorii: prima, că autorul a compus *Canonul cel Mare* în cetatea Constantinopolului, fie înainte de episcopat, fie după hirotonirea în episcop, când s-a întors în capitală în preajma strălucitei victorii a bizantinilor împotriva arabilor din 717, iar a doua, că textul *Canonului* a fost alcătuit în insula Creta sau în Eresos la bătrânețe. Pe lângă aceste două teorii principale s-a creat o a treia teorie, considerată secundară, conform căreia autorul cretan ar fi redactat textul după reîntoarcerea de la monotelism la Ortodoxie ca expresie a experienței sale, a căderii în păcat și a întoarcerii. Vezi: Prof. Hristu Panaghiotis, *O Mega-Kanwn...*, apud Ierom. Sebastian Pașcanu, *op. cit.*, p. 8; Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Sibiu, 2000³, p. 365.

²⁶ Trecerea de la cele două Testamente se realizează în cântarea a 9-a a *Canonului*, prin trei tropare (CM C9 c3 tr. 2-4).

dar și din cartea lui Iosua Navi, din Judecători, din cărțile Regilor, din profeții mari și mici, din Evangheliile. Un loc important îl dețin și psalmii lui David, în mod special psalmul 50 al acestuia.²⁷ Realizând o paralelă între psalmul 50 și *Canonul cel Mare*, putem afirma că acesta din urmă este o reîmprospătare în conștiința umană a mesajului regelui David.

În concluzie: Studiul nostru încearcă să dovedească existența unei legături organice între textului *Canonului* și *Sfânta Scriptură*. Însăși titulatura de *canon*, acordată acestei specii imnografice, așezarea hiastică a troparelor, comparația cu versetele biblice, principiul *cronologiei*, precum și abundența versetelor biblice în cadrul troparelor *Canonului*, ne arată că în planul tehnic există o unitate. În plan soteriologic, *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul are același scop ca și Sfânta Scriptură: arătarea căii care duce la mântuire. *Canonul cel Mare este o Biblie în miniatură*. El rămâne permanent înaintea noastră ca un îndreptar spre mântuire, arătându-ne că prin pocăință și împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, viața noastră capătă un sens.

Teologia Biblică a *Canonului Mare*²⁸

În elaborarea acestui studiu ne-am bazat pe mai multe variante ale *Canonului Mare*. Pentru o identificare ușoară a acestor variante vom cita abrevierile:

CMB = Sfântul Andrei Criteanul, *Canonul cel Mare*, Text diortosit de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului. Pentru folosul oricărui creștin, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006.

CMK = Arhim. Simeon P. Koutsa, Adamiaio~ qrhno~. O Mega~ Kanwn Andreou tou Krhth~ [Plânsul lui Adam. Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul], EISAGWGH-KEIMENO-METAFRASH-SCOLIA, EKDOSEIS APOSTOLUKHS DIAKONIAS THS EKKLHSIAS THS ELLADOS, Qessalonikh~, 1988.

CMP = Ierom. Sebastian Pașcanu, *Comentariu la Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul – după izvoare grecești*, Editat de Schitul Crasna-Prahova, 1997.

²⁷ Imaginea regelui David ocupă un număr de 6 tropare CM C7 tr. 4-6, 8, 18-19. Unele tropare se inspiră direct din psalmul 50: CM C7 tr. 1, *că întru păcate m-am zămislit* - cf. Ps 50, 5; CM C7 tr. 6, *Ție unuia am greșit* - cf. Ps 50, 4; CM C7 tr. 19, *după mare mila Ta*, cf. Ps 50, 1 etc.

²⁸ Din întreg *Canonul cel Mare* am omis: partea introductivă de la Utrenie (*Binecuvântarea mică... psalmul 50*, incluzând aici *Catisma a 8-a* și *viața Sfintei Maria Egipteanca*, scrisă de Sfântul Sofronie, patriarhul Ierusalimului) *sedelnele* de după Cântarea a 3-a, *sinaxarul*, *lumânânda*, *laudele*, *doxologia mică*, *stihovna*, *ectenă* *întreită* și *apolisul* (însoțit de *rugăciunea Sfântului Efrem Sirul*). De asemenea, am omis toate troparele închinare Cuvioasei Maria Egipteanca și ale Sfântului Andrei Criteanul.

Citatul exact după o eroare sau o paralelă la acel citat l-am notat prin ||. Citatele comparative propuse de autorii menționați mai sus le vom oferi după semnul //, iar citatele diferite propuse de autori sau completări le-am abreviat prin \\. Exemplu de citare: *Fc 3 (CMB) || Fc 3, 7 (CMK); // Lc 24, 49; Rm 13, 14; I Co 15, 53-54; Ga 3, 27 (CMK, CMP); \\ Ef 4, 24; 6, 14 (CMK) = Facere 3* în textul *Canonului* propus de ÎPS Bartolomeu, în paralelă cu textul exact (*Fc 3, 7*) oferit de Arhim. Simeon Koutsas; acest verset se va compara cu *Lc 24, 49; Rm 13, 14; I Co 15, 53-54; Ga 3, 27* așa cum e în textul *Canonului* propus de Arhim. Simeon Koutsas și Ierom. Sebastian Pașcanu; citate diferite pentru același text de comparație oferă Arhim. Simeon Koutsas, și anume: *Ef 4, 24; 6, 14*.

Cântarea 1, glasul al 6-lea²⁹

Irmosul:

Ajutor și acoperitor S-a făcut mie spre mântuire. Acesta este Dumnezeuul meu și-L voi slăvi pe El; Dumnezeuul părintelui meu și-L voi înălța pe El, căci cu slavă S-a preaslăvit (de două ori).³⁰

Stih: Miluiește-mă, Dumnezeule, miluiește-mă.³¹

De unde voi începe a plânge faptele vieții mele celei ticăloase? Ce începere voi pune, Hristoase, acestei tânguiri de acum? Ci ca un milostiv, dă-mi iertare greșelelor.³²

Vino, ticăloase suflete, împreună cu trupul tău, de te mărturisește la Ziditorul tuturor. Și îndepărtează-te de acum de nebunia cea mai dinainte și adu lui Dumnezeu lacrimi de pocăință.

²⁹ Folosirea glasului al șaselea nu este întâmplătoare. Fiind vorba de un canon de pocăință, imnografia a folosit glasul 6 pentru că este un „mod dulce și propriu exprimării căinței și zdrobirii inimii”. Vezi: Ieromonah Makarios Simonopetrul, *op. cit.*, p. 366.

³⁰ *Iș 15, 1-19*.

³¹ *Ps 56, 1; 50, 1; Iș 33, 2*. Stihul: *Miluiește-mă, Dumnezeule, miluiește-mă* este folosit la începutul fiecărui tropar (în afară de irmos). Nu numai rugăciunea vameșului, ci și strigătul regelui David după căderea în păcat (*Ps 50, 1*) marchează conținutul operei fundamentale a Sfântului Andrei Criteanul: sufletul care-și cere iertare și care îngrozindu-se de muncile iadului caută „balsamul” tămăduirii, care este pocăința.

³² // *Ir 9, 1 (CMK, CMP)*.

Râvnind neascultării lui Adam celui întâi-zidit, m-am cunoscut pe mine dezbrăcat de Dumnezeu, și de împărăția cea pururea fiitoare și de desfătare, pentru păcatele mele.³³

Vai, ticăloase suflete! Pentru ce te-ai asemănat Evei celei dintâi? Că ai căzut rău și te-ai rănit amar; că te-ai atins de pom și ai gustat cu îndrăzneală mâncarea cea nehibzuită.³⁴

În locul Evei celei trupești, făcutu-s-a mie Evă înțelegătoare gândul cel cu poftă trupească, arătându-mi cele plăcute, și gustând pururea din băutura cea amară.³⁵

După dreptate a fost lepădat Adam din Eden, nepăzind singura Ta poruncă, Mântuitorule. Dar eu, care am călcat totdeauna cuvintele Tale cele dătătoare de viață, ce voi pătimi?³⁶

Covârșind eu de bunăvoie uciderea lui Cain, m-am făcut cu știință ucigaș al sufletului, umplându-mi trupul de viermi, și războindu-mă împotriva lui, cu faptele mele cele rele.³⁷

Nu m-am asemănat, Iisuse, dreptății lui Abel. Daruri bineprimite nu Ți-am adus Ție niciodată, nici fapte dumnezeiești, nici jertfă curată, nici viață fără prihană.³⁸

Precum Cain așa și noi, ticălosule suflete, am adus fapte murdare Făcătorului tuturor și jertfă vrednică de muștrare și viață ne-trebnică; pentru acestea ne-am și osândit împreună.³⁹

Ziditorule, făcându-mă lut viu, ai pus întru mine trup și oase și suflare și viață; dar, o! Făcătorul meu, Mântuitorul meu și Judecătorul meu, primește-mă pe mine cel ce mă pocăiesc.⁴⁰

³³ *Fc 3 (CMB) || 3, 7 (CMK); // Lc 24, 49; Rm 13, 14; I Co 15, 53-54; Ga 3, 27 (CMK, CMP); // Ef 4, 24; 6, 14 (CMK).*

³⁴ *Fc 3, 16 || 3, 6 (CMK, CMP).*

³⁵ *Rm 7, 17-23 (CMK).*

³⁶ *Fc 3, 24 (CMK, CMP).*

³⁷ *Fc 4 // Ga 5, 17 (CMK, CMP).*

³⁸ *Fc 4, 4 // Evr 11, 4 (CMK, CMP); // I In 3, 12 (CMK).*

³⁹ *Eroare Fc 6, 5 (CMB) || 4, 2-5 (CMK, CMP).*

⁴⁰ *Fc 2, 7 (CMB); // Is 64, 8; 45, 9; Ir 18, 6; Rm 9, 20-21; FA 17, 25; Ef 2, 10 (CMK).*

Mărturisesc Ție, Mântuitorule, păcatele pe care le-am făcut, și rănile sufletului și ale trupului meu, care tâlhărește le-au pus înlăuntrul meu gândurile cele ucigătoare.⁴¹

De am și greșit, Mântuitorule, dar știu că ești iubitor de oameni; bați cu milă și Te milostivești fierbinte; pe cel ce plânge îl vezi, și alergi ca un părinte, chemând pe cel răătăcit.⁴²

Pe mine cel lepădat înaintea ușilor Tale, Mântuitorule, măcar la bătrânețe nu mă lăsa în iad, deșert, ci, mai înainte de sfârșit, ca un iubitor de oameni, dă-mi iertare greșealelor.⁴³

Eu sunt cel căzut între tâlhari, în gândurile mele; cu totul sunt rănit acum de ele și plin de bube; dar Tu însuși venind de față, Hristoase Mântuitorule, vindecă-mă.⁴⁴

Preotul, văzându-mă mai înainte, a trecut de mine, și levitul, văzându-mă gol în nenorocire, nu m-a băgat în seamă; iar Tu, Iisuse, Cel ce ai răsărit din Maria, venind de față, miluiește-mă.⁴⁵

Mielule al lui Dumnezeu, Cel ce ai ridicat păcatele tuturor,⁴⁶ ridică de la mine lanțul cel greu al păcatului și, ca un milostiv, dă-mi lacrimi de umilință.

Vremea este a pocăinței, iar eu vin către Tine, Făcătorul meu; ridică de la mine lanțul cel greu al păcatului și, ca un îndurat, dă-mi iertare de greșeli.⁴⁷

Să nu mă urăști, Mântuitorule, să nu mă lepezi de la Fața Ta; ridică de la mine lanțul cel greu al păcatului și, ca un milostiv, dă-mi iertare de greșeli.⁴⁸

⁴¹ Lc 10, 29-37 || 10, 30-37 (CMK, CMP). Aluzie la parabola samarineanului milostiv, o nouă aluzie în troparul 15 (*Preotul, văzându-mă mai înainte...*).

⁴² Lc 15, 11-32. Aici Sfântul Andrei Criteanul face o aluzie la parabola fiului risipitor. Potrivit exegezei tradiționale transmise de iconografii, parabola fiului risipitor este o concentrare a iconomiei mântuirii. Graba tatălui care vine în întâmpinarea fiului său pocăit întinzându-și brațele simbolizează plecăciunea Cuvântului Care vine în întâmpinarea omului căzut, prin Întrupare.

⁴³ Lc 16 (CMP) || 16, 20 (CMK); // Mt 25, 1-13 (CMK, CMP); // Ps 142, 7; 6, 5 (CMP).

⁴⁴ Lc 10, 30 || 10, 30-36 (CMK, CMP).

⁴⁵ Lc 10, 31-32; FA 10, 28; // Mal 4, 2 (CMK); Lc 1, 78 (CMK, CMP). „Cel ce ai răsărit din Maria” = Răsăritul cel de sus, expresie preluată din troparul Vecerniei de la Nașterea Domnului.

⁴⁶ In 1, 29; Is 53, 7, 11; In 1, 29, 36; FA 8, 32; I Ptr 1, 18-19; Ap 5, 6-13.

⁴⁷ // II Co 6, 2 (CMK, CMP).

Greșelile mele cele de voie și cele fără de voie, Mântuitorule, cele vădite și cele ascunse, cele știute și cele neștiute, toate iertându-le, ca un Dumnezeu, milostivește-Te și mă mântuiește.⁴⁹

Din tinerețe, Mântuitorule, poruncile Tale le-am lepădat, și mi-am trecut toată viața cu pofte, neîngrijindu-mă și lenevindu-mă; pentru aceasta strig Ție, Mântuitorule: măcar la sfârșit mântuiește-mă.⁵⁰

Bogăția sufletului cheltuind-o întru păcate, pustiu sunt de virtuți creștinești și, flămânzind, strig: Părinte al îndurărilor, apucând înainte, miluiește-mă.⁵¹

Înainte Ta cad, Iisuse: greșit-am Ție,⁵² milostivește-Te spre mine; ridică de la mine lanțul cel greu al păcatului și, ca un îndurat, dă-mi lacrimi de umilință.

Să nu intri cu mine la judecată, vădind faptele mele, cercetând cuvintele și îndreptând pornirile; ci cu îndurărilor Tale, trecând cu vederea răutățile mele, mântuiește-mă, Atotputernice.⁵³

Slavă..., a Treimii:

Treime, Ființă preaînaltă, Căreia ne închinăm întru o Unime, ridică de la mine lanțul cel greu al păcatului și, ca o milostivă, dă-mi lacrimi de umilință.

Și acum..., a Născătoarei:

Născătoare de Dumnezeu, nădejdea și ajutorătoarea celor ce te laudă pe tine, ridică de la mine lanțul cel greu al păcatului și, ca o stăpână curată, mă primește pe mine cel ce mă pocăiesc.

Cântarea a 2-a

Irmosul:

Ia aminte, Cerule, și voi grăi; și voi lăuda pe Hristos, Care a venit din Fecioară cu trup (de două ori).⁵⁴

⁴⁸ // Ps 50, 13 (CMK, CMP).

⁴⁹ // Lc 18, 13 (CMK, CMP).

⁵⁰ // Ps 128, 1-2 (CMK); \\ Mt 20, 1-16 (CMP).

⁵¹ Lc 15, 14; // II Co 1, 3.

⁵² Lc 15, 20-21; // Lc 7, 37-38 (CMK, CMP).

⁵³ Ps 142, 2.

⁵⁴ Dt 32, 1.

Stih: Miluiește-mă, Dumnezeule, miluiește-mă.

Ia aminte, cerule, și voi grăi; pământule, primește în urechi glasul celei ce se pocăiește lui Dumnezeu și-L laudă pe Dânsul.⁵⁵

Ia aminte, Dumnezeule, Mântuitorul meu, cu ochiul Tău cel blând, și primește mărturisirea mea cea călduroasă.⁵⁶

Mai mult decât toți oamenii, eu însumi am greșit Ție; ci Te milostivește, Mântuitorule, ca un Dumnezeu, spre făptura Ta.⁵⁷

Viforul răutăților m-a cuprins, Milostive Doamne; ci, ca lui Petru, întinde-mi și mie mâna Ta.⁵⁸

Lacrimile desfrânatei, Îndurate, și eu le vărs înaintea Ta; milostivește-Te spre mine, Mântuitorule, cu îndurarea Ta.⁵⁹

Întunecatu-mi-am, frumusețea sufletului cu plăcerile poftelor, și cu totul toată mintea țărână mi-am făcut.⁶⁰

Ruptu-mi-am acum veșmântul cel dintâi, pe care mi l-ai țesut mie, Ziditorule, dintru început; și pentru aceasta zac acum gol.⁶¹

Îmbrăcatu-m-am acum în haină ruptă, pe care mi-a țesut-o mie șarpele cu sfățuirea, și mă rușinez.⁶²

Căutat-am la frumusețea pomului, și mi s-a amăgit mintea; și acum zac gol și mă rușinez.⁶³

Lucrat-au pe spatele meu toți mai-marii răutăților, lungind asupra mea fărădelegea lor.⁶⁴

⁵⁵ Dt 32, 1.

⁵⁶ // Ps 140, 1; Lc 18, 13 (CMK, CMP).

⁵⁷ // Lc 13, 4; Ps 50, 6 (CMK); I Tim 1, 15 (CMP).

⁵⁸ Mt 14, 28-32.

⁵⁹ Lc 7, 36-50 (CMK, CMP) // 7, 38.

⁶⁰ // Fc 1, 27 (CMK, CMP).

⁶¹ Fc 3, 10 // 3, 7 (CMK, CMP); // Lc 15, 22 (CMK, CMP).

⁶² Fc 3, 1-5 // 3, 7 (CMK, CMP).

⁶³ Fc 3, 6, 10.

⁶⁴ Ps 128, 3.

Pierdutu-mi-am frumusețea cea întâi-zidită și podoaba mea; și acum zac gol
și mă rușinez.⁶⁵

Cusutu-mi-a haine de piele păcatul, golindu-mă de haina cea dintâi țesută
de Dumnezeu.⁶⁶

Îmbrăcat sunt cu îmbrăcăminte de rușine, ca și cu niște frunze de smochin,
spre vădirea patimilor mele celor din bunăvoința mea.⁶⁷

Îmbrăcatu-m-am urât cu haina împestrițată și sângerată rușinos, prin
curgerea vieții celei cu patimi și iubitoare de desfătări.⁶⁸

Pătat-am haina trupului meu, și am întinat cu totul podoaba cea după chipul
și după asemănarea Ta, Mântuitorule.⁶⁹

Căzut-am într-o întristare a patimilor, și în stricăciunea cea materialnică; și
pentru aceasta acum vrăjmașul mă necăjește.

Viață iubitoare de cele materiale și iubitoare de averi alegând eu în loc de
sărăcie, Mântuitorule, m-am împresurat acum cu sarcină grea.⁷⁰

Împodobitu-mi-am chipul trupului cu îmbrăcăminte de multe feluri a
gândurilor rușinoase și sunt osândit.⁷¹

Îngrijitu-m-am cu deadinsul numai de podoaba mea cea din afară, nebagând
seama de cortul dinlăuntru, cel după chipul lui Dumnezeu.⁷²

Făcându-mi urâtenia chip patimilor mele, prin poftă iubitoare de plăceri,
mi-am stricat frumusețea minții.

Îngropat-am, Mântuitorule, cu patimile frumusețea chipului celui dintâi; dar
ca pe drahmă, oarecând, căutându-mă, așa mă află.⁷³

⁶⁵ *Fc* 3, 10.

⁶⁶ *Fc* 3, 21; // *Rm* 3, 23; 5, 12 (*CMK*).

⁶⁷ *Fc* 3, 7.

⁶⁸ *Fc* 37, 31 (*CMK, CMP*); // *Lv* 15, 2 (*CMK*).

⁶⁹ *Fc* 1, 26; // *I Co* 6, 18-19 (*CMP*).

⁷⁰ // *Mt* 6, 24, *I Tim* 6, 9 (*CMK, CMP*); // *In* 8, 34; *I Tim* 6, 8 (*CMK*).

⁷¹ // *Ps* 131, 9; *Sol* 5, 18; *Rm* 13, 12; *I Co* 15, 53 (*CMP*); // *Ef* 6, 11; *Col* 3, 12 (*CMK*).

⁷² // *Mt* 23, 25; *I Co* 3, 16 (*CMK, CMP*).

Păcătuit-am ca și desfrânata și strig Ție: Eu însumi am greșit! Primește,
Mântuitorule, ca mir și lacrimile mele.⁷⁴

Alunecat-am în desfrânare ca David și m-am umplut de noroi;⁷⁵ dar Tu,
Mântuitorule, spală-mă și pe mine cu lacrimile mele.

Fii mie milostiv, strig Ție ca și vameșul; Mântuitorule, curățește-mă; că
nimeni din cei din Adam n-au greșit Ție, ca mine.⁷⁶

Nici lacrimi, nici pocăință nu am, nici umilință; ci Tu însuși acestea,
Mântuitorule, dăruiește-mi-le, ca un Dumnezeu.

Ușa Ta să nu mi-o închizi atunci, Doamne, Doamne! Ci să o deschizi mie,
celui ce mă pocăiesc către Tine.⁷⁷

Iubitorule de oameni, Cel ce voiești ca toți să se mântuiască,⁷⁸ Tu mă
cheamă și mă primește ca un bun, pe mine cel ce mă pocăiesc.

Ascultă suspinurile sufletului meu, și primește picăturile ochilor mei,
Doamne, și mă mântuiește.⁷⁹

A Născătoarei:

Preacurată Fecioară, Născătoare de Dumnezeu, ceea ce una ești prea
lăudată, roagă-te îndelung, ca să ne mântuim noi.

Alt canon

Irmosul:

Vedeți, vedeți! că Eu sunt Dumnezeu, Care am plouat mană, și apă din
piatră am izvorât de demult, în pustie, poporului Meu, cu singură dreapta și
cu tăria Mea.⁸⁰

⁷³ Lc 15, 8-9.

⁷⁴ Lc 7, 38; Ps 50, 6.

⁷⁵ II Rg 11, 4; Ps 50, 9.

⁷⁶ Lc 18, 9, 14.

⁷⁷ Mt 25, 11; // Mt 7, 21; Lc 13, 25.

⁷⁸ I Tim 2, 4; // Lc 15, 11-32; Mt 5, 45 (CMK, CMP); // Tit 3, 4 (CMK).

⁷⁹ // Ps 142, 1 (CMK, CMP).

⁸⁰ Dt 32, 39; Is 16, 13-14; 17, 1-7; // Is 15, 6 (CMK).

Vedeți, vedeți! că Eu sunt Dumnezeu;⁸¹ ascultă, suflete al meu, pe Domnul,
Cel ce strigă, și te depărtează de la păcatul cel dintâi; și te teme, ca de un
judecător și Dumnezeu.⁸²

Cui te-ai asemănat, mult-păcătosule suflete? Numai lui Cain celui dintâi și
lui Lameh acelaia? Ucigându-ți cu pietre trupul prin fapte rele, și omorându-ți
mintea cu pornirile cele nebunești.⁸³

Pe toți cei mai înainte de lege întrecându-i, o, suflete, lui Set nu te-ai
asemănat, nici lui Enos ai urmat, nici lui Enoh cel ce a fost mutat la cer, nici
lui Noe; ci te-ai arătat sărac de viața dreptilor.⁸⁴

Tu însuși, suflete al meu, ai deschis zăvoarele mâniei Dumnezeului tău, și ți-ai
înecat trupul, ca și tot pământul, și faptele și viața; și ai rămas afară de
corabia cea mântuitoare.⁸⁵

Bărbat am ucis spre rană mie, și tânăr spre vătămare, Lameh plângând a
strigat; iar tu nu te cutremuri, o, suflete al meu, întinându-ți trupul și mintea
pătându-ți.⁸⁶

O, cum am râvnit lui Lameh, celui mai înainte ucigaș! Sufletul ca pe un
bărbat, mintea ca pe un tânăr și trupul ca pe un frate mi-am ucis, ca și Cain
ucigașul, cu pornirile cele poftitoare de plăceri.⁸⁷

Turn ți-ai închipuit să zidești, o, suflete, și întăritură să faci poftelor tale, de
n-ar fi oprit Ziditorul voile tale, și de n-ar fi surpat până la pământ
meșteșugirile tale.⁸⁸

⁸¹ Dt 32, 39.

⁸² Mt 25, 31-46.

⁸³ Fc 4, 8,15,23-24.

⁸⁴ Fc 4, 25-26; 5, 18-24; 5-10 (||Fc 6, 8-9; 7, 1 CMK).

⁸⁵ Fc 6, 5-8,22 || Fc 6-9; Rm 6, 23; Lc 17, 26-27 (CMK, CMP); \\ Evr 11, 7. *Corabia cea mântuitoare* simbolizează Biserica „Trupul lui Hristos” unde fiecare ne sfințim și fiecare căutăm alinare sufletului nostru. „Vedeți cât de mare este răul pe care-l pășim dacă rămânem în afara corăbiei mântuitoare?... să ne pocăim, dar cât mai este vreme, ca să nu slobozim mânia dumnezeiască” (Arhiepiscopul Mirelor, Ioan Lindul, *Comoara pocăinței*, traducere de Daniela Filioreanu, Ed. Cartea Ortodoxă / Ed. Egumenița, Galați, 2005, p. 182).

⁸⁶ Fc 4, 23.

⁸⁷ Fc 4, 23-24.

⁸⁸ Fc 11, 1-9 || 11, 4 sq (CMK, CMP).

Plouat-a Domnul oarecând foc din cer, arzând fărădelegea cea înfierbântată a sodomenilor; iar tu ți-ai aprins focul gheenei întru care va să arzi, o, suflete.⁸⁹

Rănit-m-am, vătămat-m-am, iată săgeți-le vrăjmașului au pătruns sufletul meu și trupul. Iată, rănila și bubele și zdruncinăturile strigă, și vătămurile mele cele de voie alese.⁹⁰

Cunoașteți și vedeți că Eu sunt Dumnezeu, Cel ce ispitesc inimile, înfrânez cugetele și vădesc faptele, ard păcatele, judec pe orfan, pe smerit și pe sărac.⁹¹

Slavă..., a Treimii:

Treime fără început, nezidită, nedespărțită Unime, primește-mă pe mine cel ce mă pocăiesc, și mă mântuiește pe mine, cel ce am greșit; a Ta zidire sunt, nu mă trece cu vederea; ci mă iartă și mă izbăvește de osânda focului.

Și acum..., a Născătoarei:

Preacurată Stăpână Născătoare de Dumnezeu, nădejdea celor ce aleargă la tine, și limanul celor înviforați, pe Milostivul și Făcătorul și Fiul tău, fă-L îndurat, și mie cu rugăciunile tale.

Cântarea a 3-a

Irmosul:

Pe piatra cea neclintită a poruncilor Tale, Hristoase, întărește inima mea (de două ori).⁹²

Foc de la Domnul plouând, oarecând, a ars Domnul de demult pământul sodomenilor.⁹³

În munte scapă, suflete, ca Lot acela și apucă și te izbăvește în Sigor.⁹⁴

Fugi de aprindere, o suflete! Fugi de arderea Sodomei! Fugi de pieirea cea din dumnezeiască văpaie!⁹⁵

⁸⁹ *Fc* 19, 24-25 // *Mt* 5, 22; 25, 41 (*CMP*); *Lc* 17, 28-29; *Mt* 8, 12 (*CMK*).

⁹⁰ *Lc* 10, 30-36.

⁹¹ *Dt* 32, 39-43; *Ir* 17, 10; *Ap* 2, 23; *Evr* 4, 13; *Ps* 67, 5 (*CMP*); // *Ps* 7, 10; 67, 6; 81, 3; 145, 9; *In* 16, 8; *Iac* 3, 6; *Lc* 16, 24 (*CMK*).

⁹² *I Rg* 2, 1-10 // *Mt* 16, 18 (*CMK*).

⁹³ *Fc* 19, 24-25.

⁹⁴ *Fc* 19, 1 *sq* (*CMP*) || 19, 17 (*CMK*).

Mărturisescu-mă Ție, Mântuitorule: păcătuیت-am, păcătuیت-am Ție fără măsură; dar lasă-mi, iartă-mi, ca un Țndurat.

Păcătuیت-am Ție, eu singur păcătuیت-am mai mult decât toți; Hristoase Mântuitorule, nu mă trece cu vederea.

Tu ești Păstorul cel Bun; caută-mă pe mine mielul și, rătăcit fiind, nu mă trece cu vederea.⁹⁶

Tu ești dulcele Iisus, Tu ești Ziditorul meu; Țntru Tine, Mântuitorule, mă voi Țndrepta.

A Treimii:

Stih: Preasfântă Treime, Dumnezeuul nostru, miluiește-ne pe noi.
O, Treime, Unime Dumnezeuule, mântuiește-ne pre noi de Țnșelăciune și de ispite și de primejdii!

A Născătoarei:

Stih: Preasfântă Născătoare de Dumnezeu miluiește-ne pe noi.
Bucură-te, pânțece primitor de Dumnezeu! Bucură-te, scaunul Domnului!
Bucură-te, Maica vieții noastre.⁹⁷

Alt Canon

Irmosul:

Țntărește, Doamne, pe piatra poruncilor Tale, inima mea cea clintită; că Țnsuți ești sfânt și Domn (de două ori).⁹⁸

Izvor de viață Te-am câștigat pe Tine, surpătorul morții, și strig Ție din inima mea mai Țnainte de sfârșit: Greșit-am! Milostivește-Te și mă mântuiește.⁹⁹

Păcătoșilor din vremea lui Noe am urmat, Mântuitorule, moștenind osândirea acelora, Țntru cufundarea potopului.¹⁰⁰

⁹⁵ *Fc* 19, 24-25; *Sol* 10, 6-7.

⁹⁶ *In* 10, 11; eroare *In* 10, 15 (CMK, CMP); // *Mt* 18, 12-14; *Lc* 15, 4-7.

⁹⁷ *Is* 7, 14; 6, 1 // *Lc* 1, 43 (CMK, CMP). *Viața noastră – Mântuitorul Iisus Hristos* (*In* 11, 25; *Col* 3, 4).

⁹⁸ *I Rg* 2, 1-10; *Ps* 16, 5.

⁹⁹ *Ps* 35, 9; *Evr* 2, 14; // *Rm* 8, 2; eroare *Ps* 35, 10 (CMK).

Greșit-am, Doamne, greșit-am Ție! Milostivește-Te spre mine. Că nu este cineva între oameni, din cei ce au greșit, pe care să nu-l fi întrecut eu cu greșelile.

Lui Ham aceluia, batjocoritorul de tată, urmând, suflete, n-ai acoperit rușinea aproapelui, cu fața înapoi întorcându-te.¹⁰¹

Binecuvântarea lui Sem nu ai moștenit, ticălosule suflete, și moștenire desfătăta n-ai luat, ca lafet în pământul iertării.¹⁰²

Din pământul Haran, adică din păcat, ieși, suflete al meu, și vino la pământul care izvorăște de-a pururea nestricăciune vie, pe care Avraam a moștenit-o.¹⁰³

De Avraam ai auzit, suflete al meu, care și-a lăsat oarecând pământul părinților și s-a făcut străin. Urmează și tu alegerii aceluia.¹⁰⁴

La stejarul din Mamvri ospătând patriarhul pe îngeri, a luat la bătrânețe vânatul făgăduinței.¹⁰⁵

Înțelegând pe Isaac, ticălosule suflete al meu, că a fost jertfit tainic jertfă nouă, ca ardere de tot Domnului, urmează voinței lui.¹⁰⁶

Auzit-ai, suflete al meu, de Ismael, că a fost izgonit ca un fecior din slujnică; trezește-te, vezi, ca nu cumva păcătuiind, să suferi ceva asemenea.¹⁰⁷

Agarei, egiptencei celei de demult, te-ai asemănat, suflete, făcându-te rob de bună-voia ta, și născând semeția, ca pe un nou Ismael.¹⁰⁸

Scara lui Iacov o știi, suflete al meu, care s-a arătat de la pământ spre cele cerești; pentru ce n-ai avut treaptă tare, credința cea dreaptă?¹⁰⁹

¹⁰⁰ *Mt* 24, 37-39; *Lc* 17, 26-27.

¹⁰¹ *Fc* 9, 20-23.

¹⁰² *Fc* 9, 26-27.

¹⁰³ *Fc* 12, 5-7; 13, 15; 15, 18; 17, 8 (*CMK, CMP*).

¹⁰⁴ *Fc* 12, 1; // *Ne* 9, 7; *In* 5, 9; *FA* 7, 3; // *Evr* 11, 8 (*CMK, CMP*).

¹⁰⁵ *Fc* 18, 1-19; 16, 1 (*CMP*) // 18, 10; // *Evr* 11, 11 (*CMK*), 13, 2.

¹⁰⁶ *Fc* 22, 1-13; // *Evr* 11, 17; *I Mac* 2, 52.

¹⁰⁷ *Fc* 21, 8-21 // 21, 10 (*CMK, CMP*).

¹⁰⁸ *Fc* 16, 3-16; 21, 9 (*CMP*).

¹⁰⁹ *Fc* 28, 10-22 (*CMK, CMP*) // 28, 12-17.

Preotului lui Dumnezeu, și împăratului celui înstrăinat între oameni de viața lumii, urmează, adică asemănării lui Hristos.¹¹⁰

Să nu te faci stâlp de sare, suflete, întorcându-te înapoi; să te înfricoșeze pilda Sodomei; sus în Sigor mântuiește-te!¹¹¹

De arderea păcatului fugi, suflete al meu, ca și Lot. Fugi de Sodoma și de Gomora; fugi de flacăra a toată pofta cea nebunească.¹¹²

Miluieste-mă, Doamne, miluieste-mă strig Ție, când vei veni cu îngerii Tăi, să răsplătești tuturor după vrednicia faptelor.¹¹³

Rugăciunea celor ce Te laudă pe Tine, Stăpâne, nu o lepăda; ci Te milostivește, Iubitorule de oameni, și dăruiește iertare celor ce se roagă Ție cu credință.¹¹⁴

Slavă..., a Treimii:

Treime neamestecată, nezidită, Fire fără început, Care ești lăudată în Treimea Fețelor, mântuiește-ne pe noi, care ne închinăm stăpânirii Tale cu credință.

Și acum..., a Născătoarei:

Pe Fiul cel fără de ani din Tatăl, sub ani L-ai născut, neștiind de bărbat, Născătoare de Dumnezeu. Minune străină! Că alăptând, ai rămas fecioară.

Cântarea a 4-a, glasul al 8-lea¹¹⁵

Alt canon

Irmosul:

Auzit-a proorocul de venirea Ta, Doamne, și s-a temut: că aveai să Te naști din Fecioară, și oamenilor să Te arăți, și a grăit: Auzit-am auzul Tău și m-am temut; slavă puterii Tale, Doamne (de două ori).¹¹⁶

¹¹⁰ *Fc* 14, 18-20; // *Evr* 7, 3; *Ps* 109, 4 (*CMK*, *CMP*).

¹¹¹ *Fc* 19, 26; // *Lc* 9, 26 (*CMK*), 17, 32; // *Lc* 9, 62 (*CMK*).

¹¹² *Fc* 19, 15-25; // *I Co* 7, 6, 9-10 (*CMK*, *CMP*); // *Fc* 18, 20 (*CMK*).

¹¹³ *Ps* 50, 1; *Mt* 25, 31.

¹¹⁴ // *Ps* 142, 1; 50, 11; erori: *Ps* 50, 12 (*CMP*), 50, 13 (*CMK*).

¹¹⁵ Urmând textul din *CMK* și *CMP* am omis și noi primele două tricântări din textul *Canonului*. Oricum, troparele erau lipsite de trimiteri biblice. Singura referință este *Avc* 3, 2 de la irmosul primei tricântări (repetat și în irmosul canonului trei de la *Cântarea a patra*): *Auzit-am, Doamne, auzul Tău și m-am temut, înțeles-am lucrurile Tale și am slăvit puterea Ta, Stăpâne*.

¹¹⁶ *Avc* 3, 2; // *I Tim* 3, 16 (*CMK*).

Lucrurile Tale nu le trece cu vederea, zidirea Ta nu o părași, Drepte Judecătorule; că de am și păcătuit eu însumi ca un om, și mai mult decât tot omul, Iubitorule de oameni, dar ai putere ca un Domn al tuturor a ierta păcatele.¹¹⁷

Se apropie, suflete, sfârșitul, se apropie și nu te îngrijești, nu te pregătești; vremea se scurtează, scoală-te; aproape lângă uși este Judecătorul: ca un vis, ca o floare trece vremea vieții. Pentru ce în deșert ne tulburăm?¹¹⁸

Deșteaptă-te, o, sufletul meu! Ia seama faptelor tale pe care le-ai făcut, și adu-le la vedere; varsă picături de lacrimi; spune cu îndrăzneală faptele tale și cugetele tale lui Hristos, și te îndreptează.¹¹⁹

N-a fost în viață păcat, nici faptă, nici răutate, pe care să nu le fi săvârșit eu, Mântuitorule, cu mintea și cu cuvântul, cu voința și cu gândul și cu știința, și cu fapta păcătuind, ca altul nimeni nici odinioară.

Din aceasta m-am judecat, din aceasta m-am osândit, eu, ticălosul, adică din cugetul meu, decât care nimic nu este în lume mai puternic; Judecătorule, Mântuitorul meu și cunoscătorule, cruță-mă, izbăvește-mă și mă mântuiește pe mine robul Tău.

Scara pe care a văzut-o de demult marele între patriarhi, suflete al meu, este arătarea suirii celei de lucrare și a înălțării gândului; deci, de voiești să viețuiești cu lucrarea și cu cunoștința și cu înălțarea gândului, înnoiește-te.¹²⁰

Arșița zilei a răbdat patriarhul pentru lipsă și frigul nopții a suferit, în toate zilele făcând câștig; păstorind, trudindu-se și slujind, ca să-și ia amândouă femeile.¹²¹

Prin două femei înțelege, fapta și cunoștința întru înaltă gândire: prin Lia fapta, ca ceea ce a fost cu mulți copii. Iar prin Rahela, gândirea, ca cea mult-ostenitoare.

Că fără de osteneli nici fapta, nici gândirea nu se vor săvârși, suflete.¹²²

¹¹⁷ // *Is* 64, 8; *Mt* 9, 6 (CMK); // *Fc* 1, 7 (CMP).

¹¹⁸ *Mt* 25, 31-46 // 25, 36; // *Rm* 13, 11; eroare *Mt* 24, 23 (CMP) // 24, 33 (CMK); // *Ps* 102, 15-16.

¹¹⁹ // *Is* 43, 26 (CMK, CMP).

¹²⁰ *Fc* 28, 12-17; // *Rm* 12, 2; *Evr* 6, 6; *Col* 3, 10 (CMK).

¹²¹ *Fc* 31, 39-40 (CMP); // *Fc* 29, 1-30; 30, 32-43; eroare *Fc* 28, 1-30 (și în special versetele 18 și 27-28) din CMK. Capitolul 28 din *Facere* are doar 22 de versete!

¹²² *Fc* 29, 31-35; 30, 1.

Priveghează, o, suflete al meu, și te fă deosebit, ca cel mare între patriarhi; ca să dobândești fapta cu gândirea cea înaltă; ca să te faci minte văzătoare de Dumnezeu, să ajungi în norul cel neapus cu gândirea, și să te faci neguțător de lucruri mari.¹²³

Pe cei doisprezece patriarhi născându-i cel mare între patriarhi, ți-a făcut ție tainic, suflete al meu, scară spre suirea cea de faptă, pe fiii săi, ca pe niște temeiuri și trepte, ca niște suișuri preaînțelepțește așezându-i.¹²⁴

Lui Esau cel urât asemănându-te, suflete, ai dat amăgitorului tău întâia naștere, a frumuseții celei dintâi; și de la binecuvântarea părintească ai căzut, și îndoit te-ai amăgit, ticălosule, cu fapta și cu gândirea; pentru aceasta acum pocăiește-te.¹²⁵

Edom s-a chemat Esau, pentru marea înverșunare a amestecării cu femeii. Căci cu neînfrânarea pururea aprinzându-se și cu plăcerile întinându-se, Edom s-a numit, care înseamnă: înfierbântarea sufletului celui iubitor de păcate.¹²⁶

De Iov cel de pe gunoi auzind, o, suflete al meu, că s-a îndreptățit, n-ai râvnit bărbăției aceluia, n-ai avut tăria gândului lui, întru toate care ai cunoscut, în cele ce ai știut și în cele ce te-ai ispitit; ci te-ai arătat nerăbdător.¹²⁷

Cel ce era mai înainte pe scaun, acum se vede gol în gunoi, cu răni; cel cu mulți fii și mărit, de năprasnă fără de fii și de casă lipsit; că socotea gunoiul palat și rănila mărgăritar.¹²⁸

După vrednicia împărătească fiind îmbrăcat cu diademă și cu porfiră, omul cel cu multă avere, și dreptul cel îndestulat de bogăție și de animale, degrab sărăcind de avere și de stare și de împărăție s-a lipsit.¹²⁹

De a fost acela drept și fără prihană mai mult decât toți, și n-a scăpat de cursele și vicleșugurile înșelătorului, dar tu, fiind iubitor de păcate, ticăloase suflete, ce vei face de se va întâmpla să vină asupra ta ceva din cele negândite?¹³⁰

¹²³ *Fc* 28, 12 sq; 32, 1; // *Mt* 13, 45-46 (CMK).

¹²⁴ *Fc* 35, 22-26 (CMK); // *FA* 7, 8; *Fc* 46, 8-15; // *Fc* 29, 31-30, 24 (CMP).

¹²⁵ *Fc* 25, 26-34; 27, 36; // *Rm* 9, 13 (CMK, CMP).

¹²⁶ *Fc* 25, 25, 29-30; 26, 34-35; 36, 1-3, 19; // *I Co* 7, 9 (CMP).

¹²⁷ *Iov* 2, 7-8 (CMK, CMP); // *Iov* 7, 5.

¹²⁸ *Iov* 1, 1-4, 13-19; 2, 7-8 (CMK, CMP); // *Iov* 7, 5.

¹²⁹ *Iov* 1, 1-4; // *Iov* 1, 20-21 (CMK).

¹³⁰ *Iov* 1, 8.

Trupul mi-am spurcat, duhul mi-am întinat, peste tot m-am rănit; dar ca un doctor, Hristoase, amândouă prin pocăință mi le tămăduiește. Spală-le, curățește-le, Mântuitorul meu, arată-le mai curate decât zăpada.¹³¹

Trupul Tău și sângele pentru toți Ți-ai pus, Cuvinte, răstignindu-Te; trupul, ca să mă înnoiești, iar sângele ca să mă speli. Duhul Ți-ai dat ca să mă aduci, Hristoase, Părintelui Tău.¹³²

Săvârșit-ai mântuirea în mijlocul pământului, Făcătorule, ca să ne mântuim; de bunăvoie pe cruce ai fost răstignit și Edenul cel ce se încuiase s-a deschis; cele de sus și cele de jos, făptura și toate neamurile mântuindu-se, se închină Ție.¹³³

Fie-mi mie scaldătoare sângele cel din coasta Ta, totodată și băutură și apa iertării ce a izvorât, ca să mă curățesc cu amândouă, ungându-mă și bând, și ca o ungere și băutură, Cuvinte, cuvintele Tale cele de viață.¹³⁴

Gol sunt, spre a intra în camera mirelui, gol sunt și spre a merge la nuntă și la cină; candela mi s-a stins, fiind fără de untdelemn, camera mi s-a închis dormind eu. Cina s-a mâncat; iar eu fiind legat de mâini și de picioare, am fost lepădat afară.¹³⁵

Biserica a câștigat pahar coasta Ta cea purtătoare de viață, din care a izvorât nouă îndoit izvorul iertării și al cunoștinței; spre închipuirea celei vechi și a celei noi, a amânduror legilor, Mântuitorul nostru.¹³⁶

Timpul vieții mele este scurt, și plin de dureri și de vicleșug, dar întru pocăință primește-mă și întru cunoștință mă cheamă, ca să nu mă fac câștig și mâncare celui străin; Mântuitorule, Tu Însuți mă miluiește.¹³⁷

Falnic sunt acum și semeț, cu inima în deșert și în zadar. Să nu mă osândești împreună cu fariseul; ci mai ales dă-mi smerenia vameșului, Unule Îndurate, drepte Judecătorule, și cu acesta împreună mă numără.¹³⁸

¹³¹ *Mt* 9, 12; *Lc* 4, 23 (CMK); erori *Ps* 50, 4 (CMK), 50, 8 (CMP) || 50, 7.

¹³² *Lc* 23, 46; *In* 12, 32 (CMK, CMP); // *Ps* 30, 5; *Mt* 27, 50; *In* 19, 30.

¹³³ Eroare *Ps* 73, 13 (CMK) || 73, 12 (CMP); // *Flp* 2, 9-10.

¹³⁴ *In* 19, 34; *I In* 5, 6; // *In* 6, 68.

¹³⁵ *Mt* 25, 1-13; 22, 13.

¹³⁶ *In* 19, 34; *I In* 5, 6.

¹³⁷ *Ps* 102, 15-16; 143, 4; // *I Ptr* 5, 8 (CMK, CMP).

Știu, Îndurate, că am greșit, de am ocărât vasul trupului meu; ci întru pocăință mă primește, și întru cunoștință mă cheamă, ca să nu mă fac câștig, nici mâncare celui străin. Ci Tu Însuți, Mântuitorule, mă miluiește.¹³⁹

Însumi idol m-am făcut, vătămându-mi cu poftele sufletul meu. Ci întru pocăință mă primește, și întru cunoștință mă cheamă, ca să nu mă fac câștig, nici mâncare celui străin. Ci Tu Însuți, Mântuitorule, mă miluiește.¹⁴⁰

N-am auzit glasul Tău, n-am ascultat Scriptura Ta, Dătătorule de lege. Ci întru pocăință mă primește, și întru cunoștință mă cheamă, ca să nu mă fac câștig, nici mâncare celui străin. Ci Tu Însuți, Mântuitorule, mă miluiește.

Slavă..., a Treimii:

Nedespărțită în ființă, neamestecată în Fețe, Dumnezeu Te cunosc pe Tine Dumnezeire, una în Treime, ca pe Ceea ce ești întocmai cu împărăția și întocmai cu tronul; și strig Ție cântarea cea mare, ce se cântă întreit întru cele de sus.¹⁴¹

Și acum..., a Născătoarei:

Și ai născut și ești fecioară, și ai rămas întru amândouă cu firea, Fecioară. Cel ce S-a născut înnoiește legile firii, și pântecul a născut nesimțind dureri. Unde Dumnezeu voiește, se biruiește rânduiala firii; că face câte voiește.

Cântarea a 5-a

Irmosul:

Dis-de-diminează, Iubitorule de oameni, mă rog luminează-mă și mă îndreptează la poruncile Tale, și mă învață, Mântuitorule, să fac voia Ta (de două ori).¹⁴²

În noapte viața mea mi-am petrecut pururea; că întuneric s-a făcut mie și negură adâncă noaptea păcatului; ci ca pe un fiu al zilei arată-mă pe mine, Mântuitorule.¹⁴³

¹³⁸ Lc 18, 9-14 || 18, 14; // I Co 4, 7 (CMK); Iov 22, 29; Mt 23, 12; Lc 14, 11.

¹³⁹ // Fc 1, 26-27; 2, 7; I Tes 4, 4; I Co 4, 10; 6, 19 (CMK, CMP); \\ Rm 12, 1 (CMK).

¹⁴⁰ // Rm 8, 6-8 (CMK, CMP); I Ptr 5, 8.

¹⁴¹ Is 6, 3 (CMK, CMP); eroare Ap 4, 9 (CMK) || 4, 8.

¹⁴² Is 26, 9-20 || 26, 9-10; In 12, 50; 14, 21; I In 2, 4-5, 17 (CMK, CMP); \\ Rm 12, 2; Mt 7, 21 (CMK).

¹⁴³ In 3, 20; Rm 13, 12-13; Ef 5, 8; I Tes 5, 5 (CMK, CMP).

Lui Ruben asemănându-mă eu, ticălosul, făcut-am sfat necuvios și călcător de lege asupra lui Dumnezeu celui înalt, întinându-mi patul meu, precum acela pe al tatălui său.¹⁴⁴

Mărturisescu-mă Ție Hristoase Împărate; păcătuit-am, păcătuit-am ca mai înainte frații lui Iosif, vânzând rodul curăției și al înțelepciunii.¹⁴⁵

De cei de un sânge a fost dat, a fost vândut în robie dulcele suflet, cel drept, spre închipuire a Domnului; iar tu, suflete, cu totul te-ai vândut răutăților tale.¹⁴⁶

Lui Iosif cel drept și minții lui celei curate, urmează, ticălosule și neiscusitele suflete, și nu te desfrâna cu pornirile cele nebunești, făcând fărădelege pururea.¹⁴⁷

De s-a și sălășluit în groapă oarecând Iosif, Stăpâne Doamne, dar spre închipuirea îngropării și a scuipării Tale a fost aceasta; iar eu ce-Ți voi aduce Ție întru acest chip vreodată?¹⁴⁸

Auzit-ai de coșul lui Moise, suflete, cel purtat de apele și de valurile râului, că a fost păzit de demult ca într-o cămară, scăpând de fapta cea amară a voii lui Faraon.¹⁴⁹

De ai auzit, ticălosule suflete, de moașele ce ucideau oarecând partea bărbătească, cea nevârstnică, suga acum înțelepciunea ca marele Moise.¹⁵⁰

Nu ți-ai omorât mintea lovind-o, precum marele Moise pe egipteanul, ticălosule suflete; și cum te vei sălășlui, spune-mi, în pustietatea patimilor prin pocăință?¹⁵¹

În pustietăți a locuit marele Moise. Vino dar, suflete, de urmează vieții lui, ca să te învrednicești a vedea și arătarea lui Dumnezeu cea din rug.¹⁵²

¹⁴⁴ *Fc* 35, 21; 49, 3 (*CMK, CMP*); *I Par* 5, 1.

¹⁴⁵ *Fc* 37, 1-36 || 37, 26-28.

¹⁴⁶ *Fc* 37, 28; // *Za* 9, 11.

¹⁴⁷ *Fc* 39, 1-23 || 39, 12 (*CMP*).

¹⁴⁸ *Fc* 37, 23-24.

¹⁴⁹ *Iș* 2, 1-10 || 2, 3 (*CMK*).

¹⁵⁰ *Iș* 1, 15-16.

¹⁵¹ *Iș* 2, 11-15 || 2, 11-12; // *Rm* 8, 6; *FA* 7, 24.

¹⁵² *Iș* 3, 1-6 || 3, 1-2 (*CMP*); // *FA* 7, 30, 38; // *Mt* 5, 8 (*CMK, CMP*).

Toiagul lui Moise te închipuiește, suflete, care a lovit marea și a închegat adâncul, cu însemnarea dumnezeieștii Cruci; prin care vei putea și tu să săvârșești lucruri mari.¹⁵³

Aaron a adus lui Dumnezeu foc fără prihană, fără vicleșug; iar Ofni și Fineas, ca și tine, suflete, au adus lui Dumnezeu viață străină și întinată.¹⁵⁴

Greu la minte m-am făcut, Stăpâne, ca și Faraon cel cumplit; Ianis și Iamvri la suflet și la trup, cufundat cu gândul! Ci ajută-mi mie, Mântuitorule.¹⁵⁵

Cu lut mi-am amestecat gândul, eu ticălosul. Spală-mă, Stăpâne, în baia lacrimilor mele, mă rog Ție, albă ca zăpada făcând haina trupului meu.¹⁵⁶

De voi cerceta faptele mele, Mântuitorule, mă văd pe mine însumi întrecând pe tot omul cu păcatele; că întru cunoștință gândind am greșit, iar nu întru necunoștință.¹⁵⁷

Cruță, cruță, Doamne, zidirea Ta. Păcătuit-am, iartă-mă, Cel ce ești însuși din fire curat, căci afară de Tine nimeni altul nu este fără pată.¹⁵⁸

Pentru mine ai luat chipul meu, Dumnezeu fiind; arătat-ai minuni vindecând pe cei leproși și întărind pe cei slăbănogi; ai oprit curgerea de sânge, Mântuitorule, celei ce s-a atins de poalele Tale.¹⁵⁹

Celei ce avea curgere de sânge urmează, ticălosule suflete, năzuiește, ține-te de poalele lui Hristos, ca să te izbăvești de bățai și să auzi de la Dânsul: credința ta te-a mântuit!¹⁶⁰

Celei gârbovite urmează, o suflete! Apropie-te, cazi la picioarele lui Iisus, ca să te îndreptezi, să umbli drept în căile Domnului.¹⁶¹

¹⁵³ *Iș* 14, 21-22.

¹⁵⁴ *Iș* 30, 7-8; *I Rg* 1, 3; 2, 12-17, 22-34; 4, 11 (*CMK, CMP*).

¹⁵⁵ *Iș* 7-8; *II Tim* 3, 8. Ianis și Iamvris au fost potrivit tradiției iudeilor vrăjitorii pe care faraonul îi opunea lui Moise (*Iș* 7-8), însă numele lor nu le este cunoscut în Vechiul Testament (Vezi: Olivier Clément, *op. cit.*, p. 131, nota 11). Deja Apostolul Pavel, în a doua epistolă către Timotei le face mențiunea numelor (*II Tim* 3, 8).

¹⁵⁶ // eroare *Ps* 50, 8 (*CMK, CMP*) // 50, 7; // *Rm* 6, 19 (*CMK*).

¹⁵⁷ // *Lc* 12, 47-48 (*CMK, CMP*).

¹⁵⁸ *In* 8, 44; *II Ptr* 2, 22; // *Iov* 14, 4-5 (*CMK*).

¹⁵⁹ *Mt* 8, 3; *Mc* 1, 41; *Lc* 5, 12; 17, 12; *Mt* 4, 24; 8, 6; 9, 2; *Mc* 2, 3; *Lc* 5, 18; *Mt* 9, 20-22; *Mc* 5, 25-34; *Lc* 8, 43-48.

¹⁶⁰ *Mt* 9, 20-22; *Mc* 5, 25-34; *Lc* 8, 43-48.

Deși ești fântână adâncă, Stăpâne, izvorăște-mi ape din preacuratele Tale vine. Ca bând, ca și Samarineanca, să nu mai însetez. Că izvoare de viață izvorăști.¹⁶²

Siloam să-mi fie mie lacrimile mele, Stăpâne Doamne, ca să-mi spăl și eu luminile sufletului și să Te văd cu gândul pe Tine, Lumina cea mai înainte de veci.¹⁶³

Slavă..., a Treimii:

Pe Tine, Treime, Te cântăm, pe unul Dumnezeu; Sfânt, Sfânt, Sfânt ești, Părinte și Fiule și Duhule,¹⁶⁴ Ființă singură prin Sine, Unime căreia pururea ne închinăm.

Și acum..., a Născătoarei:

Din tine S-a îmbrăcat întru a mea frământătură Dumnezeu, Cel ce a zidit veacurile,¹⁶⁵ Maică Fecioară, ceea ce ești nestricată și nu știi de bărbat, și a unit Lui firea omenească.

Cântarea a 6-a

Irmosul:

Strigat-am cu toată inima mea către înduratul Dumnezeu și m-a auzit din iadul cel mai de jos; și a scos din stricăciune viața mea (de două ori).¹⁶⁶

Lacrimi din ochii mei, Mântuitorule, și suspinuri din adânc curat aduc Ție, strigând inima mea: Dumnezeule, păcătuit-am Ție, milostivește-Te spre mine.¹⁶⁷

Înstrăinatu-te-ai, suflete, de Domnul tău, ca Datan și ca Aviron; dar din toată inima strigă: Iartă-mă! Ca să nu te împresoare pe tine prăpastia pământului.¹⁶⁸

Ca o junincă sălbătică, asemănatu-te-ai, suflete, lui Efrem; ca o căprioară, păzește-ți viața de curse, înălțându-ți mintea cu aripi, cu fapta și cu gândirea.¹⁶⁹

¹⁶¹ Lc 13, 11-17 (CMK, CMP) || 11-13; || Mt 7, 14 (CMK); Col 3, 2 (CMK, CMP).

¹⁶² In 4, 5-42 (CMK, CMP) || 4, 10, 14 (CMK); || In 6, 55, 58, 68; Ap 21, 6 (CMK).

¹⁶³ In 9, 1-41 (CMK, CMP) || 9, 7; || In 8, 12; Mt 5, 8 (CMK).

¹⁶⁴ Is 6, 3; Ap 4, 8.

¹⁶⁵ Evr 1, 2.

¹⁶⁶ Iona 2, 3.

¹⁶⁷ // Lc 18, 13 (CMK).

¹⁶⁸ Nm 16, 1-34 (CMK, CMP) || 16, 12-34; || Nm 26, 9-10; || Lc 15, 13 (CMP).

Mâna lui Moise ne va face să credem, suflete, cum că Dumnezeu poate să albească și să curețe viața cea leproasă; nu te deznădăjdui dar, măcar că ești lepros.¹⁷⁰

Valurile păcatelor mele, Mântuitorule, ca în Marea Roșie întorcându-se, m-au acoperit degrab, ca oarecând pe egipteni și pe conducătorii lor.¹⁷¹

Voie slobodă fără recunoștință ai avut, suflete, ca și Israel mai înainte; ca mai mult decât dumnezeiasca mană, ai ales neînțelepțește lăcomia patimilor cea iubitoare de plăceri.¹⁷²

Cărnurile cele de porc și căldările și bucatele cele egiptenești, mai vârtos decât cele cerești ai voit, suflete al meu; ca și de demult nemulțumitorul popor în pustie.¹⁷³

Fântânile hananeieștilor gânduri mai mult le-ai cinstit, suflete, decât vâna pietrei, din care izvorul înțelepciunii varsă izvorul teologiei.¹⁷⁴

Când a lovit Moise, sluga Ta, piatra cu toiagul, cu închipuire mai înainte a însemnat coasta Ta cea de viață făcătoare; din care toți băutură de viață scoatem, Mântuitorule.¹⁷⁵

Cercetează, suflete, și iscodește ca Isus, fiul lui Navi, ce fel este pământul făgăduinței și locuiește în el cu bună legiuire.¹⁷⁶

Ridică-te și împotrivește-te patimilor trupești, ca Isus asupra lui Amalec; biruind pururea gândurile cele înșelătoare, ca și pe gavaoniteni.¹⁷⁷

¹⁶⁹ *Os* 4, 16-17; *Pilde* 6, 4-5.

¹⁷⁰ *Iș* 4, 6-7; *Rm* 5, 20 (*CMK*, *CMP*).

¹⁷¹ *Iș* 14, 28; *Ps* 105, 11; 135, 15; *III Mac* 2, 7; 6, 4; *Iuda Vezi*: 13.

¹⁷² *Iș* 16, 9-36 || 16, 2 (*CMK*, *CMP*); *Nm* 11, 7; *In* 6, 31, 49; *I Co* 10, 1-3.

¹⁷³ *Iș* 16, 3; *In* 6, 51 (*CMK*, *CMP*); *Mt* 4, 4 (*CMK*).

¹⁷⁴ *Iș* 17, 1-7; *Nm* 20, 2-13 (*CMK*, *CMP*) || 20, 11; *Dt* 8, 15-16; *I Co* 10, 4; *Ps* 77, 18-19; 104, 40; 113, 8. Canaanul reprezintă tentația idolatriei ce renaște mereu. Apa nu lipsește, dar este stătătoare. Opus Canaanului este deșertul. *Vezi*: Olivier Clément, *op. cit.*, p. 142, nota 7.

¹⁷⁵ *Iș* 17, 1-6; *Nm* 20, 11; *Ps* 77, 18-19; 104, 40; 113, 8; *In* 4, 10 (*CMK*); 6, 54 (*CMK*, *CMP*); *eronat Ios* 1, 2 (*CMK*).

¹⁷⁶ *Ios* 1, 1-15; 2, 1 *sq*; 7, 8; *Mt* 25, 34; 4, 17; 6, 10; *I Co* 2, 9 (*CMK*).

¹⁷⁷ *Iș* 17, 8-16 || 17, 13 (*CMK*); *Ios* 9, 3-33 (*CMK*, *CMP*) || 2-27. Amalec îl reprezintă pe amaleciții înfrânți de Iosua. Ghibeoniții au încheiat prin înșelăciune un legământ cu Israel (*Ios* 9, 2-27). În tradiția iudaică aceste popoare simbolizează puterile malefice. *Vezi*: Olivier Clément, *op. cit.*, p. 142, nota 9.

Treci peste firea cea curgătoare a vremii, ca mai înainte chivotul, și te fă
moștenitor pământului aceluia al făgăduinței, suflete, Dumnezeu
poruncește.¹⁷⁸

Precum ai scăpat pe Petru, cel ce a strigat: scapă-mă, așa apucând înainte,
Mântuitorule, scapă-mă și pe mine de fiară, întinzându-Ți mâna Ta, și mă
scoate din adâncul păcatului.¹⁷⁹

Pe Tine Te știu liman liniștit, Stăpâne, Stăpâne Hristoase!¹⁸⁰ Ci apucând înainte,
izbăvește-mă din adâncurile păcatului cele neumblate, și din deznădăjduire.

Eu sunt, Mântuitorule, drahma cea împărătească, pe care ai pierdut-o de
demult; dar aprinzând făclie pe Mergătorul înaintea Ta, Cuvinte, caută și
află chipul Tău.¹⁸¹

Slavă..., a Treimii:

Treime sunt neamestecată, nedespărțită; despărțită după Fete, și Unime sunt
din Fire unită: Tatăl și Fiul și Dumnezeuiescul Duh.

Și acum..., a Născătoarei:

Pântecele tău ne-a născut nouă pe Dumnezeu, cu chipul ca și noi; deci ca pe
un ziditor al tuturor, roagă-L, Născătoare de Dumnezeu, ca prin rugăciunile
tale să ne îndreptăm.

Condac:

Suflete al meu, suflete al meu, scoală! Pentru ce dormi? Sfârșitul se apropie
și vei să te tulburi. Deșteaptă-te dar, ca să se milostivească spre tine Hristos
Dumnezeu, Cel ce este pretutindeni și toate le plinește.¹⁸²

După acestea se citește Sinaxarul și apoi se cântă Fericirile, cu închinăciuni,
glasul al 6-lea:

¹⁷⁸ *Ios* 3, 14-17; *FA* 7, 45.

¹⁷⁹ *Mt* 14, 22-32 (*CMP*) || 14,30-31; eroare *Mt* 14, 22-23 (*CMK*); || *I Ptr* 5, 8 (*CMK*).

¹⁸⁰ || *Mt* 8, 26.

¹⁸¹ *Lc* 15, 8-10; *In* 5, 35; || *Mt* 3, 1-17; *Mc* 1, 2-8; *Lc* 1, 80; 3, 2-3; *In* 1, 6-8; *FA* 13, 24.

¹⁸² *Rm* 13, 11; || eroare *Sir* 7, 38 (*CMP*) || 7, 36 (*CMK*); *I Tes* 5, 6; *Mt* 26, 41; || *Lc* 15, 17-18 (*CMP*); *I Ptr* 5, 8 (*CMK*). Acest *condac* este facerea imnografului Roman Melodul, alcătuitor al numeroase condace, dintre care cel mai cunoscut rămâne *condacul Nașterii Domnului* („Fecioara astăzi...”).

Întru împărăția Ta, când vei veni, pomenește-ne pe noi, Doamne.¹⁸³
Pe tâlharul l-ai făcut, Hristoase, locuitor raiului; pe cel ce a strigat pe Cruce
către Tine: pomenește-mă! Învrednicește-mă și pe mine, nevrednicul, de
pocăința acestuia.¹⁸⁴

Stih: Fericiți cei săraci cu duhul, că a acelora este împărăția cerurilor.¹⁸⁵
Auzit-ai, suflete al meu, de Manoe, că a ajuns la arătare dumnezeiască, și a
luat atuncea rodul făgăduinței din cea stearpă; să urmău drepte credințe a
acestuia.¹⁸⁶

Stih: Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia.¹⁸⁷
Râvnind lenevirii lui Samson, suflete, ți-ai tuns tăria lucrurilor tale, dându-ți
celor de alt neam viața întreagă și fericită, pentru iubirea plăcerii.¹⁸⁸

Stih: Fericiți cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul.¹⁸⁹
Cel ce a biruit mai înainte cu falca măgarului pe cei de alt neam, acum se
află prădat de desfrâu; ci fugi, suflete al meu, de asemănare, de fapta și de
slăbirea lui.¹⁹⁰

Stih: Fericiți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura.¹⁹¹
Barac și Ieftae, căpetenii de oaste, s-au ales judecătorii lui Israel, cu care
împreună și Debora cea cu minte bărbătească. Deci îmbărbătându-te, suflete,
cu vitejiile acelora, întărește-te.¹⁹²

Stih: Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui.¹⁹³
Pe Iaila cea vitează ai cunoscut-o, suflete al meu, care a tras în țepă pe Sisera mai
înainte, și a făcut mântuire; auzi stâlpul, prin care ție Crucea se însemnează.¹⁹⁴

Stih: Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.¹⁹⁵

¹⁸³ // Lc 23, 42.

¹⁸⁴ Lc 23, 42-43; \ I Ptr 3, 19 (CMK).

¹⁸⁵ Mt 5, 3; Lc 6, 20.

¹⁸⁶ Jd 13, 1-25.

¹⁸⁷ Mt 5, 4.

¹⁸⁸ Jd 14, 3; 16, 1 || 16, 17; \ Rm 2, 9-10 (CMK).

¹⁸⁹ Mt 5, 5.

¹⁹⁰ Jd 15, 15-17.

¹⁹¹ Mt 5, 6.

¹⁹² Jd 4, 6 sq; 4, 16 (CMK).

¹⁹³ Mt 5, 7.

¹⁹⁴ Jd 4, 17 sq || 4, 21 (CMP); 5, 24-27 (CMK).

¹⁹⁵ Mt 5, 8.

Jertfește, suflete, jertfă de laudă, adu fapta bună ca pe o fiică mai curată decât a lui Ieftae; și junghie ca pe o jertfă, Domnului tău patimile cele trupești.¹⁹⁶

Stih: Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema.¹⁹⁷
Înțelege, suflete al meu, ce este lâna lui Ghedeon; primește rouă din cer și te pleacă, precum câinele, de bea apa care curge din lege prin stoarcerea Scripturii.¹⁹⁸

Stih: Fericiți cei prizoniți pentru dreptate, că a acelora este împărăția cerurilor.¹⁹⁹
Osânda lui Eli preotul ai luat-o, suflete al meu, pentru lipsa minții, suferind a lucra întru tine patimile, ca și acela pe feciorii cei fără de lege.²⁰⁰

Stih: Fericiți veți fi când vă vor ocări pe voi și vă vor prizoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, minșind pentru Mine.²⁰¹
Între Judecători, levitul cu socoteală și-a împărțit femeia la cele douăsprezece neamuri, suflete al meu, ca să vădească întinăciunea cea fără de lege a neamului lui Veniamin.²⁰²

Stih: Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri.²⁰³
Iubitoarea de înțelepciune Ana, rugându-se, numai buzele și-a mișcat spre laudă, iar glasul ei nu se auzea; și de aceea, deși era stearpă, a născut fiu vrednic de rugăciunea ei.²⁰⁴

Stih: Pomeneste-ne pe noi, Doamne, când vei veni întru împărăția Ta.²⁰⁵
Număratu-s-a între judecători feciorul Anei, marele Samuel, pe care Armatem l-a crescut în casa Domnului. Aceluia râvnește, suflete al meu, și judecă lucrurile tale mai înainte decât pe ale altora.²⁰⁶

Stih: Pomeneste-ne pe noi, Stăpâne, când vei veni întru împărăția Ta.

¹⁹⁶ *Jd* 11, 29-40 || 11, 31, 34 (CMK).

¹⁹⁷ *Mt* 5, 9.

¹⁹⁸ *Jd* 6, 36-38; // *Ps* 132, 3; *I Co* 3, 6 (CMK, CMP); // *Evr* 11, 32 (CMK). *Lâna lui Ghedeon* reprezintă pentru teologia patristică prefigurarea pururei feciorii a Maicii Domnului.

¹⁹⁹ *Mt* 5, 10; *Lc* 6, 22.

²⁰⁰ *I Rg* 1, 1 - 4, 18.

²⁰¹ *Mt* 5, 11; *Lc* 6, 22.

²⁰² *Jd* 19, 1-30; // *Mt* 10, 26 (CMK).

²⁰³ *Mt* 5, 12; *Lc* 6, 23.

²⁰⁴ *I Rg* 1, 1-2, 12-13.

²⁰⁵ *Lc* 23, 42.

²⁰⁶ *I Rg* 1, 28; 2, 18; *FA* 3, 24; 13, 20; // *Mt* 7, 3-5 (CMK, CMP).

Ales fiind David rege, ca un rege s-a uns din corn cu dumnezeiescul mir.
Deci și tu, suflele al meu, de poftești împărăția cea de sus, în loc de mir,
unge-te cu lacrimi.²⁰⁷

Stih: Pomenește-ne pe noi, Sfinte, când vei veni întru împărăția Ta.
Miluiește zidirea Ta, Milostive; milostivește-Te spre făptura mâinilor Tale, și iartă
tuturor păcătoșilor și mie, celui ce am călcat poruncile Tale mai mult decât toți.²⁰⁸

Slavă..., a Treimii:

Și nașterii celei fără de început, și purcederii mă închin: Tatălui, Cel ce a
născut, slăvesc pe Fiul cel născut, laud pe Duhul Sfânt, Cel ce strălucește
împreună cu Tatăl și cu Fiul.

Și acum..., a Născătoarei de Dumnezeu:

Nașterii tale celei mai presus de fire ne închinăm, nedespărțind slava cea
după fire a Pruncului tău, Născătoare de Dumnezeu; că Cel ce este unul
după față, se mărturisește îndoit după fire.

Cântarea a 7-a

Irmosul:

Păcătuit-am, fărădelege și nedreptate săvârșit-am înaintea Ta; nici am păzit,
nici am făcut precum ne-ai poruncit nouă; dar nu ne părăsi pe noi până în
sfârșit, Dumnezeuul părinților (de două ori).²⁰⁹

Păcătuit-am, greșit-am și am călcat porunca Ta; că întru păcate am fost
zămislit, și am adăugat rănilor mele rană. Ci Tu mă miluiește, ca un îndurat,
Dumnezeul părinților.²¹⁰

Cele ascunse ale inimii mele, le-am mărturisit Ție, Judecătorul meu. Vezi
smerenia mea, vezi și necazul meu, și ia aminte acum la judecata mea; și Tu
mă miluiește, ca un îndurat, Dumnezeuul părinților.²¹¹

²⁰⁷ *I Rg* 16, 1-13 || 16, 12-13 (CMK).

²⁰⁸ // *Ps* 50, 1-3 (CMP).

²⁰⁹ *Tin* Vezi: 5,6,10 (CMK, CMP); // *Dn* 3, 16-30.

²¹⁰ *Ps* 50, 6; // *Is* 1, 6 (CMK, CMP); // *Fc* 4, 23 (CMK).

²¹¹ *Ps* 18, 13; 142, 4, 11; 141, 6 (CMP); eroare *Ps* 141, 7 (CMK).

Saul oarecând, dacă a pierdut asinele tatălui său, suflète, degrab a aflat în schimb împărăția; dar păzește-te să nu greșești, alegând mai degrabă poftele tale cele dobitocești, decât împărăția lui Hristos.²¹²

David, dumnezeiescul părinte, de a și greșit oarecând îndoit, suflète al meu, cu săgeata desfrâului săgetându-se, și cu sulița robindu-se pentru pedeapsa uciderii; dar tu cu mai grele lucruri bolești, din pornirile cele de voia ta.²¹³

Împreunat-a David oarecând nelegiuirea cu nelegiuire, că a amestecat desfrâul cu uciderea; dar îndată îndoită pocăință a arătat. Iar tu, suflète, mai viciene lucruri ai făcut, necăindu-te către Dumnezeu.²¹⁴

David oarecând a însemnat cântarea, scriind-o ca într-o icoană, prin care-și mustră fapta ce a lucrat, strigând: Miluiește-mă! Că Ție unuia am greșit, Dumnezeului tuturor; Însuți mă curățește.²¹⁵

Purtat fiind chivotul în car, când s-au întors junicile, numai cât s-a atins Zan acela de el, a fost certat de mânia lui Dumnezeu. Deci de îndrăzneala aceluia fugind, suflète, cinstește bine cele dumnezeiești.²¹⁶

Auzit-ai de Abesalom cum s-a sculat împotriva firii. Cunoscute-ai faptele lui cele întinate, cu care a batjocorit patul lui David, tatălui său; dar și tu ai urmat pornirilor lui celor de patimi și iubitoare de plăceri.²¹⁷

Supus-ai trupului tău vrednicia ta cea nerobită, și ca alt Ahitofel aflând pe vrăjmașul, suflète, te-ai plecat după sfaturile lui; dar le-a risipit pe acestea Însuși Hristos, ca tu să te mântuiești cu adevărat.²¹⁸

²¹² *I Rg* 9, 3-4; 10, 1-2; *II Rg* 15, 10-34 (CMP); *I Rg* 31, 1-6 (CMK).

²¹³ *II Rg* 11, 2-27 (CMK) || 11, 4; *III Rg* 15, 5; *Mt* 1, 1 (CMK, CMP); *Lc* 2, 4 (CMP); *FA* 2, 30 (CMK).

²¹⁴ *II Rg* 11, 4; *II Rg* 12, 13-17; *III Rg* 15, 5.

²¹⁵ *Ps* 50, 1, 5.

²¹⁶ *II Rg* 6, 1-8 (CMK) || 6-7; *I Par* 13, 9-10. Numele lui Uza a fost transpus în limba greacă veche cu *Zan* (H Kibwto" w" efereto epidifrio", o Zan ekeino"...), iar în neogreacă a fost transpus *Oza* (Otan metaferotan h kibwto" panw sto arma kai tolmhse ekeino" o Oza...) Vezi: Arhim. Simeon P. Koutsas, *op. cit.*, pp. 206-207 (troparul 7). Transpunerea *Zan* este socotită greșită de comentatori, considerându-o o probabilă greșeală de tipar (Vezi: Ierom. Sebastian Pașcanu, *op. cit.*, p. 90, nota 23).

²¹⁷ *II Rg* 16, 20-22.

²¹⁸ *II Rg* 16, 21-22; *Evr* 2, 14; 5, 9 (CMK). Sfătuit de David, Ahitofel se aliază cu Abesalom când acesta se revoltă. Acesta din urmă a intrat la concubinele tatălui său, îndemnat de Ahitofel (*II Rg* 16, 21). „Vrăjmașul” din acest text este diavolul. Vezi: Olivier Clément, *op. cit.*, p. 149, nota 7.

Solomon cel minunat, cel plin de harul înțelepciunii, acesta făcând vicleșug înaintea lui Dumnezeu oarecând, s-a depărtat de la El; căruia și tu ți-ai asemănat blestemata ta viață, suflete.²¹⁹

De plăcerile patimilor sale fiind silit, s-a întinat, vai mie! Iubitorul înțelepciunii, iubitor de femei desfrânate făcându-se și înstrăinat de la Dumnezeu; căruia tu, o suflete, ai urmat cu gândul, prin dezmierdări rușinoase.²²⁰

Lui Roboam, celui ce n-a ascultat sfatul tatălui său, ai râvnit, suflete, împreună și lui Ieroboam, slugii celei prea rele, care s-a vicienit oarecând; dar fugi de asemănarea lor, și strigă lui Dumnezeu: Păcătuit-am, miluiește-mă!²²¹

Necurățirilor lui Ahav ai râvnit, sufletul meu! Vai mie! Te-ai făcut locaș întinăciunilor trupești și vas urât al patimilor. Dar din adâncul tău suspină și spune lui Dumnezeu păcatele tale.²²²

A ars oarecând Ilie pe cei de două ori câte cincizeci, când a junghiat și pe proorocii cei de rușine ai Izabelei, spre musturarea lui Ahav. Dar fugi, suflete, de asemănarea acestor doi și te întărește.²²³

Încuiatu-s-a ție cerul, suflete, și foamete de la Dumnezeu te-a cuprins de vreme ce nu te-ai plecat cuvintelor lui Ilie Tezviteanul, ca și Ahav oarecând. Ci Sareptencei asemănându-te, hrănește sufletul proorocului.²²⁴

Păcatele lui Manase ți-ai îngrămădit cu voința, suflete, punând ca niște lucruri de scârbă patimile și înmulțind cele dezgustătoare; dar pocăinței lui râvnind cu căldură, câștigă-ți umilința.²²⁵

Cad înaintea Ta și aduc Ție, ca niște lacrimi, cuvintele mele: Păcătuit-am, cum a greșit păcătoasa, și am făcut fărădelege ca nimeni altul pe pământ. Dar fie-Ți milă, Stăpâne, de făptura Ta și iarăși mă cheamă.²²⁶

²¹⁹ *III Rg* 3, 12; 4, 29; 5, 12; 10, 23; 11, 1-8 (*CMK, CMP*).

²²⁰ *III Rg* 2, 3-8.

²²¹ *III Rg* 11, 28-40; 12, 1-14 (*CMK, CMP*); 14, 30; // *Sir* 47, 22.

²²² *III Rg* 16, 29-34 // 16, 30-32.

²²³ *IV Rg* 1, 2-18 // 1, 6,9-12 (*CMK*), eronat *IV Rg* 1, 19-20 (*CMP*), capitolul 1 din *IV Rg* are doar 18 versete!; *III Rg* 18, 17-40 (*CMK, CMP*) // 18, 38; // *Sir* 48, 3.

²²⁴ *III Rg* 17, 1-24; *Lc* 4, 25-26 (*CMK, CMP*); // *Sir* 48, 2-3; *Iac* 5, 17.

²²⁵ *IV Rg* 21, 2-9 // 21, 2-6; *II Par* 33, 10-19 (*CMP, CMK*) // 33, 11-13.

²²⁶ *Lc* 7, 36-50.

Folosit-am rău chipul Tău, și am stricat porunca Ta; toată frumusețea mi s-a întunecat, și cu patimile mi s-a stins făclia,²²⁷ Mântuitorule. Dar milostivindu-Te, dă-mi bucurie, precum cânta David.²²⁸

Întoarce-te, căiește-te, descoperă cele ascunse; grăiește lui Dumnezeu Cel ce știe toate. Tu singur știi, Mântuitorule, cele ascunse ale mele; ci Însuși Tu mă miluiește, precum cânta David, după mare mila Ta.²²⁹

Stinsu-s-au zilele mele, ca visul celui ce se deșteaptă. Pentru aceasta ca Iezechia lăcrimez pe patul meu, ca să mi se adauge ani de viață. Dar care Isaia va să stea pentru tine, suflețe? Fără numai Dumnezeul tuturor.²³⁰

Slavă..., a Treimii:

Treime neamestecată, nedespărțită, de o ființă și fire una; lumini și lumină, și trei sfinte, și Unul sfânt, este lăudată Treimea, Dumnezeu. Laudă și preaslăvește, suflețe, viață și vieți, pe Dumnezeul tuturor.

Și acum..., a Născătoarei:

Lăudămu-te, bine te cuvântăm, închinămu-ne ție,²³¹ Născătoare de Dumnezeu, că ai născut pe Unul din Treimea cea nedespărțită, pe Unul Fiu și Dumnezeu; și tu însăși ne-ai deschis nouă celor de pe pământ cele cerești.

Cântarea a 8-a, glasul 8²³²

Altă Tricântare

Irmosul:

Pe Cel pe Care-L slăvesc oștile cerești și de El se cutremură heruvimii și serafimii, toată suflarea și zidirea, lăudați-L, binecuvântați-L și-L preaînălțați întru toți vecii (de două ori).²³³

²²⁷ Aluzie la pilda celor zece fecioare (Mt 25, 1-13).

²²⁸ Mt 25, 1-13. Aluzie la psalmii lui David, și cel mai probabil la Psalmul 50 (Vezi: 9,13,15).

²²⁹ Ps 50, 1.

²³⁰ IV Rg 20, 1-11 (CMK, CMP) || 20, 2-6.

²³¹ O preluare a stihului al doilea din *Doxologie*, una din cele mai vechi compoziții imnografice ale Ortodoxiei.

²³² Am exclus din această Cântare primele două tricântări. Singura referință este Dn 3, 53 pentru textul irmosului primei tricântări: *Pe Împăratul slavei, Cel fără început, de Care se înfricoșează puterile cerești...*

²³³ Tin 1, 27-67; // Ps 148, 6; 150, 6 (CMK).

Miluieste-mă pe mine cel ce am păcătuit, Mântuitorule, ridică-mi mintea mea spre întoarcere. Primește-mă pe mine cel ce mă pocăiesc; miluieste-mă pe mine cel ce strig: Greșit-am Ție, mântuiește-mă; nelegiuit-am, miluieste-mă.²³⁴

Ilie cel ce a fost purtat în car, suindu-se în carul virtuților,²³⁵ s-a înălțat ca spre ceruri oarecând, mai presus de cele pământești; deci la suirea acestuia cugetă, suflete al meu.²³⁶

Curgerea Iordanului oarecând a stat de o parte și de alta, prin lovirea cu cojocul lui Ilie de către Elisei; iar tu, o suflete al meu, acestui dar nu te-ai învrednicit, din pricina neînfrânării.²³⁷

Elisei luând oarecând cojocul lui Ilie, a luat de la Domnul har îndoit; iar tu, o, suflete al meu, de acest har nu te-ai împărtășit, pentru neînfrânare.²³⁸

Sunamiteanca oarecând a primit pe cel drept cu gând bun; iar tu, o, suflete, n-ai adus în casa ta nici străin, nici călător. Pentru aceasta tu vei fi lepădat afară din cămară, tânguindu-te.²³⁹

Minții celei întinate a lui Ghiezi pururea te-ai asemănat, ticălosule suflete; a cărui iubire de argint leapăd-o măcar la bătrânețe. Fugi de focul gheenei, depărtându-te de răutățile tale.²⁴⁰

Tu, suflete, lui Ozia râvnind, lepra lui întru tine îndoit ai luat-o; că cele necuvioase cugeți, și cele fără de lege faci; lasă cele ce ai și aleargă la pocăință.²⁴¹

²³⁴ *Lc* 15, 11-32; *Ps* 50, 3, 5-6 (*CMK*, *CMP*).

²³⁵ Profetul Ilie a fost răpit la cer într-un car de foc. În simbolismul monastic „carul de foc” arată inima înflăcărată pentru dobândirea virtuților și carul virtuților ascetice și duhovnicești.

²³⁶ *IV Rg* 2, 1-15 || 2, 11-15; // *Sir* 48, 9, 12; *II Mac* 2, 58.

²³⁷ *IV Rg* 2, 8-14 || 2, 8, 14; // *Ios* 3, 16; 4, 23; *Iș* 14, 21.

²³⁸ *IV Rg* 2, 9-15.

²³⁹ *IV Rg* 4, 8-37. Sfântul Andrei Criteanul introduce ideea învierii. El se apropie de trecerea noastră „de la moarte la viață”. Aproximându-se și sfârșitul întregului Canon, autorul aduce mesajul pascal: bucuria Învierii! Femeii șunamitence îi înviază profetul Ilie fiul (*IV Rg* 4, 11-37). Se simte deja apropierea – prin această analogie – de Învierea Domnului.

²⁴⁰ *IV Rg* 5, 20-27; // *I Tim* 6, 10; *Col* 3, 5; *Ef* 5, 5; *I Co* 6, 10 (*CMK*, *CMP*) – sunt texte referitoare la iubirea de arginți.

²⁴¹ *IV Rg* 15, 1-7 (*CMP*) || 15, 3-5 (*CMK*) || 15, 5; *II Par* 26, 16-20 (*CMK*).

De niniviteni ai auzit, suflete, că s-au pocăit către Dumnezeu cu sac și cu cenușă; acestora n-ai urmat, ci te-ai arătat mai rău decât toți cei ce au greșit mai înainte de lege și după lege.²⁴²

De Ieremia cel din groapa cu noroi ai auzit, suflete, care a plâns cu tânguire cetatea Sionului și lacrimi a vărsat. Urmează vieții lui celei plângătoare și te vei mântui.²⁴³

Iona a fugit în Tars, cunoscând dinainte întoarcerea ninivitenilor; a cunoscut ca un prooroc milostivirea lui Dumnezeu; pentru că se ferea să nu mintă proorocia lui.²⁴⁴

De Daniel ai auzit, o, suflete, cum a astupat gurile fiarelor în groapă; ai înțeles cum tinerii cei ce au fost cu Azaria au stins prin credință văpaia cuptorului cea arzătoare.²⁴⁵

Pe toți cei din Legea Veche, i-am adus ție, suflete, spre pildă; urmează faptelor iubite de Dumnezeu ale dreptilor și fugi de păcatele celor vicleni.

Drepte Judecătorule, Mântuitorule, miluiește-mă și mă izbăvește de foc și de groaza ce am a petrece la judecată, după dreptate; iartă-mă mai înainte de sfârșit, prin fapte bune și prin pocăință.²⁴⁶

Ca tâlharul strig Ție: pomenește-mă; ca Petru plâng cu amar; iartă-mă, Mântuitorule! strig ca vameșul, lăcrimez ca păcătoasa. Primește-mi tânguirea ca oarecând pe a cananeencii.²⁴⁷

Tămăduiește putrejunea smeritului meu suflet, Mântuitorule, Unule, Tămăduitorule. Pune-mi doctorie vindecătoare și untdelemn și vin, lucrurile cele de pocăință, și umilință cu lacrimi.²⁴⁸

Cananeencii și eu urmând, strig: Miluiește-mă, Fiul lui David! Mă ating de poală, ca ceea ce-i curgea sânge; plâng ca Marta și ca Maria pentru Lazăr.²⁴⁹

²⁴² *Iona* 3, 4-10 (CMK); // *Mt* 12, 41; *Lc* 11, 32.

²⁴³ *Ir* 38, 6; // *Ir* 11, 1; 13, 17; 14, 17; *Plg* 1, 16; 2, 18; 3, 47 (CMK, CMP); \\\ eroare *Ir* 45, 6 (CMK) – capitolul 45 din *Ieremia* are doar 5 versete!

²⁴⁴ *Iona* 4, 2.

²⁴⁵ *Dn* 3; 6, 17-24; eroare *Dn* 4 (CMP); // *Evr* 11, 33-34 (CMK).

²⁴⁶ *FA* 17, 31; *Mt* 25, 31-46 (CMK, CMP); \\\ *Evr* 9, 27 (CMK).

²⁴⁷ *Lc* 23, 42; *Mt* 26, 75; *Mc* 14, 72; *Lc* 22, 62; 18, 9-14; 7, 36-50; *Mt* 15, 21-28.

²⁴⁸ *Lc* 10, 30-37.

²⁴⁹ *Mt* 15, 22; 9, 20-22 // *Mc* 5, 25-34 (CMK, CMP); *In* 11, 1-44.

Alabastru cu lacrimi turnând pe capul Tău, Mântuitorule, ca niște mir, strig
ca păcătoasa care cerea milă; rugăciune aduc și cer să iau iertare.²⁵⁰

De n-a și păcătuit nimeni ca mine, totuși primește-mă, Milostive
Mântuitorule, și pe mine, care cu frică mă pocăiesc și cu dragoste strig:
păcătuit-am Ție Unuia, nelegiuit-am, miluiește-mă.

Milostivește-Te, Mântuitorule, spre zidirea Ta, și mă caută ca un păstor pe
mine, oaia cea pierdută, și rătăcit fiind, răpește-mă de la lup, și mă fă oaie în
pășunea oilor Tale.²⁵¹

Când vei șede Judecător ca un milostiv, și vei arăta slava Ta cea
înfricoșătoare, Hristoase, o! ce frică va fi atunci. Cuptorul arzând și toți
temându-se de înfricoșătoria judecată a Ta.²⁵²

A Treimii:

Binecuvântăm pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, Dumnezeu.
Părinte, Cel ce ești fără început, Fiule, Cel împreună fără de început,
Mângâietorul cel bun, Duhule cel drept, Născătorule al lui Dumnezeu-Cuvântul,
Cuvinte al Tatălui celui fără început, Duhule cel viu și făcător, Treime în Unime,
miluiește-mă.

Și acum..., a Născătoarei:

Ca din porfiră s-a țesut trupul lui Emmanuel înlăuntru în pântecul tău,
Preacurată, ceea ce ești porfiră înțelegătoare; pentru aceasta, Născătoare de
Dumnezeu, cu adevărat pe tine te cinstim.

Să laudăm, bine să cuvântăm și să ne închinăm Domnului, cântându-I și
preaînălțându-L pe Dânsul întru toți vecii.

Cântarea a 9-a, glasul 8:

Irmosul:

Cu adevărat, Născătoare de Dumnezeu te mărturisim pe tine, Fecioară curată, cei
mântuiți prin tine, cu cetele cele fără de trupuri mărindu-te pe tine.²⁵³

²⁵⁰ Lc 7, 36-50; Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9; In 12, 1-11. Sfântul Andrei Criteanul amestecă aici episodul cu femeia păcătoasă care a fost iertată și cel al ungerii din Betania. Vezi: Olivier Clément, *op. cit.*, p. 160, nota 21.

²⁵¹ In 10, 1-18; Lc 15, 3-7; // Lc 19, 10 (CMK).

²⁵² Mt 25, 31-46.

²⁵³ Lc 1, 26-37.

Apostoli, cei ce v-ați arătat izvoare de ape mântuitoare, răcoriți sufletul meu
cel topit de setea păcatului.

Pe mine cel ce înot în noianul pierzării și sunt cufundat, mântuiește-mă,
Doamne, cu dreapta Ta, ca și pe Petru.²⁵⁴

Ca cei ce sunteți sarea învățături lor celor dulci, uscați putrejunea gândului
meu, și alungați întunericul necunoștinței.²⁵⁵

A Născătoarei:

Ca una ce ai născut bucuria, dă-mi plângere prin care să pot afla mângâiere,
dumnezeiască stăpână, în ziua ce va să fie.

Altă Tricântare:

Pe tine, ceea ce ești mijlocitoare între cer și între pământ, toate neamurile te
fericim; că trupește a locuit în tine plinirea Dumnezeirii, Fecioară.²⁵⁶

Cu cântări te slăvim pe tine, adunare lăudată a Apostolilor, că v-ați arătat
lumii luminători, alungând înșelăciunea.²⁵⁷

Cu mreaja voastră cea evanghelicească vânând pești cuvântători, Îi aduceți
pururea merinde lui Hristos, fericților Apostoli.²⁵⁸

Aduceți-vă aminte de noi, Apostoli, în rugăciunea voastră către Dumnezeu, ca să
ne izbăvim de toată încercarea, rugămu-vă noi, care vă lăudăm cu dragoste.

A Treimii:

Pe Tine, Unimea cea în trei Fețe, Tată și Fiule și cu Duhul, pe un Dumnezeu
de o ființă laud; pe Treimea cea de o putere și fără început.

A Născătoarei:

Pe tine, Născătoare de prunc și Fecioară, toate neamurile te ferim, ca cei ce ne-am
izbăvit prin tine din blestem; că ai născut pe Domnul, bucuria noastră.

²⁵⁴ Mt 14, 31; 8, 26; // Iac 1, 6.

²⁵⁵ Mt 5, 13; Lc 14, 34-35.

²⁵⁶ Lc 1, 48.

²⁵⁷ Mt 5, 14; Flp 2, 15.

²⁵⁸ In 21, 4-11.

Altă Tricântare:

Irmosul:

Nașterea zămislirii celei fără de sămânță este netâlcuită; rodul Maicii celei fără de bărbat este nestricat; că nașterea lui Dumnezeu înnoiește firile.

Pentru aceasta pe tine toate neamurile, ca pe o maică mireasă a lui Dumnezeu, cu dreaptă credință te mărim.²⁵⁹

Mintea s-a rănit, trupul s-a trândăvit, duhul bolește; cuvântul a slăbit, viața s-a omorât, sfârșitul este lângă uși. Pentru aceasta, ticălosul meu suflet, ce vei face când va veni Judecătorul să cerceteze ale tale?²⁶⁰

Adusu-ți-am aminte, suflete, de la Moise facerea lumii, și toată Scriptura cea așezată de acela,²⁶¹ care îți povestește ție de cei drești și de cei nedrești; din care celor de al doilea, adică celor nedrești ai urmat, o, suflete, păcătuiind lui Dumnezeu, iar nu celor dintâi.²⁶²

Legea a slăbit, Evanghelia nu lucrează și toată Scriptura în tine nu este băgată în seamă; profeții au slăbit și tot cuvântul Celui Drept. Și rănilile tale, o, suflete al meu, s-au înmulțit, nefiind doctor care să te însănătoșeze.²⁶³

Pildele Scripturii celei noi îți aduc ție, ca să te ducă pe tine, suflete, spre umilință; râvnește dar dreptilor, iar de păcătoși te leapădă, și înduplecă pe Hristos cu rugăciunile tale, cu postul, cu curăția și cu smerenia.

Hristos S-a făcut prunc, împreunându-Se cu mine prin trup, și toate câte sunt ale firii, cu voia le-a plinit, afară de păcat, arătându-ți ție, o, suflete, pilda și chipul smereniei Sale.²⁶⁴

Hristos S-a făcut om, chemând la pocăință pe tâlhari și pe desfrânate. Suflete, pocăiește-te, că s-a deschis ușa împărăției acum, și o apucă mai înainte fariseii și vameșii și desfrânații, pocăindu-se.²⁶⁵

²⁵⁹ Lc 1, 46-55, 68-79; // I Tim 3, 16 (CMP); Ef 3, 9; Lc 1, 26-37 (CMK).

²⁶⁰ Lc 10, 30-37; Mt 25, 31-46 (CMK).

²⁶¹ Pentateuhul lui Moise mai este numit și *Legea lui Moise* (Lc 24, 44) sau simplu *Moise* (Lc 16, 29-31).

²⁶² Lc 24, 44; 16, 29-31; 24, 27; FA 21, 21, 26; 22; II Co 3, 15.

²⁶³ Lc 10, 30-37 (CMK).

²⁶⁴ Mt 21, 31; Flp 2, 7 (CMP); eroare I Ptr 2, 21 (CMK) || 2, 22; // Is 53, 9; Lc 23, 4; I In 3, 5; II Co 5, 21; Evr 7, 26.

Hristos pe magi i-a mântuit, pe păstori i-a chemat, mulțimea pruncilor a făcut-o mucenici, pe bătrânul l-a slăvit și pe văduva cea bătrână. Căroră n-ai râvnit, suflete, nici faptelor, nici vieții; dar vai ție, când vei fi judecat!²⁶⁶

Postind Domnul patruzeci de zile în pustie, mai pe urmă a flămânzit, arătând firea cea omenească. Suflete, nu te lenevi; de va năvăli asupra ta vrăjmașul, alungă-l cu rugăciuni și cu postire, departe de la picioarele tale.²⁶⁷

Hristos era ispitit, diavolul Îl ispitea, arătându-I pietrele ca să le facă pâini. În munte L-a suit să vadă toate împărățiile lumii într-o clipită. Teme-te, o, suflete, de înșelăciune; trezește-te, roagă-te în tot ceasul lui Dumnezeu.²⁶⁸

Turtureaua cea iubitoare de pustie, sfeșnicul lui Hristos, glasul celui ce strigă a glăsuit, predicând pocăință: Irod a săvârșit fărădelege cu Irodiada. Vezi dar, suflete al meu, să nu te prinzi în cursele celor fără de lege, ci degrab îmbrățișează pocăința.²⁶⁹

În pustie a locuit Înaintemergătorul harului, și Iudeea toată și Samaria auzind, au alergat și și-au mărturisit păcatele lor bucuos, botezându-se; căroră tu, suflete, n-ai urmat.²⁷⁰

Nunta cinstită este și patul neîntinat, că Hristos amândouă le-a binecuvântat mai înainte, ospătându-Se trupește, și în Cana Galileii la nuntă apa în vin prefăcând, arătând întâia minune, ca tu să te prefaci, o, suflete.²⁷¹

Hristos a întărit pe slăbănogul cel ce și-a ridicat patul, și pe tânărul cel mort l-a înviat, pe fiul văduvei și pe al sutașului și, samarinencei arătându-Se, a închipuit mai înainte ție, suflete, închinarea în Duh.²⁷²

²⁶⁵ Lc 23, 39-43; 7, 36-50; // Mt 3, 2; 11, 28; 21, 31 (CMK); In 10, 9 (CMK, CMP).

²⁶⁶ Mt 2, 1-12; Lc 2, 8-18; Mt 2, 16-18; Lc 2, 22-38 (CMK, CMP).

²⁶⁷ Mt 4, 1-2; Lc 4, 2; Mt 17, 21 (CMK, CMP); Mc 9, 29.

²⁶⁸ Mt 4, 1-11 || 4, 3, 8-9 (CMK); // Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13.

²⁶⁹ Mt 3, 1-2; Mc 1, 1-8; Lc 1, 80; 3, 1-18; Mt 14, 1-12; Mc 6, 17-29. Aluzie la Sfântul Ioan Botezătorul, care și-a început predica cu cuvintele: „Pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor” (Mt 3, 2).

²⁷⁰ Mt 3, 1-2; Mc 1, 4-5; Lc 3, 1-18.

²⁷¹ In 2, 1-11; 4, 46; // Evr 13, 4.

²⁷² Mt 9, 1-8; Mc 2, 3-12; Lc 5, 18-25; 7, 11-17; Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10; In 4, 7-26.

Pe ceea ce-i curgea sânge a tămăduit-o Domnul cu atingerea de poala Lui; pe cei leproși i-a curățit, pe orbi i-a luminat și pe cei șchiopi i-a îndreptat; pe surzi, pe muți și pe cea gârbovită până la pământ, i-a tămăduit cu cuvântul, ca tu să te mântuiești, ticăloase suflete.²⁷³

Bolile tămăduind, săracilor a bine vestit Hristos-Cuvântul. Pe șchiopi i-a vindecat, împreună cu vameșii a mâncat și cu păcătoșii S-a amestecat; sufletul fiicei lui Iair, celei moarte mai dinainte, l-a întors cu atingerea mâinii.²⁷⁴

Vameșul s-a mântuit și păcătoasa s-a înțeleptit; iar fariseul, lăudându-se, s-a osândit. Că vameșul striga: milostivește-Te; și păcătoasa: miluiește-mă. Iar fariseul se îngâmfa strigând: Dumnezeule, mulțumescu-Ți, și celelalte graiuri ale nebuniei lui.²⁷⁵

Zaheu vameș a fost, dar s-a mântuit; și fariseul Simon s-a înșelat, și păcătoasa și-a luat dezlegare de iertare, de la Cel ce are puterea a ierta păcatele; căreia sârguiește de urmează, suflete.²⁷⁶

N-ai râvnit păcătoasei, o, ticălosul meu suflet, care luând alabastru cu mir, cu lacrimi a uns picioarele Domnului, și cu părul le-a șters. Căci i-a rupt zapisul păcatelor ei cele de demult.²⁷⁷

Cetățile căroră le-a dat Hristos bunavestire, știi, suflete al meu, cum au fost blestamate; teme-te de pildă, să nu te faci ca acelea; pe care asemănându-le Stăpânul cu Sodoma, până la iad le-a osândit.²⁷⁸

Să nu te arăți, o, suflete al meu, mai rău pentru deznădăjduire, auzind credința cananeencei, pentru care cu cuvântul lui Dumnezeu s-a tămăduit fiica ei. Strigă din adâncul inimii, ca și aceea lui Hristos: Fiul lui David, mântuiește-mă și pe mine.²⁷⁹

Milostivește-Te, mântuiește-mă, Fiul lui David, miluiește-mă, Cel ce ai tămăduit cu cuvântul Tău pe cei îndrăciți, și glasul cel milostiv, ca și

²⁷³ Mt 9, 20-22 sq; 8, 2-4; Mc 1, 40-45; Lc 5, 12-16; Mt 9, 27-30; 20, 29-34; Lc 7, 22; Mc 7, 32-35; Lc 13, 10-13; // I Tim 1, 15 (CMK).

²⁷⁴ Mt 9, 10-13; 11, 5; 12, 10-13; Mc 2, 15-17; Lc 5, 29-32; 8, 41-56; // FA 10, 38 (CMK).

²⁷⁵ Lc 18, 9-14; 7, 36-50 (CMK, CMP).

²⁷⁶ Lc 19, 1-10; 7, 37-50 (CMK, CMP).

²⁷⁷ Lc 7, 38; Col 2, 13-14 (CMK).

²⁷⁸ Mt 11, 20-24; Lc 10, 12-15; // Lc 12, 47-48 (CMK).

²⁷⁹ Mt 15, 21-28; 7, 24-30.

tâlharului, grăiește-mi: Amin zic ție, cu Mine vei fi în rai, când voi veni
întru slava Mea.²⁸⁰

Un tâlhar Te-a hulit; un tâlhar ca Dumnezeu Te-a cunoscut. Că amândoi
împreună pe cruce erau spânzurați. Dar, o, mult-Îndurate! Ca și tâlharului
celui credincios, care Te-a cunoscut pe Tine Dumnezeu, deschide-mi și mie
ușa slăvitei Tale împărății.²⁸¹

Făptura s-a mâhnit văzându-Te răstignit; munții și pietrele de frică s-au
despicat, pământul s-a cutremurat și iadul s-a golit; și s-a întunecat lumina
zilei, văzându-Te pe Tine, Iisuse, cu trupul pe Cruce pironit.²⁸²

Roade vrednice de pocăință nu cere de la mine; că tăria mea întru mine a
lipsit. Dăruiește-mi inimă pururea umilită, și sărăcie duhovnicească; ca să-Ți
aduc acestea ca o jertfă primită, Unule, Mântuitorule.²⁸³

Judecătorul meu și cunoscătorule, Cel ce va să vii iarăși cu îngerii să judeci lumea
toată; atunci văzându-mă cu ochiul Tău cel blând, să Te milostivești și să mă
miluiești, Iisuse, pe mine care am greșit mai mult decât toată firea omenească.²⁸⁴

Slavă..., a Treimii:

Treime de o ființă, Unime în trei ipostasuri, pe Tine Te laudăm; pe Tatăl
slăvind, pe Fiul slăvind și Duhului închinându-ne, unui Dumnezeu într-o
fire cu adevărat; viață și vieți, împărăției celei fără de sfârșit.

Și acum..., a Născătoarei:

Cetatea ta păzește-o, Preacurată Născătoare de Dumnezeu; că în tine aceasta
cu credință împărățind, în tine se și întărește, și prin tine biruind, înfrânge
toată încercarea, dezarmază pe vrăjmași și îndreptează pe supușii ei.

Summary: An Evaluation of Christian Hymnography: “The Great Canon” of St. Andrew of Crete or “the Bible in Miniature”

The Great Canon of St. Andrew of Crete is the most sublime hymn of repentance that the Orthodoxy has it. Many papers and studies relevant to the fundamental work of St. Andrew of Crete highlight the beauty of language,

²⁸⁰ Mt 8, 16,28-38; 9, 32-34; 12, 22-24; 17, 14-18; Lc 23, 43; Mc 9, 22; 10, 47.

²⁸¹ Lc 23, 39-42; Mt 23, 33,39-41 (CMP).

²⁸² Mt 27, 51; 27, 52-53; I Pt 3, 19; Mt 27, 45; Mc 15, 33; Lc 23, 44.

²⁸³ Mt 3, 8; 5, 3; FA 26, 20; Ps 50, 18 (eroare Ps 50, 12,19 - CMK).

²⁸⁴ Mt 16, 27; 24, 31; 25, 31-46; Mc 13, 27.

especially theology that tissue around it. Our study focuses on two aspects. The first issue will highlight preliminary short on biblical theology of the Canon Greater and the second part will highlight all of the Canon biblical quotes. This latter point, we will do this by comparing the biblical references of all works mentioned above.

Canon whole revolves around call to repentance: *My soul, my soul, arise! Why are you sleeping? The end is drawing near, and you will be confounded. Awake, then, and be watchful, that Christ our God may spare you, Who is everywhere present and fills all things.* A basic distinguishing feature of the Great Canon is its extremely broad use of images and subjects taken both from the Old and New Testaments. As the Canon progresses, the congregation encounters many biblical examples of sin and repentance. The Bible (and therefore, the Canon) speaks of some individuals in a positive light, and about others in a negative one – the penitents are expected to emulate the positive examples of sanctity and repentance, and to learn from and avoid the negative examples of sin, fallen nature and pride. However, one of the most notable aspects of the Canon is that it attempts to portray the Biblical images in a very personal way to every penitent: the Canon is written in such form that the faithful identify themselves with many people and events found in the Bible.

Our study tried to prove that there is an organic link between the canonical text and Scripture. In the saving plan, the Great Canon of St. Andrew of Crete has the same purpose as the Holy Scripture, therefore showing the path that leads to salvation. Great Canon is a miniature Bible. He remains constantly before us as a handbook to salvation, showing us that through repentance and the fulfillment of the commandments of God, our life acquires meaning.

CRONICA

BILANȚUL ACTIVITĂȚILOR DESFĂȘURATE ÎN FACULTATEA DE TEOLOGIE A UNIVERSITĂȚII DIN CRAIOVA ÎN ANUL 2008

Conf. Univ. Dr. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU
Prodecanul Facultății de Teologie din Craiova

Facultatea de Teologie a luat ființă, începând cu 1 octombrie 1992, în urma Protocolului dintre Ministerul Învățământului și Științei și Patriarhia Ortodoxă Română, prin Ordinul Ministrului Învățământului și Științei, aflându-se sub dublă jurisdicție, cea a Mitropoliei Olteniei și a Universității din Craiova. Începând cu anul universitar 2005-2006, învățământul superior românesc se afiliază prevederilor Declarației de la Bologna. În momentul de față, Facultatea de Teologie are statut de instituție de învățământ superior de stat acreditată să funcționeze în cadrul Universității din Craiova, având trei specializări: Pastorală, Didactică și Asistență Socială. Propunându-ne dezvoltarea liniilor de studii masterale, în 2008 s-a depus și s-a aprobat la ARACIS documentația pentru acreditarea a trei secții de master: Management de caz în Asistența Socială, Misiune și pastorație și Comunicarea socială a Bisericii. Tot în anul 2008 s-a depus la Ministerul Educației, Cercetării și Inovării documentația necesară în vederea acreditării Facultății de Teologie ca Instituție organizatoare de doctorat.

Un moment de mare bucurie în viața Facultății l-a reprezentat alegerea de către Sfântul Sinod, în data de 8 iulie, a Preasfințitului Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, Decanul Facultății noastre, în funcția de Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, o adeverire în plus a certelor abilități pastorale, misionare, pedagogice și de solidă cercetare științifică.

Un salt calitativ s-a produs, în această perioadă, în ceea ce privește pregătirea și perfecționarea profesională a cadrelor didactice. În perioada analizată au fost ocupate prin concurs un post de profesor, un post de conferențiar, un post de asistent și un post de preparator, ceea ce ilustrează preocuparea catedrelor și a conducerii facultății pentru promovarea cadrelor didactice. Au plecat în străinătate prin mobilități Erasmus/Socrates 4 cadre didactice ale Facultății. Facultatea de Teologie beneficiază de un număr de 21 de cadre didactice titulare (5 profesori, 4 conferențieri, 9 lectori, 1 asistent și 2 preparatori), dintre care 18 dețin titlul de doctor în teologie.

Aproximativ jumătate din cadrele didactice titulare ale Facultății au beneficiat sau beneficiază de burse de studii în Germania, Franța, Elveția, Israel, Grecia, Italia, Rusia, U.S.A. etc.

Facultatea de Teologie dispune de un Paraclis, Biserica „Maica Domnului – Dudu” din Craiova, unde studenții efectuează practica liturgică și participă la sfintele slujbe din duminici și sărbători. Studenții beneficiază de baza materială pusă la dispoziție de Universitate prin cămine, cantine, baze sportive și de agrement (Casa Studenților, Grădina Botanică etc.) săli de conferințe, precum și de alocarea de spații la postul universitar local de televiziune „TeleU”. Facultatea de Teologie beneficiază de o bibliotecă proprie care cuprinde un număr de aprox. 45.000 de volume românești și străine. Facultatea de Teologie este afiliată la programe de studii pe perioadă determinată în străinătate: Socrates, Leonardo da Vinci, Agence Universitaire de la Francophonie etc.

În ultimii ani, cadrele didactice ale Facultății noastre au participat la numeroase conferințe internaționale (Ierusalim, Tel Aviv, Chișinău, New Delhi, Atena, Tesalonic, Moscova, Sankt Petersburg, Montreal, Stockholm, Viena, Geneva, Bremen, Roma, Pavia, Dresda, Leuvin, Liubliana), în cadrul cărora s-au făcut remarcate prin referatele prezentate, rod al cercetării științifice și al preocupărilor constante în domeniul perfecționării profesionale. Mulțumită implicării directe a profesorilor care au întreținut o frumoasă relație de colaborare cu Oficiul Național de Burse de Studii în Străinătate, foarte mulți studenți ai Facultății au beneficiat și beneficiază în prezent de burse de studii în străinătate. Pagina web a facultății a devenit funcțională: există obligativitatea anunțării temelor de lucru, a bibliografiei aferente fiecărei discipline, anunțarea seminariilor științifice pe net, obligativitatea orarului pe net și a programării examenelor și a licenței pe net. S-a avut în vedere informatizarea spațiilor de învățământ și a secretariatului, accesul pe internet realizându-se în prezent prin conexiune wireless.

Reabilitarea și modernizarea spațiilor didactice a constituit o preocupare constantă a noii echipe manageriale a Facultății. Prin directa purtare de grijă a Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit Dr. Irineu, au cunoscut transformări remarcabile spațiile decanatului, al Sălii de Consiliu Profesorial, al Secretariatului și al sălii profesorilor, prin reamenajare și mobilare modernă. Pentru asigurarea condițiilor favorabile pregătirii de specialitate a studenților, în primul semestru al anului 2008 s-au efectuat lucrări de reparații la sala de cursuri 467, studenții și profesorii Facultății de Teologie beneficiind în prezent de o sală foarte spațioasă, dotată cu mobilier nou. De asemenea, a fost modernizat și dotat cu aparatură electronică modernă Laboratorul de Informatică al Facultății, precum și sediul Asociației Studenților Facultății de Teologie.

De asemenea, trebuie amintit faptul că Facultatea de Teologie are, în acest moment, un număr de 619 de studenți, dintre care 358 de studenți bugetari și 261 studenți cu taxă. Dintre aceștia, 493 sunt la studii de licență, și 116 la studii de masterat. Cazarea studenților în căminele Universității din Craiova s-a realizat în conformitate cu procedura aprobată de Senatul universității. Pe baza solicitărilor de cazare trimise de facultăți – un total de 130 cereri, s-au cazat efectiv 98 studenți. Au fost acordate burse de performanță, de merit, de studiu și sociale, conform procedurii aprobate de Senat, prin activarea comisiilor centrale și pe facultăți de acordare a burselor. Astfel, în anul universitar 2007-2008 s-au acordat 7 burse de merit, 109 burse de studiu și 28 burse sociale.

1. Organizare de manifestări științifice

În perioada 16-17 mai 2008 a avut loc la Mănăstirea Tismana, Gorj, Simpozionul Național Studentesc **„Sfânta Scriptură, izvor viu al vieții creștine și al teologiei ortodoxe”**, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova. Acest simpozion studentesc a dat expresie hotărârii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, care la propunerea Preafericitului Patriarh Daniel, a consacrat anul 2008 Sfintei Scripturi și Sfintei Liturghii. După cum afirma Înaltpreasfințitul Prof. Univ. Dr. Irineu Ioan Popa, Decanul Facultății de Teologie din Craiova, „Un asemenea eveniment nu putea fi trecut cu vederea, mai ales că Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne îndeamnă: ‚Cercetați Scripturile că în ele aveți viață veșnică’ (Ioan 5, 39), iar Sfântul Efrem Sirul și alți Părinți ne sfătuiesc ca ‚înainte de orice citire, să ne rugăm lui Dumnezeu să se milostivească spre noi, ca să ni se descopere’”. La simpozion au participat 40 de studenți de la toate Facultățile de Teologie Ortodoxă din România, care au dat curs invitației și care au lucrat sub coordonarea mai multor cadre didactice universitare în elaborarea lucrărilor.

Facultatea de Teologie din Craiova a organizat în zilele de 17 și 18 septembrie simpozionul internațional cu tema **„Teologie și spiritualitate în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul”**. Printre participanții care au prezentat referate îi amintim pe dr. Karl Christian Felmy, profesor de istorie și teologie a Răsăritului creștin la Universitatea din Erlangen – Germania, pr. conf. dr. Daniel Benga de la Facultatea de Teologie din București, pr. lect. dr. Jan Nicolae de la Facultatea de Teologie din Alba Iulia, pr. lect. dr. Gavriil Trifa de la Facultatea de Teologie din Timișoara.

Mitropolia Olteniei a fost gazda celui de-al III-lea **Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România**, un eveniment cultural important ce a avut loc la Mănăstirea Tismana în perioada 10-13 noiembrie 2008. Întâlnirea de anul acesta a avut ca temă „Sfânta Scriptură și Sfânta

Liturghie, izvoare ale teologiei ortodoxe”, marcând astfel anul 2008 ca an jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii, și a reunit la masa de lucru decanii celor unsprezece Facultăți de Teologie din țară și peste 60 de profesori universitari și reprezentanți ai învățământului teologic universitar din România. O prioritate a lucrărilor Congresului Facultăților de Teologie a constituit-o identificarea modalităților concrete de optimizare a activităților didactice universitare pentru a corespunde exigențelor misionare actuale ale Bisericii și reformelor structurale din învățământul universitar. De asemenea, s-au analizat rezultatele implementării hotărârilor primelor două Congrese Naționale și s-au stabilit elementele unei noi strategii la nivelul planului de învățământ, al activităților de cercetare în domeniul teologiei. Întâlnirea s-a dovedit un succes prin numărul mare de participanți, modul de lucru abordat și bineînțeles prin hotărârile adoptate. Susținerea referatelor și problematica vizată în sesiunile de lucru au impus un nivel înalt de reflecție asupra problemelor teologice actuale ale învățământului universitar. Concluziile lucrărilor au fost formulate într-un document final, care a fost înaintat spre aprobare Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Următoarea întrunire a Congresului Național al Facultăților de Teologie din România va fi organizată peste doi ani de Facultatea de Teologie Patriarhul Justinian din București.

2. Participări grupuri de lucru

Grupul biblic de lucru al Facultății de Teologie, din cadrul Universității din Craiova, s-a aflat în Israel, la Sfintele Locuri, în perioada 19-26 februarie, în cadrul unui stagiu de documentare. Grupul a fost format din conf. univ. dr. Mihai Valentin Vladimirescu, în calitate de coordonator, lect. univ. dr. Mihai Iulian Constantinescu, prep. univ. Mihai Ciurea și studenții Cătălin Topoe și Ionică Alin Daniel. Grupul și-a propus stabilirea unor legături cu instituții de învățământ superior, cu Hebrew University of Jerusalem, Rothberg International School, Ecole Biblique et Arheologique de Jerusalem, Institutul Albright de Arheologie Biblică, Ratisbonne Pontifical Institute. Pe lângă vizitarea unor locuri biblice importante, precum Ierusalim, Qumran, Betleem, Nazaret, Ierihon, Capernaum, Marea Tiberiadei, Cezareea și realizarea unui film ce a fost prezentat profesorilor și studenților de la Facultatea de Teologie, s-a intenționat achiziționarea de material didactic constând în hărți, planșe, cărți, DVD-uri, ce va fi folosit ulterior, în procesul de predare, la orele de curs și de seminar.

În perioada 17-24 noiembrie 2008, a avut loc deplasarea în Republica Arabă Siriană a unei delegații a Facultății noastre, pentru organizarea căreia și-au dat concursul atât Ambasada României din Siria în persoana Excelenței Sale, Dl. Ambasador Dan Sandovici, precum și reprezentanții autorităților locale siriene, în mod special, Dl. Dr. Muhammad Habash,

252

membru în Parlamentul Siriei și directorul Centrului de Studii Islamice din Damasc. Delegația română, condusă de Înaltpreasfințitul Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, a fost alcătuită din Conf. Univ. Dr. Mihai Valentin Vladimirescu, Prodecanul Facultății de Teologie a Universității din Craiova, Părintele Arhimandrit Mihail Bălan, Informatician Corneliu Daniel Ene, Responsabilul Laboratorului de Informatică al Facultății de Teologie din Craiova, Preparador drd. Mihai Ciurea și Marcel Glăvan, consilier economic în cadrul Arhiepiscopiei Craiovei. Conform celor spuse de Înaltpreasfințitul Dr. Irineu Popa, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, „scopul principal al vizitei a fost stabilirea de contacte academice între Universitatea din Damasc și Universitatea din Craiova, în vederea schimbului de studenți și de profesori între cele două instituții de învățământ superior, dată fiind și tradiția îndelungată a numărului mare de tineri sirieni care și-au desăvârșit studiile în cadrul diferitelor facultăți din România”. Pe lângă întâlnirea cu Președintele Universității din Damasc, Prof. Dr. Wael Mualla, precum și cu decanul și cu profesorii Facultății de Jurisprudență și Teologie Islamică, programul vizitei a presupus și o serie de întâlniri atât cu diverse personalități de pe scena politică actuală a țării gazde: D-na Dr. Najjah Al Attar – Vicepreședinte al Republicii Arabe Siriene, precum și cu cei mai importanți lideri religioși musulmani și creștini: Eminența Sa, Dr. Ahmad Badr Al-Din Hassoun – Marele Muftiu al Siriei și reprezentanții Asociației Savanților în Teologie.

3. Cărți publicate

Cu deosebită bucurie vă facem cunoscut faptul că în cadrul Editurii *Universitaria* a apărut volumul „**Sfânta Scriptură, izvor al vieții creștine și al teologiei ortodoxe**”, volum ce cuprinde lucrările prezentate în cadrul Simpozionului Național Studențesc organizat la Sfânta Mănăstire Tismana, în perioada 16-17 Mai 2008, de către Facultatea de Teologie a Universității din Craiova. Volumul este prefățat de cuvântul Înaltpreasfințitului Parinte Mitropolit Irineu care subliniază importanța studierii Sfintei Scripturi, față de care trebuie să ne apropiem cu rugăciune și cu smerenie.

Părintele Conf. Univ. Dr. Picu Ocoleanu a publicat în cadrul Editurii *Christiana* din București cartea „**Iisus Hristos Mijlocitorul. Sensul diaconal al eticii sociale ortodoxe**”. Fără îndoială că slujirea aproapelui este de datoria tuturor creștinilor. Problema este cum realizăm concret această slujire, cum este ea posibilă ca slujire a lui Hristos. Răspunsul ortodox nu poate fi decât unul singur: în Biserică.

În cadrul Editurii *Universitaria* a apărut volumul „**Biblical Studies**”, coordonat de conf. univ. dr. Mihai Valentin Vladimirescu și lect. univ. dr.

Gelu Calina, cadre didactice la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova. Volumul se întinde pe 378 pagini, numără peste 20 de studii ale unor renumiți profesori de studii biblice din întreaga lume (New York, Strassbourg, Hong Kong, Paris, Washington, Toronto, Helsinki, Oxford, Kerala-India, Bangor, Atlanta), și este editat în cadrul Centrului pentru dialog între științe și teologie din cadrul Universității din Craiova.

În cadrul Editurii *Didactice și Pedagogice* a apărut „**Mic dicționar de terminologie biblica italian-roman**”, în coordonarea domnului conf. univ. dr. Mihai Valentin Vladimirescu și a doamnei profesoare Nicoleta Presură Călina de la Catedra de Italiană a Facultății de Litere, Universitatea din Craiova. Potrivit Părintelui Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu, acest dicționar de terminologie biblică se va dovedi a fi un bun ajutor pentru toate categoriile de teologi români care doresc să pătrundă tainele unui text biblic italian, dar și a teologilor italieni care doresc să studieze texte biblice românești, bazându-se pe un vocabular specializat.

Julian Mihai L. Constantinescu a publicat lucrarea: „**Biserica și instituția căsătoriei. Condițiile administrării căsătoriei. Studiu juridico-canonic**”. Prezenta carte, a apărut cu binecuvântarea Î.P.S. Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, în condiții grafice deosebite la Editura *Aius* din Craiova, în 2008, având 252 de pagini, două capitole ample și numeroase subcapitole. Lucrarea, fără a se pretinde a fi o tratare exhaustivă a dreptului matrimonial privind condițiile pentru căsătorie și cununie, este rodul activității autorului de documentare și de cercetare științifică de mai mulți ani asupra problematicilor diverse ale domeniului matrimonial, atât din perspectivă canonică ortodoxă, cât și din perspectiva tradiției canonice a Bisericii Romano-Catolice, precum și cu evidențierea legislației din România privind reglementarea condițiilor de fond și de formă ale căsătoriei.

O altă lucrare publicată este cea a Părintelui Lect. Univ. Dr. Sergiu Popescu: „**Mehedinți – vatră de istorie și spiritualitate ortodoxa românească**”. Lucrarea de față (teză de doctorat) prezintă o istorie a vieții creștine din actualul județ Mehedinți, începând cu zorii Creștinismului și terminând cu situația actuală. Necesitatea unei astfel de lucrări este evidentă astăzi, ținutul Mehedințului fiind de-a lungul vremii martor al unor evenimente care au marcat, într-o măsură mai mică sau mai mare, destinele întregii ortodoxii românești.

D-na Lect. Univ. Dr. Emilia Maria Sorescu a publicat lucrarea „**Bătrânețea între binecuvântare și blestem. Sociologia bătrâneții**”, Editura *Universitaria*, având drept referenți științifici pe Prof. Univ. Dr. Ilie Bădescu și Prof. Univ. Dr. Elena Zamfir.

4. Participări la manifestări științifice, simpozioane și conferințe

În ziua de 10 aprilie 2008 filiala din Cluj a Asociației Studenților Creștini Ortodocși din România a organizat o Seară duhovnicească, avându-l ca invitat pe părintele conf. univ. dr. Picu Ocoleanu de la Facultatea noastră, care a susținut cu acest prilej o conferință cu tema „Liturgia poruncilor divine. Ascultarea și smerenia – condiții ale mântuirii”.

Centrul de Studii și Cercetări Religioase și Juridico-Canonice al celor Trei Religii Monoteiste (mozaică, creștină și islamică) a organizat în data de 3 iulie 2008, Simpozionul internațional având ca temă *Regimul juridic al Religiilor monoteiste din U.E.*, iar Facultatea de Drept și Științe administrative din cadrul Universității Ovidius Constanța, a organizat în ziua de 4 iulie 2008, Simpozionul internațional având ca temă *Dreptul european și Dreptul național*. Facultatea noastră a fost reprezentată de următoarele cadre didactice, care au susținut prelegeri: Pr. Prof. Dr. Alexandru Isvoranu; Conf. Univ. Dr. Mihai Valentin Vladimirescu, Lect. Univ. Dr. Mihai Iulian Constantinescu, Prep. Univ. Mihai Ciurea.

În data de 19 august 2008 a avut loc, la Curtea de Argeș, sub patronajul P.S. Calinic, Episcopul Argeșului și Muscelului, o ședință a Comisiei pentru alcătuirea ENCICLOPEDIIEI ORTODOXIEI ROMÂNEȘTI, ședință ce a fost prezidată de către Pr. Acad. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu. Au fost stabilite și prezentate capitolele de cercetare și sistematizare a materialului. Pentru cercetarea și elaborarea capitolelor privitoare la cele cinci județe ale Olteniei a fost desemnat Pr. Lect. Univ. Dr. Sergiu Popescu, cadru didactic titular la Facultatea de Teologie a Universității din Craiova.

În perioada 9-13 septembrie 2008 în orașul Severin s-au organizat mai multe manifestări cultural-religioase, istorice și artistice sub genericul „Mehedinți – istorie, cultură și spiritualitate”. Aceste manifestări au fost prilejuite de comemorările jubiliare pe care Episcopia Severinului și Strehaiei le-a sărbătorit în anul 2008. De la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova au participat: Conf. Univ. Dr. Mihai Valentin Vladimirescu, Lect. Univ. Dr. Iulian Mihai L. Constantinescu, Pr. Lect. Univ. Dr. Sergiu Grigore Popescu, Pr. Conf. Univ. Dr. Alexandru Isvoranu, Prep. Univ. Drd. Mihai Ciurea

În perioada 11-13 noiembrie, Părintele Lector Univ. Dr. Ion Bârnea, a participat la Seminarul „Preotul și provocările pastorale contemporane”, organizat de Patriarhia Română. Tot părintele profesor Bârnea a fost membru în juriul Concursului coral *Cântați Domnului* – ediția a V-a, din 13 octombrie 2008, concurs organizat de Mitropolia Moldovei și Sucevei și desfășurat la Iași.

Domnul lector Gelu Călina și dl. Mihai Vladimirescu au participat în perioada 25-27 noiembrie 2008 la ședința de lucru prevăzută în programul grantului internațional cu finanțare europeană: **Entrepreneurial spirit improving european welfare**, ședință ce a avut loc la Lahti, în Finlanda.

În perioada 19-20 noiembrie 2008, Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan a participat la Simpozionul „Scriptură și Liturghie – actualitatea mesajului acestora și relevanța lui apologetică în lumea contemporană”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad în cadrul Simpozionului internațional: *Research and Education in an Innovation era*, 2nd edition, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, unde a susținut referatul: *Relația dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie în viața duhovnicească a credincioșilor*.

5. Oaspeți din străinătate

Profesorul Daniel Meier de la Universitatea Erlangen-Nuernberg a fost oaspetele Facultății noastre în data de 3 aprilie 2008, prilej cu care a susținut conferințele „**Principii și provocări ale jurnalismului creștin**” și „**Etica mijloacelor de comunicare în masă**”.

În perioada 28-30 iunie 2008, Dr. Muhammad Habash a fost oaspetele Universității din Craiova, prilej cu care a prezentat mai multe conferințe ce au avut drept temă principală „**Locul Islamului la începutul secolului XXI**”. Dr. Muhammad Habash este membru al Parlamentului Siriei și profesor în jurisdicție islamică în cadrul Universității din Damasc.

În ziua de 17 septembrie 2008, Prof. Univ. Dr. Karl Christian Felmy, profesor de istorie și teologie a Răsăritului creștin la Universitatea din Erlangen – Germania a susținut o prelegere cu tema: „**Semnificația teologică a Sfintelor Slujbe Ortodoxe**”, în sala „Mitropolit Nestor Vornicescu” a Universității din Craiova.

6. Din viața studenților

Un grup de studenți de la Facultatea noastră a participat în perioada 3-4 aprilie 2008, la sesiunea națională de comunicări științifice studențești „**Tinerii Europei mileniului III: redescoperirea ortodoxiei ființei umane**”, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „1 Decembrie 1918” – Alba Iulia. Studenții care au prezentat lucrări sunt: Radu Săvulescu, anul I, Pastorală; Cătălin Topoe, anul I, Pastorală; Florin Cosmin Petcu, anul I, Pastorală; George Andrei Minciuna, anul I, Pastorală; Cristian Stănciulescu, anul II, Pastorală.

În perioada 11-13 aprilie 2008 un grup de studenți ai Facultății noastre a participat la sesiunea națională de comunicări științifice studențești „**Un sens pentru o planetă aflată între împlinire și autodistrugere**”,

256

organizată de Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Cluj. Studenții craioveni care au prezentat lucrări sunt: Cătălin Ștefan Popa, anul II, Pastorală; Florin Munteanu, anul II, Pastorală; Constantin Nițu, anul II, Pastorală; Ovidiu Diaconu, anul II, Pastorală.

În cursul lunii mai, studenții Ciocan Lavinia, Stănciulescu Cristian și Popa Cătălin au participat la Sesiunea de comunicări științifice studențești organizată de Facultatea de Teologie din Arad.

Radu Săvulescu, student în anul al II-lea, a beneficiat de o bursă din partea *The Faraday Institute for Science and Religion* din Cambridge, care i-a permis participarea, în perioada 11-13 aprilie 2008, la cursul găzduit de Westminster College din Cambridge și intitulat *Ethics on the Frontiers of Science: Religion – Help or Hindrance?*

Începând cu Săptămâna Patimilor, timp de șapte săptămâni, studenții Facultății de Teologie din Craiova, au implementat proiectul „Dăruiește zâmbet unui copil”. În România, peste 10000 de copii sunt tratați de leucemie în cele cinci spitale în cadrul cărora există Secții de Oncopediatrie. Spitalul Clinic Județean de Urgență din Craiova este unul dintre spitalele din țară care are o astfel de secție. Din păcate, șansele de supraviețuire sunt minime, iar pentru mulți dintre acești copii spitalul înseamnă acasă. Scopul proiectului a fost dezvoltarea sentimentului de responsabilitate și de implicare în problemele comunității a studenților Facultății de Teologie, prin susținerea morală și materială a 150 de copii cu vârsta cuprinsă între 0-16 ani din cadrul Secției de Pediatrie a Spitalului Clinic Județean de Urgență Craiova.

Radu Săvulescu, student în anul II, a obținut premiul II la Concursul Național de Creație Literară „Anul jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii”, categoria Învățământ teologic universitar.

Facultatea de Teologie din Craiova a organizat concursul de eseuri pe tema „Teologia în actualitate. Ortodoxia în societatea occidentală”. Concursul a făcut parte din seria de manifestări organizate cu prilejul declarării anului 2008 ca Anul Sfintei Scripturi. Membrii juriului l-au declarat câștigătorul premiului de 1000 euro pe studentul Stănciulescu Cristian.

Dintre activitățile desfășurate de nou înființata ASOCIAȚIE A STUDENȚILOR FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN CRAIOVA amintim: 17 octombrie 2008, Simpozionul „Ziua internațională pentru eradicarea sărăciei”; 30 octombrie 2008, Masa rotundă „Criza moralității în societatea contemporană”; 7 noiembrie 2008, Masa rotundă „Sfânta Liturghie – centrul vieții creștine”; 11 decembrie 2008, Masa rotundă „Mircea Eliade, între istoria religiilor și literatură”; 12 decembrie 2008, Masa rotundă „Psaltirea, scară spre cer”; 19 decembrie 2008, Concursul coral de colinde de Crăciun.

Cele prezentate, succint, în acest raport permit să se afirme că în perioada analizată activitatea Facultății de Teologie s-a desfășurat pe o linie ascendentă pe toate planurile. Resursele umane ale Facultății noastre ne permit să fim încrezători în posibilitatea unei evoluții viitoare la cote valorice superioare.

Având în vedere profilul cu totul deosebit al unei Facultăți de Teologie Ortodoxă, considerăm că obiectivul prioritar al acesteia trebuie să se regăsească în capacitatea pe toate planurile a studenților, în vederea conștientizării necesității obținerii unei calități cu adevărat superioare la finalizarea studiilor acestora. Această nevoie absolută de calitate în pregătirea studenților și în perfecționarea continuă a absolvenților unei Facultăți de Teologie Ortodoxă rezidă tocmai în unicitatea domeniului de activitate al întregii Biserici Ortodoxe Române, a cărei acțiune se focalizează pe propovăduirea iubirii aproapelui și pe transpunerea în fapt a acesteia prin realizarea actului filantropic, principiu pe care se centrează de fapt întreaga doctrină creștin-ortodoxă.

Corpul profesoral al Facultății de Teologie își exprimă întreaga grațitudine conducerii Universității pentru înțelegerea și generozitatea arătată vis-à-vis de Facultatea noastră. Mulțumim, de asemenea, colectivului de la secretariatul facultății noastre pentru competența, corectitudinea și comportarea față de studenți. Ne exprimăm întreaga considerație și admirație pentru calitatea muncii pe care a desfășurat-o și o desfășoară. Întregului corp profesoral, administrativ, tesa și studenților dorim o evoluție plină de rezultate și de satisfacții pentru ca Facultatea de Teologie să rămână o facultate de reper la nivel de universitate și la nivel național.

RECENZII

Georges Florovsky, *Sensul ascezei creștine*, trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 161p.

Părintele Georges Florovsky (1893-1979) face parte din pleiada marilor teologi ortodocși, care prin demersul lor teologic au contribuit în mod remarcabil la descoperirea filocalică a Ortodoxiei. Memorabilul său îndemn referitor la întoarcerea la gândirea și modul de viață al Sfinților Părinți, adresat participanților Primului Congres de Teologie Ortodoxă de la Atena (1936), îl impune pe Părintele Georges Florovsky ca pe inițiatorul teologiei neopatrstice, care avea în vedere recuperarea și înnoirea ethosului și duhului ortodoxiei credinței, potrivit învățaturii Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți. Tocmai din această cauză, orice nouă traducere în limba română a vreunei lucrări a Părintelui Georges Florovsky constituie un eveniment teologic prin care cititorului i se oferă posibilitatea de acces la o analiză creștină profundă și autentică de o înaltă încărcătură și trăire duhovnicească.

Volumul *Sensul ascezei creștine* reprezintă, de fapt, unul dintre cursurile de Patrologie – *Les Pères byzantins du V^e au VIII^e siècles. Les Pères ascètes* – susținut de către Părintele Florovsky la Institutul de Teologie Ortodoxă „Saint Serge”, unde el a fost profesor. Lucrarea posedă un număr de 13 capitole în care sunt analizate aspectele vieții duhovnicești la următorii Sfinți Părinți și autori filocalici: Sf. Macarie Egipteanul, Paladie (*Istoria Lausiacă*), Evagrie Ponticul, Sf. Nil Sinaitul, Sf. Marcu Ascetul, Sf. Isidor Pelusiotul, Diadoh al Foticeii, Avva Dorotei, Avva Isaia, Sf. Isihie Sinaitul, Ioan Carpatiul, Sf. Ioan Scărarul și Sf. Isaac Sirul. De o atenție deosebită din partea autorului se bucură *Omiliile duhovnicești* ale Sf. Macarie Egipteanul, *Scara* Sf. Ioan Scărarul și lucrarea ascetică *Cuvinte despre sfintele nevoințe* a Sf. Isaac Sirul.

Conținutul lucrării se deschide cu *Introducerea* autorului în care se punctează următoarele subiecte: Începuturile monahismului, Căile monahismului, și Sensurile monahismului și mântuirea. Ca realitate eclezială, monahismul a început să existe chiar din perioada primară a Creștinismului când mulți creștini se retrăgeau în singurătate și începeau să trăiască în nevoință. De asemenea, chiar în orașe erau foarte mulți credincioși care duceau o viață de însingurare și asceză. Începând cu sec. IV, monahismul a cunoscut un progres deosebit, motivul acestei dezvoltări fiind dorința unei nevoințe mai aspre a creștinilor: „Atracția față de pustie

aproape că s-a transformat într-o migrație încă de pe vremea lui Constantin. Imperiul devenea creștin. Lumea se eclesializa. Dar tocmai de această lume, de acest Imperiu deja creștin se fugea acum. Nu trebuie să se creadă că retragerea în pustie se datora faptului că în lume începea să fie foarte greu de trăit. E foarte puțin probabil ca viața din pustie să fi fost mai ușoară. Cei mai buni părăseau lumea nu atât din cauza greutăților vieții, ci mai degrabă din cauza unei vieți prea ușoare” (pp. 17-18). Tot în Introducere sunt enunțate principalele aspecte ale monahismului egiptean, palestinian și sirian, făcându-se referire, în același timp, la promotorii acestor curente monahale: Sf. Antonie cel Mare, Sf. Pahomie, Sf. Ilarion, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Eutimie, Sf. Sava cel Sfințit și Sf. Teodosie (pp. 20-26). Referitor la idealul vieții ascetice, Părintele Georges Florovsky subliniază că acesta coincide cu dobândirea vieții întru Duhul Sfânt: „Idealul ascetic se modelează și ia formă doar în încercări și în experiența unei vieți detașate de lume. Mai întâi de toate, este idealul devenirii spirituale, al desăvârșirii, idealul vieții duhovnicești, al vieții în Duhul Sfânt. Și nu este vorba atât de idealul moral, cât despre cel religios. Ascetismul răsăritean conține mai multă mistică și metafizică decât morală. Idealul mântuirii, este idealul îndumnezeirii (*theosis*), iar calea care duce la aceasta este dobândirea Duhului Sfânt, calea nevoinței duhovnicești și a darurilor, a harismelor Duhului, calea harismatică” (pp. 26-27).

În ceea ce privește tratarea propriu-zisă a lucrării, aceasta se concentrează pe analizarea conținutului scrierilor filocalice din secolele IV-VI a autorilor menționați mai înainte. Mergând pe firul ideilor duhovnicești enunțate de Părintele Georges Florovsky, observăm că viața creștină presupune lupta ascetică permanentă, atât ca pe o modalitate de renunțare la păcat, cât și ca pe un mijloc de predare înaintea lui Dumnezeu (p. 60). Asceza presupune hotărâre, perseverență și fidelitate față de Dumnezeu (p. 63). În asceză cel mai important lucru este renunțarea la propria voință și la dorințele personale: „Iar în asceză, cea mai importantă este renunțarea la voința proprie, renunțarea la dorințele proprii, astfel spus supunere totală și ascultare față de învățătorul duhovnicesc pe care l-ai ales. Această renunțare la propria voință este mijlocul de a ajunge la nepătimire. Neîmplinind propriile dorințe și patimi, dispar motivele de tulburare. Atunci dorințele înseși se sting, sufletul se liniștește” (p. 115).

Pentru Părinții filocalici analizați, păcatul apare ca o împotrivire a omului față de Dumnezeu, ca o izolare față de lucrarea harului dumnezeiesc (pp. 49-50). Cu toate că nu are o putere absolută asupra omului (p. 43), păcatul devine în cele din urmă dătător de moarte pentru cel care intră în robia sa (p. 97). Îndepărtându-l de Dumnezeu, păcatul îl aruncă pe om în stăpânirea morții. Tocmai de aceea Părintele Georges Florovsky

260

caracterizează păcatul ca pe o sinucidere de bună voie și veșnică la care omul aderă din cauza lipsei de înțelegere a existenței autentice: „Păcatul este negarea liberă a lui Dumnezeu, sau îndepărtarea de El, iar această negare a vieții înseamnă moarte voită. Un fel de sinucidere” (p. 124).

Ieșirea din robia păcatului și a patimii se realizează prin pocăință. În acest sens, Sfinții Părinți spun că începutul vieții duhovnicești îl constituie pocăința (p. 58). Pocăința, curăția și desăvârșirea sunt cele trei mari etape prin care Sf. Isaac Sirul prezintă întregul proces ascetico-mistic al desăvârșirii (p. 141). Pe măsură ce credinciosul renunță la păcat și la gândurile înnate, el începe să descopere și să trăiască viața adevărată, să se împărtășească de existența autentică. Tocmai de aceea, pentru Sfinții Părinți mântuirea este sinonimă cu izbăvirea omului de moarte (p. 96).

Chiar dacă acțiunea curățirii de păcat se realizează prin nevoința ascetică, totuși rezultatul curăției sufletești și trupești este darul lui Dumnezeu (p. 131). Dumnezeu este Cel care, prin harul Său, dă nevoitorilor curăția. Niciun moment omul nu realizează vreo nevoință de unul singur. El este permanent asistat și ajutat de Mântuitorul Hristos, care repetă cu fiecare credincios în parte, la nivel personal, întreaga Sa lucrare mântuitoare și îndumnezeitoare: „Domnul Se pogoară nu doar în iad, dar și în profunzimile întunecate ale fiecărei inimi. Aici El extirpă beția păcatului și cultivă sufletul aflat în paragină; îl cultivă cu lemnul Crucii. Puterea lui Satan este distrusă, dar în ciuda acestui fapt, el mai are încă intrările sale în fiecare suflet. Lupta și confruntarea violentă cu puterile răului îl așteaptă pe fiecare om. În această luptă, omul este asistat și ocrotit de către Hristos, Care luptă pentru fiecare suflet împotriva Potrivnicului” (pp. 55-56).

Trezind voința din somnolența și ambiguitatea păcatului, harul o cheamă pe aceasta la conlucrarea virtuții. Harul nu constrânge voința, ci numai o invită la conlucrare (p. 43). Sinergia dintre libertatea omului și harul dumnezeiesc se desfășoară pe toate treptele vieții duhovnicești, neexistând niciun moment de constrângere între acestea (pp. 58-59). Lucrând în viața omului pe măsură ce acesta împlinește poruncile divine și se deschide comuniunii cu Dumnezeu (p. 98), harul transfigurează în mod treptat întreaga ontologie a nevoitorului. Dacă în inimă harul se prezintă ca pace, în minte el ia forma înțelepciunii, care începe să descopere tainele lui Dumnezeu (p. 70). Este o continuă transfigurare și o bucurie nesfârșită de care nevoitorul se împărtășește prin colaborarea cu harul dumnezeiesc: „Această fericită transfigurare a omului își are treptele sale. Sufletul se aprinde într-un fel din cauza harului, iar harul începe prin a arde în el dorințele perfide și naturale, prin a mistui neghina păcatului, și acest foc topește demonii precum se topește ceara. Apoi harul aprinde sufletul însuși, care arde ca și când ar fi impregnat, luminat în întregime de acest foc

ceresc... Aceasta pe măsura nevoinței ascetice a omului, căci focul ceresc se aprinde întru el când se dedică Domnului, când își pune în El nădejdea, când își păstrează încrederea în El. Sufletul se liniștește, se odihnește în Dumnezeu. Duhul este pace și odihnă pentru el” (p. 68). Și tocmai prezența harului din ființa omului este cea care va decide moștenirea Împărăției cerurilor (pp. 69-70).

Bazându-se pe bibliografia oferită de izvoarele filocalice din secolele IV-VI și bucurându-se de analiza plină de substanță teologică și de nuanțe duhovnicești a Părintelui Georges Florovsky, lucrarea *Sensul ascezei creștine* se constituie ca un ghid avizat pentru cei care vor să pășească pe calea care duce de la despătimire la îndumnezeire. Bogăția și claritatea ideilor evidențiate îl transpun pe cititor în universul de gândire și de viață duhovnicească în care existența se umple de sens. Metodele de analiză de care autorul face uz sunt multiple și complexe, ceea ce conferă lucrării o importanță deosebită. Din cele evidențiate în această scurtă prezentare, putem concluziona că lucrarea Părintelui Georges Florovsky, *Sensul ascezei creștine*, reprezintă o introducere în Filocalie, de un real folos duhovnicesc și intelectual tuturor celor interesați de subiectele cu privire la Spiritualitatea ortodoxă.

(Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan)

Valer Bel, *TEOLOGIE ȘI BISERICĂ*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, 430p.

Volumul *Teologie și Biserică*, semnat de Pr. Prof. Dr. Valer Bel cuprinde o parte din referatele și comunicările pe care autorul le-a prezentat în cadrul diferitelor simpozioane naționale și internaționale din țară și din străinătate, în perioada cuprinsă între anii 2001-2008. Pe lângă acestea mai sunt inserate o serie de alte studii, astfel încât volumul respectiv se prezintă într-o formă unitară și sistematică.

Structurată în patru părți, lucrarea Pr. Prof. Dr. Valer Bel abordează într-o viziune creativă și o perspectivă aplicativă o serie de subiecte de importanță majoră pentru teologia contemporană. Dintre acestea amintim: problematica și metodele actuale ale Teologiei, conținutul și caracterul teologiei ortodoxe, Sfânta Treime, raționalitatea creației, problema omului și cea a timpului, aspectele legate de învățătura hristologică, doctrina și misiunea Bisericii, problema ecumenismului și dialogul Bisericii cu ceilalți.

Prima parte (pp. 9-62) se compune din următoarele studii: *Teologia ca mărturisire, contemplație și știință a mântuirii; Dimensiunea misionară a teologiei; Principii ale teologiei apologetice exemplificate în indicarea*

sensului existenței; Dumitru Stăniloae als Leitfigur orthodoxer Theologie im 20. Jahrhundert; Bazele biblice și patristice și dimensiunea liturgică și contemporană a teologiei dogmatice, și se concentrează pe subiectul discursului teologic și pe perspectiva mărturisitoare pe care acesta trebuie să o realizeze. Percepută ca slujire eclezială (pp. 13, 17), teologia presupune cunoașterea lui Dumnezeu în mod personal și prin comuniune directă cu El (p. 11). Realizând prin viața, învățătura și activitatea Sa descoperirea deplină a lui Dumnezeu, Mântuitorul Iisus Hristos constituie baza reală a teologiei (pp. 11-12). Acest fapt presupune intercondiționalitatea dintre viața duhovnicească și teologie, teologia fiind nedespărțită de spiritualitate și de trăirea în Hristos (p. 14). Pentru Ortodoxie teologia se definește ca mod de viață, ea este cea care dă mărturie despre prezența și lucrarea lui Dumnezeu în umanitate și în istorie (p. 27) în vederea mântuirii oamenilor și transfigurării creației (pp. 29-30). Tocmai de aceea, teologia ca știință nu poate fi despartită de teologia ca viață, ea presupunând, în același timp, atât cercetarea și cunoașterea adevărilor revelate de credință, cât și trăirea duhovnicească: „Teologia este cea mai înaltă, mai grea și mai complexă dintre toate științele spiritului, ea cere cunoștințe mai multe decât oricare altă știință, o cultură deosebită, putere de muncă, înțelegere excepțională și, mai ales, o viață de sfințenie pe care n-o cere nicio altă știință. Teologia, fiind și un har dat de Dumnezeu, cere nu numai inteligență, ci și smerenie, ea este o harismă ce se dă celor smeriți. Orice știință cere muncă, angajament și dăruire, dar nicio altă știință nu este condiționată atât de mult de viața spirituală, căci teologia nu este o simplă profesie, ci o profesiune, o mărturisire de credință. Teologul Îl cunoaște și-L mărturisește pe Dumnezeu prin *studiu și rugăciune*, prin *efort științific și ascetic*. Teologia se face prin studiu temeinic și sistematic al disciplinelor sale și prin viață duhovnicească, trăită în curățire de patimi, smerenie și rugăciune. Teologia este o simbioză organică între studiu și rugăciune. Desigur, orice știință implică anumite daruri intelectuale deosebite, o anumită etică a inteligenței, un anumit stil de viață diferit de al celorlalți oameni spre a-l feri pe cercetător de propriile capcane și piedici, dar nici una dintre științe nu cere în metoda ei curăția și sfințenia vieții ca teologia, tocmai datorită sfințeniei «obiectul ei» care este Dumnezeu și lucrările Lui, căci de Dumnezeu nu te poți apropia decât cu inima curată și smerită, desculț, ca Moise de rugul aprins” (pp. 15-16). Având un dublu caracter – *teocentric și harismatic-profetic* – prin care urmărește transmiterea conținutului revelației divine, teologia se ghidează după scopul său *missionar*, potrivit căruia dorește să extindă pe Hristos în umanitate (pp. 12-13). Astfel, așa cum frumos enunță Părintele Valer Bel, rostul teologiei ortodoxe este de a liturghiza și filocaliza viața omului (p. 60).

Partea a doua (pp. 63-182), cu capitolele: *La Sainte Trinité, structure de l'amour suprême et fondement de notre salut*; *Raționalitatea creației și responsabilitatea omului*; *Omul, colaborator al lui Dumnezeu în cadrul creației*; *Istoria omenirii ca istorie a mântuirii și desăvârșirii în Hristos*; *Le discours christologique dans l'oeuvre du Père Dumitru Stăniloae*; *The Centrality of Christ as the Creator and Saviour Logos in Theology and Mission of the Church*; *Le croix et la théologie du salut dans la tradition orthodoxe* se fundamentează pe teologia biblico-patristică și pe gândirea creatoare a Părintelui Dumitru Stăniloae și punctează, în spiritul ortodox, ideile legate de Sfânta Treime, om, creație și hristologie. Ca structură a iubirii supreme și ca fundament al mântuirii umanității, Sfânta Treime reprezintă modelul, conținutul și puterea trăirii creștine (p. 66). În acest sens, autorul pune în discuție și analizează o serie de texte biblice și patristice prin care conturează învățătura triadologică, arătând unitatea de viață și de ființă a Sfintei Treimi, precum și relațiile interpersonale și intratrinitare dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Astfel, Sfânta Treime este prezentată ca Taina unității perfecte și ca structura iubirii depline dintre Cele trei Persoane dumnezeiești (pp. 79-83). Iubirea desăvârșită dintre Persoanele Sfintei Treimi este, de fapt, și argumentul prin care autorul explică actul creației lumii și a omului: „Ca încununare a creației, Dumnezeu, ca Dumnezeu personal creează din iubire omul ca pe un partener de dialog al Său. El nu creează în persoana omului un obiect, o simplă podoabă pentru revelarea atotputerniciei și pentru lauda slavei Sale, ci pe temeiul plenitudinii comuniunii Sale, El aduce la existență o creatură personală care stă în relație conștientă cu El. De aceea, Dumnezeu creează mai întâi spațiul pentru viață, temeiurile existenței în cadrul acestuia și posibilitatea de dialog cu El a tuturor creaturilor care, prin activitatea Lui creatoare, pot participa la viața Lui. Natura, timpul și această materie corporală au o valoare inefabilă, deoarece ele sunt create în așa fel ca Dumnezeu să întrețină prin ele dialogul direct sau comuniunea cu oamenii. Astfel lumea este atât darul iubirii lui Dumnezeu, cât și mediul și locul întâlnirii cu El” (p. 88). Dar iubirea deplină față de om și creație o manifestă Dumnezeu prin Fiul Său. Prin Hristos se realizează maxima unire dintre Dumnezeu și umanitate (pp. 143-144), iar omul și creația devin părtași ai bunurilor dumnezeiești. Ca și chip al lui Hristos, omul posedă în ființa sa o constituție și un destin hristologic prin care este chemat să devină tot mai asemenea cu Hristos (pp. 156-161).

Cea de-a treia parte este, prin conținutul său, de natură ecleziologică și misiologică și se axează pe aspectele legate de ființa și misiunea Bisericii în contextul lumii actuale. Capitolele prin care aceste idei și aspecte sunt scoase în evidență sunt următoarele: *Unitatea și catolicitatea (sobornicitatea) Bisericii la neamuri ca dar și misiune*; *Die Bedeutung der*

Katholizität der Kirche für ihre ökumenische Existenz; Unitatea Bisericii în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae (1903-1993); Comunitatea mărturisitoare în contextul lumii secularizate și globalizate; Soziales Engagement als Mission der Kirche; Misiunea socială a Bisericii în concepția Mitropolitului Andrei Șaguna (1808-1873); Filantropia creștină în cadrul misiunii Bisericii; Calitatea și/sau sfințenia vieții din perspectivă creștină ortodoxă; Familia și Biserica; Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării; Perspectiva creștină ortodoxă asupra sfârșitului vieții pământești și pregătirea pentru viața veșnică; Mărturia creștină în România astăzi.

În ultima parte, printr-un număr de trei capitole – *Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de Mișcarea Ecumenică, în general, și față de Consiliul Mondial al Bisericii, în special; Biserica Ortodoxă Română (BOR) în dialog cu Biserica Evanghelică din Germania (EKD); Les christianisme et les religions, un point de vu orthodoxe* – se atacă problema ecumenismului și a dialogului Bisericii Ortodoxe cu confesiunile creștine și cu religiile necreștine. În acest sens, fără a face vreo concesie în materie de credință, Părintele Valer Bel propune dialogul constructiv și sincer al apropierii și împrăștiării tot mai clare a credinței apostolice autentice de către fiecare confesiune în parte: „În conformitate cu ecleziologia ortodoxă, scopul fundamental și final al Mișcării ecumenice este (și nu poate fi altul) unirea tuturor Bisericii, sau mai exact a tuturor confesiunilor creștine în integritatea învățăturii de credință apostolice, mărturisită în Biserica una, nedivizată, de la început și păstrată în Biserica Ortodoxă” (p. 383).

Prin structura ei bine definită și prin gama variată de subiecte abordate, lucrarea *Teologie și Biserica* se impune ca un instrument util pentru cunoașterea problemelor teologice care preocupă lumea contemporană și pentru a descoperi modalitatea ortodoxă de tratare a acestora. Stilul concis și metoda sistematică de care autorul se folosește în punctarea fiecărei idei dau lucrării o notă de înaltă ținută intelectuală, dar, în același timp, îi imprimă și o caracteristică aparte prin care subiectele abordate primesc perspectiva aplicativității. Aceasta face ca volumul de față să împlinească într-un mod remarcabil cele două scopuri ale teologiei anunțate de autor: pe cel științific și pe cele duhovnicesc.

(Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan Stan)

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

Facultatea de Teologie din Craiova

Str. A.I. Cuza nr. 13

RO 200565, Craiova

Tel./fax: 0251.413.396

e-mail: teologie@central.ucv.ro

Editura MITROPOLIA OLTENIEI

Telefon: 0251.533.246

E-mail: editura@m-ol.ro

Pentru abonamente - Tel. / fax: 0251 534 963

***Coperta IV: Icoana Sfinților Trei Ierarhi, pictură de pe catapeteasma
bisericii „Postelnicu Fir” din Craiova (anul 1805, refăcută în 1989)***

