

STUDIUL TEOLOGICE



REVISTA INSTITUȚELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVII — Nr. 3-4, MARTIE — APRILIE 1985

BUCUREȘTI

STUDIUL TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVII, Nr. 3 — 4 MARTIE — APRILIE 1985

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : *Prea Fericitul Părinte IUSTIN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri : *din partea Institutului Teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector VASILE TIRGOVIȘTEANUL, vicar patriarhal și Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor responsabil : *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.*

Redactor : ȘTEFAN GĂNCEANU.

COLABORATORI :

Inalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

CUPRINSUL

Pag.

EDITORIAL, **Omagiu Președintelui țării noastre**, de Pr. Constantin Drăgușin 161

ARTICOLE ȘI STUDII

Pr. Dumitru Colotelo, **Mișcarea liturgică în creștinismul apusean**, teză de doctorat în teologie (continuare) 165

CAPITOLUL II

8. Aplicarea în practică a documentelor liturgice conciliare și «înnoirea liturgică» 165
a) Reforma post-conciliară cu privire la Misă 168
Limba liturgică, p. 168 ; Adaptabilitatea cultului, p. 172 ; Noile anafore liturgice, p. 175 ; Impărtășirea credincioșilor sub ambele forme, p. 184 ; Concelebrarea, p. 187 ; Celebrarea cu fața spre popor, p. 189
b) Sfintele Taine și reforma post-conciliară 190
9. Efecte și ecouri ale înnoirii liturgice în romano-catolicism 198

CAPITOLUL III

- Mișcarea liturgică în Biserica Evanghelică a Germaniei 203
1. Preocupări liturgice în Biserica Evanghelică pînă la primul război mondial 203
2. Inceputurile mișcării liturgice germane 205
3. «Berneuchener Kreis» (Cercul Berneuchen) 207
a) Rînduiala Ceasurilor, p. 208 ; b) Rînduiala Mizei, p. 208 ; c) Rînduiala Spovedaniei, p. 209.
4. «Die Kirchliche Arbeit von Alpirsbach» (Activitatea bisericească din Alpirsbach) 209
5. «Die Evangelisch-ökumenische Vereinigung des Ausburgischen Bekenntnisses» (Uniunea evanghelică-ecumenică a Confesiunii de la Augsburg) 211
6. Alte mișcări 213
7. Reforma liturgică postbelică (1945—1950) 213
8. Urmările reformei liturgice în Biserica Evanghelică a Germaniei 221

CAPITOLUL IV

- Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de înnoirea cultului, problema limbii literare în Ortodoxie în general și în Biserica Ortodoxă Română în special 223
Concluzii 231
Rezumat în limba engleză 235
Bibliografie 238
Curriculum vitae 244
Declarație 244
Drd. Ioan Cîrstoiu, *Schimbarea la față a Mîntuitorului și semnificația ei* 245
Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Din izvoarele credinței noastre : Sfîntul Grigorie cel Mare* 258
Protos. Drd. Irineu Pop, *Învățăturile morale și sociale în opera și activitatea Sfîntului Vasile cel Mare, necesare activității preoților în vremea noastră* 276

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Sărbătorirea Sfinților Trei Ierarhi la Institutul Teologic universitar din București, prezentare de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula 290

NOTE BIBLIOGRAFICE

Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu, *Repertoriu coral*, prezentare de Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan 292

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul IV, București, cont 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

OMAGIU PREȘEDINTELUI ȚĂRII

Vineri 29 martie 1985, Marea Adunare Națională, întrunită în prima sesiune a celei de a IX-a legislaturi, într-o însuflețitoare unanimitate, a reales în funcția de președinte al R.S.R. pe D-l Nicolae Ceaușescu, secretarul general al P.C.R., președintele F.D.U.S. S-a împlinit astfel vrerea întregii națiuni, s-a consfințit hotărârea întregului popor român de a încredința pe mai departe destinele patriei, celui mai iubit și stimat fiu al neamului nostru, care pune mai presus de orice, binele și fericirea poporului din rîndul căruia s-a ridicat.

Votînd unanim și entuziast pentru realegerea Domnului Nicolae Ceaușescu ca președinte pentru a patra oară consecutiv, deputații și-au îndeplinit mandatul de onoare ce le-a fost încredințat de întregul nostru popor. Ei au reafirmat, în acele momente, unitatea de gînd și de voință a tuturor fiilor patriei, sentimentele lor de nețărmurită dragoste, prețuire și recunoștință față de întîiul bărbat al țării, pentru activitatea ce o desfășoară cu o neobosită putere de muncă, cu românească înțelepciune și neasemuită dăruire, înfăptuirii celor mai nobile idealuri ale poporului nostru.

Solemnitatea investiturii D-lui Nicolae Ceaușescu în înalta funcție de președinte al R. S. România și de comandant suprem al forțelor armate, desfășurată în aceeași zi la tribuna forului legislativ al țării, s-a întipărit adînc în mintea și inima tuturor fiilor patriei ca o imagine simbol. Jurămîntul președintelui, rostit cu mîna pe constituție și consfințit prin semnătura sa, pornit din cea mai adîncă iubire de neam și țară, este reafirmarea crezului său de o viață, pusă în slujba cauzei nobile a independenței și suveranității țării, bunăstării și fericirii poporului, colaborării și păcii în lume.

În discursul solemn, D-l președinte Nicolae Ceaușescu, după ce a mulțumit întregului popor, care — prin votul acordat candidaților F.D.U.S. la 17 martie — exprimînd «deplina încredere și adeziunea lor la politica partidului și statului nostru socialist», a pus încă o dată în evidență marea sa dăruire, entuziasmul nesecat pentru înfăptuirile viitoare ale poporului nostru. «Dacă ar trebui prin abstract — se exprima Domnia Sa — să ne întoarcem în urmă cu 20 de ani, doresc să declar și în M.A.N. în fața întregului popor că în această înaltă funcție aș face totul pentru a merge pe aceeași cale, pentru că trebuie să fim pe deplin conștienți că, dacă nu am fi așezat la baza acestor mărețe realizări cele mai noi cuceriri ale științei, învățămîntului și culturii, ale cunoașterii umane în general, poporul nostru ar fi rămas în vechea stare de înapoiere. A trebuit să facem eforturi, dar aceste eforturi au constituit singura cale pentru înălțarea României la situația de astăzi». Rostind angajamentul său solemn că și de acum înainte România va merge pe aceeași cale, Domnia Sa a spus : «Și în viitor voi face totul pentru a-mi îndeplini — în cele mai bune condiții — înalta răspundere încredințată, că nu am avut, nu am și nu voi avea alt țel mai înalt, suprem, decît slujirea cauzei partidului, a intereselor poporului nostru, ale întregii națiuni, cauza socialismului și comunismului în România, a colaborării cu toate națiunile lumii, a păcii pe planeta noastră».

Ziua realegerii D-lui Nicolae Ceaușescu în înalta funcție de președinte al R.S.R. va rămîne nepieritoare în conștiința generațiilor de azi și de mâine, ea marcînd o nouă și luminoasă dată în marea carte de istorie a neamului nostru. Puternica manifestație de dragoste, de deosebită satisfacție pe care au trăit-o în această zi memorabilă deputații, participanții la lucrările forului suprem legislativ, întregul nostru popor, și-a găsit, în mod firesc, un înflăcărat ecou și în inimile a mii și mii de bucureșteni care au ținut să fie prezenți în această zi de neuitat pe platoul din fața Palatului Marii Adunări Naționale. Muncitori, țărani, intelectuali, militari, studenți, elevi, cetățeni de toate vîrstele și

profesiile, animați de aceleași nobile sentimente au aclamat îndelung pe alesul întregii țări. Urările izvorâte dintr-o adâncă simțire, urări de sănătate, de viață lungă și nesecată putere de muncă adresate președintelui reales, pentru a conduce mereu cu aceeași înțelepciune și dăruire poporul nostru, sînt expresia celor mai sincere sentimente de dragoste ale întregului popor ce s-au constituit într-un nou și fierbinte omagiu adus de întreaga noastră națiune marelui său conducător.

Dar realegerea D-lui Nicolae Ceaușescu în înalta funcție de președinte al R.S.R., capătă o semnificație în plus, în acest an cînd se împlinesc 20 de ani de cînd la conducerea țării se află această mare personalitate a poporului român, care a imprimat un nou sens, o dinamică necunoscută pînă acum vieții sociale, politice, economice, științifice, culturale din țara noastră.

Ceea ce ne întîmpină plăcut astăzi la tot pasul, este chipul înnoit al țării, conturat — aproape în întregime — în ultimii douăzeci de ani. În această perioadă de două decenii numită pe bună dreptate «epoca Ceaușescu», țara noastră a străbătut un drum glorios, a înfăptuit o vastă operă constructivă de prefacere radicală a întregii societăți, asigurînd dezvoltarea și modernizarea industriei și agriculturii, înflorirea științei, artei și culturii, ridicarea continuă a nivelului de trai material și spiritual al tuturor fiilor țării, creșterea rolului și prestigiului României pe arena internațională.

Toate aceste realizări de excepție, obținute în ultimele două decenii, sînt indisolubil legate de numele și activitatea strălucită a D-lui Nicolae Ceaușescu, adevăratul ctitor al României contemporane, personalitate proeminentă a lumii contemporane, militant strălucit pentru pace și înțelegere pe planeta noastră. «Este epoca în care s-a făcut totul pentru ca poporul român să dobîndească o nouă condiție socială, să se poată manifesta plener, liber și independent să-și poată făuri destinele potrivit propriilor sale aspirații de progres și bunăstare». (Din cuvîntul D-lui C. Dăscălescu, prim-ministru al guvernului, la Plenara Consiliului Național al F.D.U.S. din 27 martie 1985).

Slujitorii și credincioșii B.O.R., ca fii ai patriei noastre, Republica Socialistă România, prin reprezentanții săi cei mai autorizați — înalți ierarhi, membri ai Consiliului Național al F.D.U.S. și deputați în M.A.N., au exprimat voința tuturor prin realegerea D-lui Nicolae Ceaușescu în funcția de președinte al R.S.R. Împreună cu toată suflarea românească ei își exprimă întreaga bucurie, în legătură cu realegerea în înalta funcție de președinte al țării, a aceluia care a dat cel mai strălucitor curs istoriei neamului nostru, reușind — într-o perioadă de numai două decenii să schimbe realmente fața țării, îi adresează din inimă urarea scumpă tuturor : Să trăiască și să ne conducă mulți și fericiți ani !

REDACTIA

MIȘCAREA LITURGICĂ ÎN CREȘTINISMUL APUSEAN

CU PRIVIRE SPECIALĂ ÎN ROMANO-CATOLICISM
ȘI ÎN BISERICA EVANGHELICĂ A GERMANIEI

TEZĂ DE DOCTORAT

de Pr. DUMITRU COLOTELO

(continuare)

CAPITOLUL II

8. Aplicarea în practică a documentelor liturgice conciliare și «înnoirea liturgică»

Hotărârile Conciliului II Vatican cu privire la cult au modificat într-o oarecare măsură spiritul și metodele de lucru în cadrul mișcării liturgice. Fără să se abată de la preceptele tradiționale ale acesteia, partizanii ei s-au văzut în situația de a-și continua activitatea ca urmare a inițiativei și sub direcția autorității superioare bisericești. Dacă pînă la Conciliu mișcarea liturgică a fost pusă adesea în situația de confruntare cu cercurile conducătoare catolice, efortul ei de reînviere a spiritului liturgic fiind privit cu rezervă sau chiar cu suspiciune și neîncredere, de acum înainte perspectivele de restaurare a cultului nu mai pot fi întrezărite decît izvorînd din documentele conciliare și postconciliare.

În situația nou creată, activitatea mișcării liturgice cîștigă noi coordonate, de de-o parte, ponderea ei crește datorită «oficializării» ei și deci a cîștigării girului autoritativ bisericesc. După cuvintele unui teolog, ea «a devenit mai mult și mai bine decît conciliară, ea a devenit eclesială»²⁶². Fără să devină o instituție a Bisericii Romano-catolice pentru reforma liturgică, mișcarea liturgică își pune la dispoziție membrii ei — teologi liturgiști sau ierarhi — precum și mijloacele de propagare, în slujba înnoirii liturgice. Pe de altă parte, însă, încadrarea mișcării liturgice în planurile oficiale ale Romei cu privire la cult a limitat serios posibilitatea de manifestare liberă a unor teologi sau organisme cu reală autoritate liturgică și cu cele mai oneste intenții eclesiale. De altfel, atît lucrările pregătitoare ale Constituției conciliare, cît și toate eforturile ulterioare de punere în practică a acesteia, par a fi o confruntare tacită, dar destul de hotărîtă, între adepții înnoirii reale, re-

262. F. Vandembroucke, *Du 4 décembre 1563 au 4 décembre 1963*, în Q.L.P., tom. 45 (1964), p. 64; vezi și Cardinal Lercaro, *Epistula Consilii*, în «Notitiae» nr. 1/1963, p. 263—264; Idem, *Epistula Consilii*, în «Notitiae», nr. 2/1966, p. 157 u.

prezentați prin membrii mișcării liturgice și o parte a ierarhiei cu vederi progresiste și dușmanii acesteia, centrați în special în jurul Congregației riturilor, care căutau să exploateze orice prilej de a frâna eforturile de restaurare a cultului (vezi nota 198).

Ca un semn al limitării rolului mișcării liturgice în catolicismul postconciliar este și modificarea unei terminologii. Astfel, în limbajul teologic actual, expresia «mișcare liturgică» este înlocuită cu expresia «înnoire liturgică», aceasta motivându-se ca fiind o consecință a trecerii de la stadiul căutărilor și tendințelor particulare sau locale, al frământărilor, al «mișcărilor», la stadiul de restaurare și «înnoire» competentă a cultului, realizată de autoritatea bisericească. În realitate, însă, mișcarea liturgică fiind un curent cu coordonate și principii foarte clare și precise, reducerea ei doar la acțiunea de înnoire formală a cultului (înnoire realizată numai în parte conform intențiilor ei), înseamnă de fapt pierderea identității acesteia.

Cu toate acestea, nu se poate spune că odată cu Conciliul II Vatican mișcarea liturgică s-a destrămat. Ea și-a continuat activitatea în cadrul înnoirii liturgice, păstrându-și în majoritatea cazurilor centrele de activitate și metodele de lucru, chiar dacă importanța lor a scăzut, prin înființarea de comisii liturgice naționale și locale, patronate direct sau indirect de autoritatea Vaticanului. De altfel, și aceste comisii s-au bucurat de cele mai multe ori de aportul mișcării liturgice, prin activitatea teologică a membrilor ei.

Pentru ca hotărârile liturgice conciliare să nu rămână numai pe hîrtie, Conciliul II Vatican a rînduit două feluri de organisme, în vederea îndeplinirii principiilor Constituției: un organism central și mai multe organisme locale, ca de pildă, conferințele episcopale regionale, comisiile liturgice și institutele răspunzătoare de «mișcarea pastoral-liturgică», cum o numește Constituția (art. 43).

Ca organism central prevăzut pentru aducerea la îndeplinire a reformei liturgice, Conciliul II Vatican a dispus în ianuarie 1964 înființarea, în cadrul Curiei papale a așa-numitului *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia*. Existența acestuia pe lângă Congregația riturilor a constituit o noutate, indicînd o oarecare rezervă a conciliarilor față de tendințele conservatoare ale Curiei și sugerînd posibilitatea unei reforme reale. Acest fapt a generat de la început o problemă delicată referitoare la raporturile dintre Consiliu și Congregația riturilor. Pentru a nu submina autoritatea Congregației, s-a convenit ca organismul nou creat să aibă drept obiectiv studiul liturgic și cercetarea modalităților de restaurare a cultului, prezentînd în final proiecte concrete cu rînduiri îndreptate după tradiția veche a Bisericii. Astfel, «Consiliului îi revine sarcina de a studia chestiunile și textele liturgice, în timp ce a lua decizii și a le promulga, este de resortul Congregației riturilor»²⁶³. Stabilirea unor astfel de raporturi a cauzat prejudicii activității Consiliului, care, în ciuda faptului că ducea greul reformei printr-o activitate erudită de cercetare și elaborare, se vede cenzurat înaintea aprobării definitive a papei. «Textele promulgate nu sînt întot-

263. P. Vandenbroucke, *Le travail du Consilium de Liturgia*, în Q.L.P., tom. 46 (1965), p. 97.

deuna exact acelea care au fost votate de Consiliu. Ele au fost manevrate de oameni care erau străini de acesta și a căror competență este uneori discutabilă»²⁶⁴.

Ca președinte al Consiliului a fost numit arhiepiscopul de Bologna, cardinalul Lercaro, iar ca secretar, H. Bugnini (Italia), ambii cunoscuți susținători ai reformei liturgice. De altfel, numirea lor a constituit și o reparare a nedreptății ce li se făcuse cu ocazia lucrărilor Conciliului²⁶⁵.

Noul organism s-a constituit în două secțiuni. Prima, alcătuită din patruzeci de membri propriu-ziși (cardinali și episcopi) era de altfel forul suprem, cu drept de vot deliberativ. Cealaltă grupă era alcătuită din consultanți, mult mai mulți la număr, de regulă teologi liturgiști, cu bogată activitate în cadrul mișcării liturgice. Aceștia au avut de altfel rolul activ hotărîtor în restaurarea cultului român. Constituiți în grupe de lucru, consultanții aveau drept sarcină alcătuirea textelor liturgice noi, în conformitate cu principiile Constituției conciliare. Fiecare grupă de lucru era condusă de un relator, a cărui activitate era îngreuiată de faptul că membrii grupei activau în cele mai diferite zone geografice, de cele mai multe ori chiar pe continente diferite. Rezultatele activității pe grupe erau aduse la cunoștința Consiliului, în cadrul reuniunilor generale periodice de la Roma.

În prima sesiune a reuniunilor discuțiile se purtau numai în cadrul consultanților. Erau luate în discuție textele liturgice propuse, precum și îmbunătățirile tipiconale, după care rînduielele respective, votate de majoritatea consultanților, erau înaintate spre aprobare celei de-a doua sesiuni, a cardinalilor și episcopilor. Și la această sesiune erau admiși consultanții, care puteau lua cuvîntul, fără însă să poată participa la vot. După votarea proiectului în a doua sesiune, acesta era supus de Consiliu spre aprobare papei²⁶⁶.

Întrucît Consiliul s-a angajat încă de la început pentru realizarea unei reforme reale a cultului, activitatea lui s-a dovedit a fi dezavuată de cercurile conservatoare ale Curiei papale. De aceea, după o relativ scurtă inițiativă laborioasă, lucrările acestuia au început să fie deranjate prin intervenții din afară, lipsite de competența teologică necesară. Acestea au culminat în anul 1968 prin înlocuirea de la președinția Consiliului a cardinalului Lercaro cu cardinalul Gut, «cu totul incompetent în materie de cult. El recunoștea de altfel acest lucru, dar aceasta nu-l împiedica să intervină în contratimp la problemele pe care nu le cunoștea deloc»²⁶⁷.

La 8 mai 1969, prin dispoziția «*Sacra Rituum Congregatio*», papa Paul VI înlocuiește Congregația riturilor cu «*Congregația cultului divin*», care preia și activitatea Consiliului. În noul organism creat sint cooptați membrii propriu-ziși ai Consiliului (cei patruzeci) pentru a

264. Bernard Botte, *Le Mouvement liturgique*, p. 163.

265. *Ibidem*, p. 156; H. Schmidt, *op. cit.*, p. 79—80; F. Vandenbroucke, *Entre la troisième et la quatrième session*, în Q.L.P., tom. 46 (1965), p. 3—7.

266. B. Botte, *Le Mouvement liturgique...*, p. 156—164; W. Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts*, Band I, p. 154; Cardinal Lercaro, *Epistula Consilii*, în «*Notitiae*», nr. 1 (1965), p. 259.

267. B. Botte, *Le Mouvement liturgique...*, p. 162.

continua lucrările de reformă a cultului, consultanții nemaifiind prezenți»²⁶⁸.

În aceste împrejurări, după cinci ani de eforturi pentru înnoirea cultului latin, izvorite din activitatea obiectiv-științifică a teologilor, autoritatea supremă romano-catolică își însușește aproape în exclusivitate dreptul la reformă, neurmărind întotdeauna principiile liturgice și teologice corespunzătoare. Chiar dacă aportul teologilor la realizarea reformei nu a fost cu totul respins, o inițiativă de restaurare obiectivă și liturgic-teologică a cultului lua sfârșit.

a) *Reforma postconciliară cu privire la Missă. Noile anaforale liturgice*

Dintre toate slujbele bisericesti ale ritului roman, reforma postconciliară a afectat cel mai mult Missa și Taina Sfântului Maslu. Referitor la Missă, cele mai importante schimbări vizează limba liturgică, adaptabilitatea cultului, concelebrarea, slujirea cu fața către popor, noile anaforale liturgice și împărtășirea sub ambele specii, primele două atinând în egală măsură și alte părți ale cultului.

Limba liturgică

Cel mai dramatic drum dintre toate sectoarele reformei liturgice în catolicism l-a avut fără îndoială problema limbii liturgice. Nu ne referim când spunem aceasta doar la perioada preconciliară, pe care am prezentat-o la locul cuvenit și despre care se cunosc de altfel suficiente aspecte, ci ne referim mai ales la situația creată de Conciliu și evoluția ei.

Pentru orice cercetător atent al documentelor conciliare și postconciliare cu privire la limba liturgică, este o evidență faptul că, de la prima fază a reformei și pînă astăzi, Biserica Romano-Catolică și-a schimbat quasi radical atitudinea, evoluînd de la un conservatorism moderat, dar fără echivoc, la introducerea universală a limbilor naționale în cult.

Este destul de dificil să se analizeze cauzele care au dus la această evoluție neașteptat de rapidă. Cauzele obiective care cereau o atare schimbare de atitudine existau deja de secole, cum am arătat-o în prima parte a acestei lucrări. Se pare însă că tot mișcarea liturgică a fost «cauza» imediată a acestei reforme în trepte, prin studiile competente în materie, conferințe, în cadrul unor organisme bisericesti locale (mai ales în cadrul comisiilor episcopale naționale sau zonale) și în special prin legăturile strînse existente deja între membrii ei și membrii influenți ai ierarhiei superioare catolice.

Principalele etape ale reformei cu privire la limba liturgică s-au consumat între anii 1963 și 1970.

Astfel, Constituția conciliară (4 decembrie 1963), în capitolul I, articolul 36, aliniatul 1, specifică suficient de clar: «Folosirea limbii latine să se păstreze în riturile latine, cu excepția dreptului particular». Chiar dacă în aliniatul imediat următor se aduc unele amendamente acestei afirmații, arătîndu-se că spațiul rezervat în cult limbilor naționale poate

268. A.A.S., vol. 61 (1969), p. 297—305; E.D.I.L., p. 552—555.

fi mărit, deoarece «în cadrul Missei sau al administrării Tainelor sau al altor sectoare ale cultului, nu de puține ori folosirea limbii materne poate fi foarte folositoare pentru popor...»²⁶⁹, ideea conciliară rămâne categorică: în ciuda unor restrinse excepții admise, limba liturgică oficială în ritul roman rămâne latina. Atitudinea a creat, cum era și firesc, nedumerire și nemulțumiri, deoarece dădea impresia că autoritatea superioară bisericească rămâne la vechea concepție a limbilor liturgice «sfinte», făcând concesii doar datorită unor necesități pastorale stricte²⁷⁰. Același nedumerire a fost generată și de atitudinea diferită, în ce privește limba liturgică, vizind țările de misiune catolică. Dacă în cazul acestora limba națională poate fi admisă fără rezerve, în virtutea cărui principiu ea nu poate fi introdusă și în țările cu tradiție catolică? Întrebări de genul acesteia, puse de specialiști și de preoți sau credincioși, precum și atitudinea inconsecventă a Conciliului în această problemă, a făcut posibilă și mai ușoară evoluția ulterioară a situației.

O primă evoluție vizibilă în ce privește introducerea limbii materne la săvârșirea cultului divin public a constituit-o Instrucțiunea I a Consiliului («Inter Oecumenici»), din 26 septembrie 1964, cu privire la aplicarea în practică a Constituției conciliare. În cadrul acestui document, excepția devine permisiune generală, iar «dreptul particular» devine drept universal. Astfel, Instrucțiunea acordă «autorităților bisericești teritoriale» (Conferințelor episcopale naționale sau zonale) dreptul de introducere a limbilor materne în mai multe părți ale Missei: lecturile biblice (ale Apostolului și Evangheliei), rugăciunile comune (ecteniile), Kyrie, Gloria, Simbolul de credință, Sanctus-Benedictus, Agnus Dei, Rugăciunea domnească, antifoane și diferite forme de salut sau dialoguri. Liturghiile ce vor conține Missa cu aceste părți traduse în limba națională, vor trebui însă să păstreze neapărat și textul latin integral²⁷¹. Chiar dacă și în acest caz, conform dispozițiilor conciliare, noile liturghiere trebuiau să obțină aprobarea Vaticanului, nu mai e vorba de acordarea unei dispense. Aprobarea nu mai vizează traducerea în sine, ci numai modul traducerii, fiind astfel la îndemâna oricărei Biserici locale.

O a doua treaptă în evoluția problemei o constituie scrisoarea cardinalului Cicognani de la Secretariatul de Stat al Vaticanului către președintele Consiliului, cardinalul Lercaro, din 27 aprilie 1965, în care acesta este înștiințat că papa Paul VI a aprobat ca «prefața din cadrul Missei să poată fi rostită în limba maternă». Decizia de a o traduce sau de a nu traduce rămâne la latitudinea conferințelor episcopale locale²⁷².

În sfârșit, în «Epistola» consiliului din 21 iunie 1967, adresată președinților conferințelor episcopale naționale, Cardinalul Lercaro anunța că «Sfântul Părinte a fost de acord cu cererea numeroaselor episcopate pentru folosirea limbii vii în Canonul Missei și în totalitatea riturilor de

269. Vezi textul integral în A.A.S., vol. 56 (1964), 97—134.

270. Vezi nota 216.

271. Textul integral în A.A.S., vol. 56 (1964), p. 877—900.

272. Vezi «Notitiae», nr. 1 (1965), p. 149; E.D.I.L., p. 129.

hirotonire». Deci ultima parte a Missei și cea mai importantă, de altfel, considerată pînă nu demult ca imposibil de rostit în altă limbă decît cea latină, canonul sau anafora liturgică, devine astfel accesibilă nu numai trăirii, ci și înțelegerii poporului. «Epistola» mai face cîteva mențiuni, specificînd că Vaticanul nu va aproba textele traduse ale canonului Missei care există deja în liturghiile de popularizare ale credincioșilor, editate de unele biserici locale sau rezultate ale unor inițiative particulare. «Trebuie să se pregătească o traducere nouă, făcută cu grijă. Mai mult, această traducere trebuie să fie literală și integrală. Trebuie luate textele așa cum sînt ele, fără a le amputa sau simplifica sub nici o formă. Adaptarea la geniul limbilor vii trebuie să fie sobră și discretă»²⁷³. Desigur, se păstrează încă sistemul textelor bilingve, parțial din conservatorism liturgic, parțial pentru evitarea unor traduceri defectuoase.

Abia la 10 noiembrie 1969, noile norme cu privire la Liturghierul roman, publicate de Congregația pentru cultul divin («Appendix Missalis Romani»), prevăd ca în edițiile acestuia «să nu mai fie necesară imprimarea textului latin»²⁷⁴.

Consiliul a stabilit în vederea traducerilor și cîteva principii generale și normative pentru conferințele episcopale și mai ales pentru comisiile de traduceri din subordinea acestora. Astfel, se cer traduceri oficiale, noi, care să le înlocuiască pe cele existente deja (care aveau un caracter mai particular) sau, cel puțin, revizuirea acestora²⁷⁵. Mai mult, chiar, în cazul în care există mai multe țări care folosesc aceeași limbă, ele vor trebui să prezinte o singură traducere, realizată de o comisie mixtă, aprobată de toate conferințele episcopale interesate²⁷⁶.

De asemenea, este indicată realizarea unor traduceri care să urmărească nu numai precizie gramaticală și lexicală și care «să exprime într-o altă limbă conținutul literal și ideile textului original. Trebuie de asemenea să se depună eforturi de a comunica fidel unui anumit popor și în propriul său limbaj ceea ce Biserica a vrut să comunice prin textul original unui alt popor și într-o altă limbă. Fidelitatea unei traduceri nu poate fi, deci judecată numai plecînd de la fiecare cuvînt sau de la fiecare frază, ci ea trebuie să fie judecată după contextul exact al comunicării liturgice, în conformitate cu natura sa și cu modurile sale proprii»²⁷⁷.

273. Textul în «Notitiae», nr. 3 (1967), p. 289—296; E.D.I.L., p. 355—360. Pentru traducerea Canonului, vezi și Cardinal Lercaro, *Epistula Consilii et indicationes de Precibus eucharisticis*, în «Notitiae», nr. 4 (1968), p. 146—155.

274. «Notitiae», nr. 5 (1969), p. 442. Vezi și *De editione librorum liturgicorum*, în E.D.I.L., p. 662; E.J. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeyer*, în seria «Lebendiger Gottesdienst», Münster, 1970, p. 42.

275. *De interpretatione textuum liturgicorum*, în «Notitiae», nr. 5 (1969), p. 3—12 (articolul 1).

276. *Ibidem*, art. 2; Vezi și Cardinal Lercaro, *De unica interpretatione textuum liturgicorum*, în «Notitiae», nr. 1 (1965), p. 195—196; H. Bugnini, *De interpretatione Canonis Romani*, în «Notitiae», nr. 3 (1967), p. 326—327; S. Marsili, *Il Canone Romano. Nuovi formulari e saggi di tradizione*, în «Rivista Liturgica», Torino, nr. 54 (1967), p. 513—543.

277. *De interpretatione textuum liturgicorum*, art. 6.

Orice traducere liturgică trebuie să țină seama de conținutul comunicării, de cei cărora se adresează comunicarea (credincioșii) și de modul sau forma comunicării.

Cu privire la primul aspect se indică aplicarea metodelor științifice ale criticii textului, luându-se ca text de bază, de preferință cel cu o vechime mai mare, care redă cel mai bine sensul primar. Există unele cuvinte sau expresii liturgice ale căror sensuri s-au schimbat în decursul vremii. Traduse, acestea trebuie să redea sensul inițial și nu cel derivat ²⁷⁸.

Ținând cont de credincioși, cărora li se adresează textul liturgic, traducătorul trebuie să adopte o limbă vie, vorbită *hic et nunc* de marea masă. Aceasta nu scutește însă traducerea de acuratețe literară și de sobrietate, strict necesare oricărui text religios. Uneori, când textul redă unele realități arhaice, pe care credincioșii nu le pot înțelege, se pot face mici adaptări pentru a reda în limbajul actual realități echivalente, urmărind însă cu mare grijă păstrarea învățaturii nealterate, sigure și autentice ²⁷⁹.

În ce privește modul comunicării, traducerea trebuie să țină seama de funcția textului: dacă acesta este cântat sau rostit, dacă este un imn sau un antifon, o rugăciune sau un fragment biblic etc. ²⁸⁰. În cazul în care «conținutul unui antifon sau al unui psalm poate să creeze o oarecare dificultate, Conferința episcopală este în măsură să autorizeze alegerea unui alt text care răspunde aceluiași exigențe ale celebrării liturgice și sensului adecvat aceluiași timp liturgic sau aceleiași sărbători» ²⁸¹.

Fără îndoială că această evoluție a atitudinii autorității bisericești față de limba liturgică are în ultimă instanță un caracter eminentemente pozitiv (indiferent de cauzele care au generat-o). Din nefericire, realizarea în practică a reformei cu privire la traducerea cărților de cult întâmpină dificultăți mai mari decât s-ar fi așteptat. Nu ne referim aici la atitudinea conservatoare a unor grupuri, ca cel condus de arhiepiscopul Marcel LeFebvre, ci la rezerva unei mari părți de credincioși și a unor teologi, care nu resping ideea în sine a traducerilor, dar sînt neliniștiți de modul rapid în care se trece de la o traducere la alta, de la traduceri *ad literam* la adaptări sau chiar la unele inovații, practicate tot mai frecvent de anumiți preoți.

Pe de altă parte, chiar persoanele angajate în opera de traducere a rînduieilor sînt confruntate cu unele probleme dificile, deloc neglija-

278. De exemplu, altul era sensul cuvîntului «devotio» în secolul al VI-lea decît cel căpătat în Evul mediu apusean; sau cuvîntul «ieiunium» nu are numai sensul de post, desemnînd și întreaga practică sau disciplină penitențială a postului (*Ibidem*, art. 11 și 13); Vezi și P. Bruylants, *En quete d'un nouveau style de priere dans la traduction des oraisons du Missel*, în Q.L.P., tom. 45 (1964), p. 151—153.

279. De *interpretatione textuum liturgicorum*, art. 15—24; Karl Amon, *Zur Sprache des neuen deutschen Messbuches*, în L.J., an 25 (1975), p. 74—78.

280. De *interpretatione textuum liturgicorum*, art. 25—29.

281. *Ibidem*, art. 36. Prevalîndu-se de această dispoziție, Conferința episcopală germană a aprobat înlocuirea multor imne specific catolice cu imne extrase din Agen-dele cultului Bisericii Evanghelice, fapt ce a stîrnit vii nemulțumiri printre credin-cioși, care încep să dea crezare vocilor antireformiste, că reforma nu este altceva decît protestantizarea Bisericii Romano-catolice.

bile și reale. Astfel, după entuziasmul ce a urmat aprobării traducerilor de către autoritatea bisericească, teologii și filologii s-au găsit în fața întrebării foarte firești: cum trebuie să fie limba liturgică națională? Prea puține Biserici locale au avut o tradiție în acest sens, datorită conservatorismului oficial anterior Conciliului. Au început să se confrunte păreri diferite, impunându-se nu o dată direcții extremiste, ca acelea care cereau până și traducerea unor termeni liturgici consacrați (Aliluia, Amin etc.). Nu numai că pentru aceștia nu s-au găsit corespunzătoare exacte în limbile moderne, dar chiar și alte cuvinte, folosite mult în limbajul liturgic, s-au dovedit greu traductibile, textele primind mai degrabă un stil secular decât bisericesc.

Situația este de altfel explicabilă, dacă se are în vedere că secole în șir Occidentul a fost privat de o terminologie cultică în limbile naționale și evoluția limbii nu a interesat Biserica. De aceea, realizarea în câțiva ani a ceea ce ar fi trebuit să se înfăptuiască firesc în decursul istoriei fiecărui popor, comportă dificultăți pe care, probabil, doar generațiile viitoare le vor depăși ²⁸².

Adaptabilitatea cultului

În strinsă legătură cu limba liturgică s-a pus și problema ceva mai complexă a adaptabilității cultului. Inițial, mișcarea liturgică a cerut o adaptare a cultului la cerințele pastorale ale vremii, deci o actualizare a lui, căutându-se prin aceasta realizarea acelui spirit liturgic, care să intereseze toate categoriile de credincioși.

Paralel, însă, misionarii catolici din Africa și Asia au constatat că progresele activității misionare sînt vizibil frîinate de scepticismul autohton față de forme ale unei spiritualități străine lor. Creștinismul apusean, cu un cult a cărui înțelegere era dificilă chiar și pentru credincioșii din țările de tradiție catolică, nu se putea impune în fața unor tradiții și mentalități cu totul străine.

S-a simțit astfel și din acest punct de vedere nevoia unor adaptări ale cultului roman la tradițiile și spiritualitatea țărilor de misiune.

Constituția conciliară a creat posibilitatea acestor adaptări în articolele 37—40, specificînd că acestea se vor aproba mai ales în cazul săvîrșirii Tainelor și ierurgiilor, precum și cu referire la arta bisericească (muzică, arhitectură, pictură, etc.). În urma acestei prevederi, aplicarea în practică a adaptării cultului s-a făcut diferit de partizanii mișcării liturgice pe de-o parte și unele grupuri extremiste (destul de numeroase), pe de altă parte.

Motivînd adaptarea, teologia moderată catolică afirmă că aceasta este la ordinea zilei, atît prin faptul că «Biserica trebuie să răspundă noilor necesități create fie de civilizația modernă, fie de noile țări în care ea pătrunde», cît și prin faptul că «creștinismul trebuie să știe să se degajeze de structuri întimplătoare, care se puteau justifica într-o anumită

282. K. Amon, *op. cit.*, p. 74—79; vezi și A. Adam, *Ein Brief der Schweizer Bischöfe zur Liturgie* (4 mai 1977), în B.L., nr. 2 (1977), p. 128—129; Philipp Harnoncourt, *Liturgie als kommunikatives Geschehen*, în L.J., an 25 (1975), p. 30; Reiner Kaczynski, *Der Ordo Missae in den Teilkirchen des Römischen Ritus*, în L.J., an 25 (1975), p. 101—109; Adolf Adam, *Erneuerte Liturgie, Eine Orientierung über den Gottesdienst heute*, Freiburg-Basel, Wien, 1975, p. 25—26.

epocă sau într-un anumit mediu, dar care nu mai răspund nevoilor vieții Bisericii»²⁸³. Existența riturilor liturgice este o mărturie a adaptării cultului creștin la zone și tradiții specifice, fără afectarea unității liturgice²⁸⁴. Începuturile evului mediu apusean aduc o centralizare a cultului, prin impunerea ritului roman în tot Occidentul creștin și desființarea aproape completă a riturilor locale (milanez, galican, mozarab, britanic). Odată cu Sinodul tridentin, orice evoluție și adaptare a cultului devine imposibilă, datorită unei ignoranțe totale în ce privește istoria acestuia și ca urmare a incapacității de a distinge esențialul de accesoriu²⁸⁵. La aceasta s-a adăugat și reacția față de Reforma protestantă, pornită pe schimbări radicale în cult, ceea ce a făcut ca imuabilitatea formelor liturgice să devină absolută. Această situație a devenit și mai neavenită datorită impunerii unui cult depărtat de tradiția veche liturgică și, «ceea ce este mai grav, s-au manifestat adesea tendințe de a abolii riturile particulare, orientale și occidentale, considerate ca o dezordine, ca un cusur în ordinea perfectă a uniformității. Reacția împotriva unor astfel de excese a fost provocată de redescoperirea bogățiilor Orientului»²⁸⁶.

Desigur, teologia mișcării liturgice afirmă și existența unor principii imuabile în cult. Astfel, primul principiu de care trebuie să se țină seama în evoluția cultului, este principiul biblic. «O adaptare care ar face abstracție de o solidă inițiere biblică, ar fi o periculoasă utopie»²⁸⁷. Un alt principiu fundamental trebuie să fie tradiția. «Ar fi o eroare să se creadă că mișcarea este singura condiție a vieții; există de asemenea și continuitatea. O ființă vie rămâne identică cu ea însăși în decursul transformărilor sale»²⁸⁸.

În acest context, mișcarea liturgică respinge ideea necesității adaptării cultului de pe principii seculare, pentru a-l face accesibil celor mai puțin inițiați. «Cultul nu este un instrument de propagandă pentru oamenii din afară; el este făcut pentru cei ce sînt deja inițiați în taina creștină. A-l amputa de ceea ce nu este imediat accesibil păgînilor sau necredincioșilor, aceasta ar însemna a-l sărăci și ciuinti»²⁸⁹.

Datorită lipsei de precizie a documentelor postconciliare cu privire la ce poate constitui obiectul adaptării²⁹⁰, mișcarea liturgică a creat câteva puncte de sprijin pentru cei interesați, puncte care nefiind respinse de autoritatea bisericească, au devenit pentru mulți linii directe.

283. B. Botte, *Le problème de l'adaptation...*, p. 307.

284. *Ibidem*, p. 308 și 314; Georges Martimort, *Adaptation liturgique*, în *Æ.L.*, an. 79 (1965), p. 5.

285. B. Botte, *Le problème de l'adaptation...*, p. 318.

286. G. Martimort, *op. cit.*, p. 5.

287. B. Botte, *Le problème de l'adaptation...*, p. 321.

288. *Ibidem*.

289. *Ibidem*, p. 322.

290. Toate documentele postconciliare care ating problema adaptării cultului, se rezumă la a repeta dispozițiile conciliare cuprinse în art. 37—40 ale Constituției «De sacra Liturgia». Vezi în acest sens: *Allocutio Pauli VI ad «Consilium»*, în A.A.S., 58 (1966), p. 1145—1150; *Missale Romanum*, în A.A.S., 61 (1969), p. 217—222; *Ordo Missae*, în «Notitiae», nr. 5 (1969), p. 147; *Allocutio Pauli VI ad «Consilium»*, în A.A.S., 62 (1970) p. 272—274; *Directorium de Missis cum pueris*, în A.A.S., 66 (1974), p. 30—46.

Astfel, o primă constatare este aceea că limba liturgică se poate adapta geniului uman al unui popor. O traducere *ad literam* din latinește într-o limbă africană sau asiatică (sau poate chiar europeană), poate să rămână totuși străină poporului respectiv. Este posibil, deci, sau chiar bine venit ca fiecare popor care are tradiții proprii, depărtate de spiritul occidental, să-și creeze imne, rugăciuni, ectenii proprii, respectând însă cu strictețe limbajul biblic și spiritul liturgic, avînd de asemenea reale calități poetice și fiind rezultatul unei profunde contemplații²⁹¹.

Un alt domeniu de adaptabilitate este cel legat de muzica bisericească, veșmintele liturgice, arhitectură, pictură, în care geniul unui popor se poate manifesta din plin. Important este însă ca atunci cînd există temeuri biblice în acest sens, ele să fie respectate și aplicate²⁹². De asemenea, elemente de adaptare pot fi și gesturile liturgice, cunoscută fiind diferența dintre «sobrietatea gesturilor romane și amploarea gesticulației orientale»²⁹³.

Adaptarea poate fi cu succes realizată — în concepția mișcării liturgice — și în cazul obiceiurilor mediului. Astfel, cel mai elocvent exemplu din istoria Bisericii creștine este stabilirea serbării Crăciunului în același timp cu sărbătoarea păgînă a solstițiului de iarnă, «Natalis invicti». «În momentul în care cultul soarelui unea toate forțele păgînismului, Biserica a opus sărbătorii păgîne o sărbătoare autentic creștină. Biserica nu a introdus nimic care să fie străin propriei sale tradiții. Nașterea lui Hristos este un fapt care aparține iconomiei mințirii și elementele care au servit ca mod de exprimare sînt autentic creștine. Relatările evanghelice, «paginile Vechiului Testament care evocă pe Hristos-Lumina nu au nimic de-a face cu sărbătoarea păgînă. Coincidența lui «Natalis invicti» a servit ca ocazie și punct de plecare; dar sărbătoarea s-a dezvoltat după legile proprii cultului creștin»²⁹⁴. Desigur, astfel de posibilități în domeniul adaptării sînt preconizate numai în țările de misiune catolică, pentru a putea oferi populației indigene unele sărbători cu conținut autentic creștin, care să înlocuiască sărbători ale credințelor locale necreștine. Chiar dacă astfel de sărbători nu au o tradiție în viața spirituală a Apusului, ele pot fi rînduite cu folos în țările de misiune, menținîndu-se însă și în această situație în limitele dictate de învățătura creștină.

Cu toate intențiile, în aparență pozitive, referitoare la adaptarea cultului, este regretabil faptul că ritmul rapid de schimbări, precum și incompetența în materie, au cauzat multiple greșeli, unele destul de

291. G. Martimort, *op. cit.*, p. 12—13; B. Botte, *Le problème de l'adaptation...*, p. 323.

292. G. Martimort, *op. cit.*, p. 13; B. Botte, *Le problème de l'adaptation...*, p. 324—325. Este bine cunoscut faptul că în Răsărit muzica, arhitectura, sculptura din cadrul Bisericii și chiar veșmintele liturgice s-au adaptat sau mai bine zis, au preluat elementele de vîrf ale producției spirituale aparținătoare diferitelor popoare, realizînd în spațiul ortodox acea excepțională sinteză bizantină, care uimește tot mai mult Occidentul prin bogăția și concomitent, unitatea sa.

293. *Ibidem*, p. 326. Făcînd comparația respectivă, autorul lasă să se întrevadă posibilitatea adaptării și a altor gesturi specifice popoarelor africane, în ultimă instanță chiar și dansurile popoarelor locale.

294. *Ibidem*, p. 311—312.

greu de imaginat. Problema adaptării, chiar și în concepția adeptilor ei, este inseparabilă de o catehizare în domeniul liturgic, deci de un proces de formare a unei concepții corecte referitoare la cult și la rolul său. «Ea nu trebuie să meargă prea repede; ea trebuie să se facă în ritmul vieții, urmînd legile proprii ale cultului și nu de o manieră artificială»²⁹⁵.

De altfel, teologii romano-catolici nu sînt unanimi în a aprecia dacă adaptarea trebuie să se rezume doar la formele cultului sau dacă ea poate afecta uneori chiar și esența cultului, în limitele credinței. De aceea, apariția de rînduiești noi, fără temeii în tradiția liturgică devine o problemă mai delicată, asupra căreia autoritatea bisericească nu s-a pronunțat²⁹⁶.

S-a elogiât adesea de apuseeni adaptabilitatea cultului în Răsărit și mai ales la ortodocși, insistîndu-se asupra procesului destul de lent al adaptării, proces ce nu a afectat atît de vizibil și masiv o singură generație de credincioși. Concomitent, se apreciază ca deosebit de pozitiv faptul că Răsăritul a efectuat anumite adaptări numai atunci cînd viața le-a cerut cu stringență, deci cînd au fost absolut necesare²⁹⁷. În ciuda acestor considerente, erorile din practică nu s-au lăsat așteptate, scandalizînd pe mulți teologi și chiar credincioși sau făcîndu-i pe unii să se ralieze grupărilor separatiste din catolicismul contemporan²⁹⁸.

Noile anaforale liturgice

În epistola cardinalului Lercaro, președintele Consiliului, către conferințele episcopale locale, datînd din 21 iunie 1967, se anunță punerea în circulație a unor rînduiești noi, cu titlu experimental, printre care cîteva prefețe euharistice și trei noi anaforale liturgice: «De aproximativ un an noi am experimentat anumite rînduiești restaurate prin strădaniile grupelor de studii, încuviințate de Consiliu și autorizate ad

295. *Ibidem*, p. 329.

296. Un exemplu negativ de adaptare a cultului la spiritul epocii l-a constituit introducerea, în perioada Evului mediu, a ceremoniei feudale de investitură nobiliară în cadrul rînduieiții Hirotoniei. Mai tîrziu, ea a fost considerată ca o practică autentic creștină, tradițională și abia Pius XII, arătînd caracterul ei neavenit, a îndepărtat-o din cult. Vezi G. Martimort, *op. cit.*, p. 13—14.

297. *Ibidem*, p. 14—16; Klaus Gamber, *Ritus Modernus, Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform*, Regensburg, 1972, p. 58. G. Martimort recunoaște și apreciază ca atare faptul că Orientul «a realizat cel mai bine adaptarea». Cu toate acestea, el consideră că favorizarea elementului național în acest proces, a slăbit unitatea eclesială. Fără îndoială că în concepția unui teolog romano-catolic existența Bisericilor naționale este privită ca un atentat la unitatea Bisericii, el neînțelegînd că unitatea canonică se realizează plenar nu atît printr-o subordonare unică jurisdicțională, cît prin respectarea aceluiași principii de drept canonic. De altfel, nu Ortodoxia este amenințată de criză în unitatea ei, ci catolicismul, care, mai ales în țările de misiune din Africa, tinde să-și piardă identitatea.

298. Semnificativ pentru modul incomplet și cu totul denaturat în care se fac cele mai multe adaptări este și următorul exemplu: o reprezentanță catolică în Africa a adaptat formula «In nomine Patris...» astfel: «In numele Tatălui și al lui Matswa Andrés și al lui Simon Kimbangu», cele două nume din urmă fiind ale unor conducători locali ai Frontului de eliberare. Conform *Comunicat*, în L.J., tom X (1960), p. 241. Un alt exemplu negativ este și acela al unui capelan dintr-o biserică din nordul Germaniei, care a înlocuit Simbolul de credință din Misa pentru tineret cu o mărturisire a cîntărețului Udo Jürgens. Conform Klaus Gamber, *op. cit.*, p. 57.

experimentum de Suveranul Pontif. Este vorba de... câteva prefețe specifice și trei noi rugăciuni euharistice»²⁹⁹.

La 23 mai 1968, Congregația riturilor a dat un decret³⁰⁰, prin care făcea cunoscută aprobarea definitivă a celor trei noi rugăciuni euharistice și a opt prefețe. Textul acestora apărea concomitent în volumul *Preces eucharisticae et Praefationes*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1968 și intra în vigoare la 15 august 1968. În același timp, se păstra vechiul canon roman, cu mici îndreptări, oferindu-se liturghisitorilor posibilitatea de a alege din cele patru formulare pe cel mai potrivit pentru situații concrete de natură pastorală sau liturgică.

Noua situație creată a dat naștere în egală măsură unui entuziasm nu pe deplin justificat, cât și unor critici severe, nu tocmai obiective. Prima atitudine s-a datorat în special faptului că, prin noile anafore, Missa catolică recâștigă cel puțin parțial dimensiunea pnevmatică pierdută în Evul mediu; a doua atitudine și-a căutat justificarea invocând îndepărtarea reformei de tradiția romană. În realitate, însă, apariția noilor anafore liturgice constituie un compromis între tendința de restaurare a cultului și teologia tradiționalistă cu privire la cult, implicând mai mult modificări formale, decît de concepție. Pentru a justifica această considerație, este însă necesar să aruncăm o privire asupra modului în care s-a ajuns la elaborarea și aprobarea noilor formulare ale canonului liturgic.

În prima fază a lucrărilor din cadrul Consiliului s-a încercat îndreptarea vechiului canon roman, în așa măsură, încît să corespundă atît exigențelor liturgice, prin apropierea sa de tradiția Bisericii primare, cât și necesităților pastorale. Sugestiile și îndreptările propuse «nu au satisfăcut pe nimeni. Pentru unii ele au fost prea timide, pentru alții, prea îndrăznețe... Atunci a fost propusă o altă soluție, inspirată din tradiția orientală. Riturile orientale au toate mai multe rugăciuni euharistice — anafore — care se utilizează în diferite circumstanțe. De ce să nu se păstreze canonul roman și în același timp să se compună formule de schimb, care să răspundă mai bine dorințelor exprimate de mulți?»³⁰¹. Existența mai multor anafore de schimb se bazează, deci, pe tradiția liturgică primară și răsăriteană și nu constituie o inovație. «O asemenea varietate în tradiția Bisericii universale, în ceea ce privește anaforele, este o adevărată comoară; astfel, o anafora o completează pe cealaltă, alta permite să se exprime anumite concepte mai bine»³⁰². În realitate, multitudinea de anafore s-a arătat a fi necesară și pentru a satisface numărul mare de opinii în legătură cu reforma Missei. De aceea, pentru tradiționaliști s-a păstrat vechiul canon aproape neschimbat, iar pentru adepții restaurării cultului în conformitate cu tradiția liturgică a Bisericii primare s-au introdus cele trei noi anafore. Întrucît și în tabăra restauratorilor s-au manifestat orientări dife-

299. Cardinalul Lercaro, *Epistula «Consilii»*, în «Notitiae», nr. 3 (1976), p. 289—296.

300. *Preces eucharisticae et praeafationes*, în «Notitiae», nr. 4 (1968), p. 156.

301. B. Botte, *Où en est la réforme du canon de la messe?*, în Q.L.P., tom 49 (1968), p. 139.

302. Cardinalul Lercaro, *Epistula Consilii et indicationes*, în «Notitiae», nr. 4 (1968), p. 146.

rite, două anaforale au fost luate din tradiția liturgică veche apuseană (anaforalele 1 și 2), iar a treia, din tradiția răsăriteană (antiohiană).

Redăm mai jos textul celor trei noi anaforale, pentru a putea apoi trage concluziile necesare cu privire la structura lor și importanța folosirii lor în Missa catolică de azi. Întrucît în Liturghierul român acestea sînt așezate după vechiul canon roman, devenind anaforalele 2, 3 și 4, vom recurge și noi la aceeași notare.

Rugăciunea a II-a euharistică : «Cu adevărat este vrednic și drept să-Ți aducem mulțumire întotdeauna și pretutindenea Ție Părinte Sfint, prin iubitul Țău Fiul Iisus Hristos, Cuvîntul Țău, prin care toate le-ai făcut, pe care L-ai trimis nouă ca Mîntuitor și Răscumpărător ; Cel ce s-a întrupat de la Duhul Sfînt și S-a născut din Fecioară. Care împlinind voia Ța și cîștigînd pentru Tine un popor sfînt, și-a întins mîinile pe cruce pentru a birui moartea și a face cunoscută învierea. Și de aceea preamărim slava Ța cu îngerii și cu toți sfinții, zicînd într-un glas : Cu adevărat, sfînt ești Doamne, izvorul întregii sfințenii. De aceea, Te rugăm, sfințește aceste Daruri, rourîndu-le cu Duhul Țău, ca să fie pentru noi Trupul și Sîngele Domnului nostru Iisus Hristos. Care, atunci cînd s-a oferit de bună voie pentru patimă, a luat pîinea și, aducînd mulțumire, a frînt-o și a dat-o Ucenicilor Săi, zicînd : Luați și mîncăți din acesta toți, căci acesta este Trupul Meu, care se dă pentru voi. În același fel, după ce s-a cinat, luînd paharul, mulțumind din nou, a dat Ucenicilor Săi, zicînd : Luați și beți din acesta toți ; căci acesta este paharul Singelui Meu, al noului și veșnicului legămînt, care pentru voi și pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor. Faceți aceasta întru pomenirea Mea. Taina credinței : Moartea Ța o vestim, Doamne și învierea Ța o mărturisim pînă vei veni. Așadar, în amintirea morții și învierii Lui, Îți oferim Doamne pîinea vieții și paharul mîntuirii, aducîndu-Ți mulțumire pentru că ne-ai socotit vrednici să stăm cu inima înaintea Ța și să-Ți slujim. Și cu smerenie Te rugăm să ne faci părtași Trupului și Singelui lui Hristos, ca să fim împreună cu Duhul Sfînt. Amintește-Ți Doamne de Biserica Ța împrăștiată pe tot pămîntul și plinește-o în dragoste împreună cu al nostru papă N. și episcopul nostru N. și cu tot clerul.

Amintește-Ți de robul Țău (roaba Ța) N., pe care l-ai chemat la Tine astăzi din această lume. Îngăduie ca acesta (aceasta) să fie părtaș precum morții Fiului Țău, așa și învierii Lui. Amintește-Ți și de frații noștri care au adormit în nădejdea învierii și de toți răposații în dragostea Ța și primește-i întru lumina feței Tale. Ne rugăm, miluiește-ne pe toți, ca împreună cu fericita de Dumnezeu Născătoarea Fecioară Maria, cu fericii Apostoli și cu toți sfinții care din veac Ți-au plăcut, să fim părtași vieții veșnice și să Te laudăm și să Te slăvim prin Fiul Țău Iisus Hristos. Prin El și cu El și în El, a Ța este toată cinstea și slava, Dumnezeule Tată atotputernic, împreună cu Duhul Sfînt, în vecii vecilor».

Rugăciunea a treia euharistică : «Cu adevărat sfînt ești, Doamne și cu dreptate Te laudă toată creatura de Tine întemeiată, căci Tu, prin Fiul Țău, Domnul nostru Iisus Hristos, pe toate le umpli de viață și le sfințești cu puterea Duhului Sfînt și nu încetezi să aduni în jurul Țău un

popor care, de la răsăritul pînă la apusul soarelui să aducă numelui Tău o jertfă curată. De aceea, Te rugăm ca aceste Daruri pe care Ți le aducem spre consacrare, să le învrednicești a fi sfințite de același Duh, ca să fie Trupul și Singele Fiului Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, din a cărui poruncă săvîrșim această Taină. Căci, în aceeași noapte în care S-a predat, a luat pîinea și, mulțumindu-Ți, a binecuvîntat-o, a frînt-o și a dat-o Ucenicilor Săi, zicînd : Luați și mîncăți din acesta toți, căci acesta este Trupul Meu, care se dă vouă. În același fel, după ce s-a cinat, luînd paharul și mulțumindu-Ți, l-a binecuvîntat și l-a dat Ucenicilor Săi, zicînd : Luați și beți din acesta toți, căci acesta este paharul Singelui Meu, al noului și veșnicului legămînt, care pentru voi și pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor. Faceți aceasta în amintirea Mea. Taina credinței : Moartea Ta o vestim, Doamne și învierea Ta o mărturisim pînă vei veni. Pomenind, așadar, Doamne, patimile mintuitoare ale Fiului Tău și nu numai minunata înviere și înălțare la cer, ci și a doua Lui venire pe care o așteptăm, mulțumind, Îți aducem această jertfă vie și sfîntă. Te rugăm, caută la jertfa Bisericii Tale și la Mielul prin a cărui jertfă ai binevoit a ne împăca (cu Tine). Îngăduie ca noi, cei restabiliți prin Trupul și Singele Fiului Tău și umpluți de Duhul Său cel Sfînt, să devenim un trup și un suflet în Hristos. El să ne facă dar veșnic Ție, ca noi să ne întărim împreună cu moștenirea Ta cea aleasă, în primul rînd cu preafericita Fecioara, de Dumnezeu Născătoarea, Maria, cu fericirii Tăi Apostoli și slăviții mucenici, (cu Sfîntul N.) și cu toți sfinții în a căror permanentă mijlocire către Tine ne încredem. Te rugăm, Doamne, ca această jertfă a împăcării noastre să aducă întregii lumi pace și mîntuire. Învrednicește Biserica Ta, călătoare în această lume, să fie tare în credință și dragoste, împreună cu slujitorul Tău, al nostru papă N. și cu episcopul nostru N. cu cinul episcopal și întreg clerul și cu tot poporul cîștigat Ție. Fii binevoitor față de rugăciunile acestei obști care a binevoit să stea înaintea Ta. Unește cu Tine, blîndule Părinte, pe toți fiii Tăi împrăștiati în toate locurile.

Adu-ți aminte de robul Tău (roaba Ta) N., pe care l-ai chemat (astăzi) din această lume la Tine. Fă ca acesta (aceasta) care a fost botezat să fie părtaș, precum morții Fiului Tău, la fel și Învierii Lui cînd va învia pe cei morți și va face trupul umilinței noastre asemănător Trupului Său luminat.

Și pe frații noștri răposați și pe toți care Ți-au bineplăcut și au trecut din acest veac, primește-i în împărăția Ta cea fericită, unde nădăjduim să fim, ca împreună să ne îndestulăm de slava Ta veșnică, atunci cînd vei șterge lacrimile toate de la ochii noștri, cu care Te vom vedea, Dumnezeuul nostru, așa cum ești. Ne vom asemăna Ție în chip deplin în veci și Te vom lăuda fără încetare, prin Domnul nostru Iisus Hristos, prin care se dau toate darurile cele bogate. Prin El și cu El și în El Ți se cuvine Ție, Dumnezeuule, Tatăl atotputernic, toată cinstea și slava, împreună cu Duhul Sfînt, în vecii vecilor».

Rugăciunea a patra euharistică : «Cu adevărat, vrednic este să Ți se aducă mulțumire ; cu adevărat, drept este să fii slăvit, Părinte Sfinte, căci Tu singur ești Dumnezeu viu și adevărat, căci Tu ești înainte de veacuri și rămii în veci, locuind în lumina cea inaccesibilă (neapropo-

piată); căci Tu Cel singur bun și izvor al vieții toate le-ai făcut, ca să umpli făpturile cu binecuvântările Tale și pe mulți să-i veselești cu strălucirea luminii Tale. Și de aceea stau în fața Ta mulțimi nenumărate de îngeri, care ziua și noaptea îți slujesc și, contemplând chipul slavei Tale, Te slăvesc neincetat. Cu care și noi și, prin glasul nostru, toate făpturile de sub soare mărturisim plini de bucurie numele Tău, strigînd : Te mărturisim pe Tine, Părinte Sfinte, Cel ce ești mare și ai făcut toată opera Ta cu înțelepciune și dragoste. Pe om l-ai zidit după chipul Tău și i-ai încredințat întregul Univers, ca, slujindu-Ți Ție, singurului Creator, să stăpînească toată făptura. Și cînd a pierdut prietenia Ta, neascultînd, nu l-ai părăsit în împărăția morții. Căci tuturor le-ai venit cu milă în ajutor, încît, căutîndu-Te, să Te descopere. Căci în repetate rinduri ai oferit oamenilor un legămînt și i-ai învățat prin profeți să aștepte mîntuirea. Și astfel, Părinte Sfinte, atît de mult ai iubit lumea, încît la plinirea vremii L-a trimis nouă pe Unul-Născut al Tău ca Mîntuitor, care, intrupat de la Duhul Sfînt și născut din Fecioara Maria, a trăit în condiția noastră (ca om) întru totul, în afară de păcat; a vestit mîntuirea celor săraci, răscumpărarea celor legați, celor întristați le-a vestit bucurie. Ca să împlinească iconomia Ta, S-a dat pe Sine morții, ca, înviind din morți, să distruge moartea și să reinnoiască viața. Și pentru ca să nu mai trăim pentru noi înșine, ci pentru El, care a murit pentru noi și a înviat, a trimis de la Tine, Părinte, ca prim rod pentru cei ce cred, pe Duhul Sfînt, care desăvîrșind opera Lui în lume, să sfințească toate. De aceea, Te rugăm, Doamne, ca același Duh Sfînt să sfințească aceste Daruri, ca să fie Trupul și Singele Domnului nostru Iisus Hristos, la această mare Taină ce se săvîrșește, pe care El Însuși ne-a lăsat-o prin veșnicul legămînt. Căci atunci cînd a sosit ceasul ca să te preamărească pe Tine, Părinte Sfinte și cînd a cinat cu ai Săi, care erau în lume și pe care i-a iubit pînă la sfîrșit, a luat pîinea, a binecuvîntat-o, a frînt-o și a dat-o Ucenicilor Săi, zicînd : Luați și mîncați din acesta toți, căci acesta este Trupul Meu, care se dă pentru voi. În același fel, luînd paharul umplut cu roada viței, a mulțumit și a dat Ucenicilor Săi, zicînd : Luați și beți din acesta toți, căci acesta este paharul Singelui Meu, al Noului și Veșnicului Legămînt, care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor. Aceasta să faceți în amintirea Mea.

Taina credinței : Moartea Ta o vestim, Doamne și învierea Ta o mărturisim, pînă ce vei veni.

De aceea și noi, Doamne, prăznuind acum amintirea mîntuirii noastre, cinstim moartea lui Hristos și pogorîrea Lui la iad, mărturisim învierea Lui și suirea Lui de-a dreapta Ta și, așteptînd venirea Lui cu slavă, îți aducem Trupul și Singele Său ca jertfă bineplăcută Ție și mîntuitoare pentru întreaga lume. Privește Doamne la aceste Daruri pe care Tu însuși le-ai pregătit Bisericii Tale și binevoiește ca toți cei care se fac părtași acestei unici Pîini și acestui Potir să fie uniți într-un singur trup de Duhul Sfînt și să săvîrșească o jertfă vie în Hristos, spre lauda slavei Tale. Și acum, amintește-Ți, Doamne, de cei pentru care îți aducem această jertfă : mai întîi, de slujitorul Tău, al nostru papă N., episcopul nostru N. și de toți episcopii și de tot clerul și de toți cei ce aduc (aceste Daruri) și de cei ce stau de față și de întreg poporul Tău și de

toți cei ce Te caută din inimă. Amintește-Ți și de cei ce s-au săvârșit în pacea Hristosului Tău și de toți răposaii a căror credință Tu singur o cunoști. Învrednicește-ne, blindule Părinte, pe noi toți, fiii Tăi, să fim moștenitori cerești cu fericita Fecioară, de Dumnezeu Născătoarea Maria, cu Apostolii și sfinții Tăi în împărăția Ta, unde, împreună cu întreaga creatură eliberată de stricăciunea păcatului și-a morții, să Te slăvim prin Hristos Domnul nostru, prin care se dau darurile Tale cele bogate. Prin El și cu El și în El Ți se cuvine Ție, Dumnezeuule, Tată atotputernic, împreună cu Duhul Sfint, toată cinstea și slava, în vecii vecilor».

Necesitatea introducerii noilor anaforale liturgice: Cele trei noi anaforale liturgice nu sînt, așa cum s-ar părea la prima vedere, numai expresia unor tendințe de schimbare cu orice preț a cultului, influențate de concepția protestantă cu privire la libertatea liturgică, cum încearcă să motiveze unii adversari ai reformei liturgice³⁰³. În realitate, apariția noilor anaforale a fost necesară, «întrucît canonul roman comportă serioase lipsuri...; altfel, introducerea noilor tipuri de anaforale este de neînțeles»³⁰⁴.

Fără a intra în probleme de amănunt, vom prezenta în cele ce urmează principalele deficiențe ale vechiului canon roman³⁰⁵.

Astfel, datorită evoluției din Evul mediu timpuriu și mijlociu, canonul roman prezintă o *structură nefirească, lipsită de unitate logică*. În acest sens, diferitele părți ale sale, care ar trebui să-i confere unitatea altor anaforale liturgice, nu numai că nu realizează acest lucru, ci, mai mult, datorită apartenenței lor la tradiții liturgice diferite, apar ca fragmente dispartate, care concură la lipsa de unitate și chiar de logică a acestei părți centrale a cultului divin. Mai ales în ultimul secol, cînd cercetările asupra vechilor rituri apusene (galican, mozarab, milanez, etc.) s-au intensificat, completînd tabloul acestora, s-a constatat că fragmentele canonului roman sînt luate din anaforale diferite și nu ocupă întotdeauna locul pe care îl aveau în textele din care au fost luate. Această situație deplorabilă a canonului roman l-a determinat pe cunoscutul liturgist, romano-catolic, Bruno Kleinheyer, să exclame: «Acesta este acuma într-adevăr un fragment de ruine, a cărui existență nu poate fi justificată în nici un fel»³⁰⁶. În termeni asemănători se exprimă și un alt teolog, referindu-se la starea cu totul necorespunzătoare a canonului: «Ceea ce avem noi astăzi în fața noastră nu mai este partea intru tot sfîntă care încununează cultul Missei, plină de sublimitate, armonios împodobită de odinioară, ci în cel mai bun caz o capelă în-

303. K. Gamber, *op. cit.*, p. 10 și 36—40.

304. Bruno Kleinheyer, *Erneuerung des Hochgebetes*, Regensburg, 1969, p. 24.

305. Una din cele mai competente analize ale deficiențelor Canonului roman a făcut-o liturgistul austriac J. A. Jungmann în lucrarea sa fundamentală *Missarum Sollemnia*, vol. II, p. 127—340, în care prezintă impactul nefericit dintre ritul roman și celelalte rituri apusene (mai ales cel galican) în sec. VIII—IX, datorat tendințelor de înlocuire a oricărui rit local cu cel roman. Și astfel, pînă în sec. al XVI-lea se conturează Canonul roman așa cum a ajuns pînă la noi, fiind format din fragmente provenind din diferitele rituri, sudate artificial între ele.

306. *op. cit.*, p. 27.

cărcată de nenumărate turnulețe și balcoane bizare, al cărei plan este puțin probabil să poată fi recunoscut de laic»³⁰⁷.

Datorită acestei structuri, atât de deranjate, *epicleza euharistică este foarte greu de regăsit* în vechiul canon, în ciuda unor eforturi convergente ale specialiștilor de a o identifica prin unul din fragmentele atât de disparate. Astfel, cu privire la prezența epiclezei în vechiul canon roman există îndeobște trei păreri ale liturgiștilor apuseni. Prima caută să identifice epicleza euharistică cu rugăciunea anterioară cuvintelor de instituire, *Quam oblationem*: «Ne rugăm ca Tu, Dumnezeuule, să binevoiești a face această jertfă întru toate binecuvîntată..., așa încît să se facă nouă Trupul și Singele preaiubitului Tău Fiu, al Domnului nostru Iisus Hristos»³⁰⁸.

A doua părere încearcă să fixeze epicleza sau mai bine zis urme ale unei foste epicleze, în rugăciunile de după cuvintele de instituire: *Supra quae* și *Supplices Te*: «Peste care (daruri) binevoiește a privi cu fața milostivă și senină și a le primi, precum ai binevoit a primi darurile fiului Tău Abel..., jertfă sfîntă, jertfă nepătată. Cu umilință Te rugăm, Dumnezeuule atotputernice, să lași ca (Darurile) acestea să fie duse prin mîinile ingerului Tău sus pe altarul Tău sublim, înaintea feței majestății Tale dumnezeiești, pentru ca toți să primim din această participare a altarului preasfîntul Trup și Singe al Fiului Tău și să ne umplem de toată binecuvîntarea cerească și de har»³⁰⁹.

În fine, a treia părere caută să identifice epicleza euharistică a canonului roman cu rugăciunile *Quam oblationem*, *Supra quae* și *Supplices Te*, care ar fi fragmente ale unei singure rugăciuni³¹⁰.

După cum se poate lesne observa, existența unei epicleze euharistice arhaice în vechiul canon roman nu este în general contestată de liturgiștii contemporani, dar creează probleme dificile cînd este vorba de identificarea ei³¹¹. La această situație a estompării epiclezei euharistice a contribuit în bună măsură doctrina antipnevumatică a Bisericii Romano-Catolice.

Pînă și *cuvintele de instituire*, centrale în Missa romano-catolică, nu respectă referatele biblice, chiar dacă faptul încearcă să fie explicat de unii liturgiști prin fixarea lor în tradiția liturgică înainte de formarea sau concomitent cu formarea canonului Sfintei Scripturi a Noului

307. Th. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Bonn, 1965, p. 28.

308. Cf. E. Rahmani, *Les Liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929, p. 557; R. Stapper, *Katholische Liturgik*, Münster, 1931, p. 252—253; J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, vol. II, p. 234—243.

309. Conform L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, ed. V, Paris, 1925, p. 192; F. Cabrol, *Epiclèse*, art. în D.A.C.L., Paris, 1922, vol. V, 1, col. 174—175. Părerea este împărtășită și de liturgiști ortodocși de la N. Cabasila încoace. Vezi în acest sens mai ales N. Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. rom. de diac. Ene Braniște, București, 1946, p. 76—79; Ene Braniște, *Explicarea Sîntei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 83.

310. S. Salaville, *Epiclèse eucharistique*, art. în D.A.C.L., vol. V, 1, col. 220.

311. *Ibidem*, col. 218; Bruno Kleimbeyer, *op. cit.*, p. 28—29; Drd. Dumitru M. Colotelo, *Epicleza în liturgiile răsăritene și în Liturgia catolică de astăzi*, *Studii comparative*, în S.T., nr. 1—2/1976, p. 134—135.

Testament³¹². Din păcate, se cunoaște astăzi foarte bine că tradiția liturgică romană nu mai păstrează legătura cu tradiția Bisericii primare; deci se pare că și aici este vorba de o structură deranjată în perioada antetridentină.

În aceste condiții apare justificată insistența și influența promotorilor mișcării liturgice pentru restaurarea canonului roman. După cum am văzut, însă, pentru a satisface atit aceste pretenții legitime, cât și temerile tradiționaliștilor, Conciliul II Vatican a căutat să rezolve problema prin menținerea vechiului canon și adăugarea celor trei anaforale noi³¹³.

Structura noilor anaforale liturgice. Cu privire la structura noilor anaforale liturgice se impun încă de la început două considerații generale, care le vizează fără excepție. Astfel, comparativ cu vechiul canon roman, acestea au o *desfășurare logică, coerentă*, fiind ancorată în tradiția liturgică veche³¹⁴. Toate trei cuprind într-o înlanțuire firească elementele clasice ale unei anaforale liturgice: rugăciunea teologică, rugăciunea hristologică, care include în sine epicleza prefacerii, cuvintele de instituire, anamneza, epicleza comuniunii și dipticele. Nu mai există, ca în vechiul canon roman, elemente străine sau discordante, care să afecteze conținutul rugăciunilor.

Pe lângă acest fapt pozitiv, există în structura respectivelor anaforale o construcție mai puțin fericită, care afectează într-o oarecare măsură omogenitatea lor. Este vorba de *ășezarea epiclezei de consacrare sau prefacere în cadrul rugăciunii hristologice*. Nu ne referim aici la aspectul teologic al problemei, aspect pe care îl vom aborda într-un alt context. Ceea ce interesează aici este prezența liturgică a acestei epicleze în cuprinsul unei rugăciuni pe care o secționează, deranjând unitatea ei. Este adevărat că existența unei epicleze anterioare cuvintelor de instituire este atestată și în tradiția veche liturgică, în ritul alexandrin³¹⁵. Cu toate acestea, există o diferență sensibilă între cele două situații. În tradiția alexandrină cuvintele de instituire sînt încadrate de invocări epicletice, identice ca sens: prefacerea elementelor euharistice în Trupul și Sângele Domnului. Se poate vorbi chiar de o singură epicleză care include în sine cuvintele de instituire, realizînd astfel o structură simetrică. În ce privește situația anaforalelor din cultul roman, epiclezele acestora nu au același sens, una fiind consacratrice și alta în vederea împărtășirii. Dacă în tradiția alexandrină există o unitate

312. Vezi A. Adam, *op. cit.*, p. 127.

313. Trebuie amintit în acest context faptul că în ultimul timp Vaticanul a acceptat și folosirea, cu titlu experimental, a unor noi anaforale locale. Intrucît însă «universalizarea» lor nu este cerută, iar pe de altă parte structura lor este foarte asemănătoare sau identică cu cea a anaforalelor existente, nu vom include aceste anaforale în cadrul preocupărilor lucrării de față.

314. Anaforaua a II-a este inspirată din «Tradiția apostolică» a Sfintului Hippolit al Romei (tradiție alexandrină); anaforaua a III-a este inspirată din ritul galican și hispanic (mozarab); anaforaua a IV-a, are ca model Liturgia Sfintului Iacob (tradiție antiohiană).

315. Liturgia Sfintului Marcu în papyrusul liturgic de la Dêr Balyzeh, cu textul complet în C. H. Roberts — B. Capelle, *An Early Euchologium*, Löwen, 1949, filele 24 și 44.

perfectă între cele două epicleze, nu același lucru se poate spune în cazul anaforalelor romane, în care, cel puțin prima epicleză, neavînd nimic comun cu a doua, apare stîngaci încadrată în context.

Referitor la părțile structurale ale noilor anaforale liturgice, acestea sînt în general cele tradiționale din punct de vedere liturgic. Totuși, în acest context trebuie făcute două precizări. În primul rînd, raportul dintre rugăciunea teologică și cea hristologică este diferit de la caz la caz, existînd diferențe sensibile între cele trei anaforale. Astfel, anaforaua a doua conține o parte teologică redusă la minimum («Cu adevărat este vrednic și drept să-ți aducem mulțumire mereu și pretutindeni, Ție, cerescule Tată»), continuată cu o parte hristologică de extensiune medie; anaforaua a treia are rugăciunea teologică mai extinsă, în timp ce partea hristologică este aproape absentă, rezumîndu-se la rememorarea activității Mîntuitorului doar din noaptea vinderii Sale; anaforaua a patra pare să fie cea mai bine proporționată (și în același timp mai extinsă), avînd rugăciunea teologică și cea hristologică bine și pe larg conturate.

Din punct de vedere teologic, este pozitivă acțiunea de pnevmatizare a cultului și în primul rînd a acestor anaforale, îndeosebi prin epiclezele introduse. În felul acesta, o dimensiune fundamentală liturgică, în trecut aproape pierdută sau neglijată total, a fost recîstigată, chiar dacă nu întotdeauna repusă întru totul în drepturi. Din perspectivă ortodoxă, însă, rolul epiclezelor în prefacere apare ca insuficient, deoarece vechea doctrină în acest sens (a prefacerii prin cuvintele de instituire) nu s-a schimbat cu nimic³¹⁶. Astfel, epicleza consacratrice, după cum se poate observa din text, nu are alt rol decît acela de a pregăti (sau purifica) darurile, în vederea prefacerii, care are loc imediat, prin cuvintele de instituire. Iată cum vede un liturgist romano-catolic funcția epiclezei consacratrice în cadrul anaforalei: «ea este punte între prefață și cuvintele de instituire și pregătire imediată a momentului culminant în Euharistie»³¹⁷. Cît privește, a doua epicleză, ea nu are nimic comun cu prefacerea, ci este doar o invocare a Duhului Sfînt pentru pregătirea credincioșilor în vederea primirii Sfintei Euharistii.

Există unii teologi mai conciliatori, care văd în noile epicleze o punte de legătură între doctrina răsăriteană și cea apuseană, acestea două fiind «mai mult complementare, decît opuse»³¹⁸. Cu toate acestea, sîntem de părere că în pofida unor repere ecumenice pe care le oferă noua situație, diferențele teologice în materie dintre Apus și Răsărit

316. Vezi D. M. Colotelo, *Epicleza...*, p. 139.

317. B. Kleinheyser, *op. cit.*, p. 85 — Din păcate, în concepția teologilor romano-catolici, epicleza rămîne doar o piesă liturgică ce trebuie adăugată mai mult formal pentru a reconstitui canonul după textele liturgice vechi (ale primelor veacuri). În fond doctrina hristomonistă cu privire la Sf. Liturghie, izvorită din concepția Filioque, rămîne mai departe călăuzitoare în mistagogia romano-catolică, în ciuda evidenței că aceasta a avut atîtea efecte negative în dezvoltarea cultului apusean. Departe de această concepție, Biserica Ortodoxă înțelege anaforaua liturgică, Sfînta Liturghie în întregime și, în ultimă instanță, tot cultul ca iconomie a Sf. Treimi: a Tatălui Care lucrează prin Fiul în Duhul Sfînt.

318. L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, 1966, p. 444.

rămîn aceleași, iar perspectivele de apropiere, cel puțin în viitorul apropiat, nu par probabile.

De remarcat este însă faptul că noile anaforale liturgice sînt mai pregnant în evidență raportul intim dintre Euharistie și Biserică, precum și rolul Duhului Sfînt în realizarea acestui raport (mai ales în rugăciunea a treia și a patra : «...și binevoiește Doamne ca toți cei ce se fac părtași acestei unici Pîini și acestui Potir să fie uniți într-un singur Trup de Duhul Sfînt și să săvîrșească o jertfă vie în Hristos, spre lauda slavei tale»).

Referindu-ne la noile anaforale liturgice, trebuie să menționăm faptul că acestea nu sînt considerate de liturghiștii romano-catolici drept punct final al activității postconciliare în acest domeniu. Aceasta din două motive principale : pe de-o parte, anaforalele respective nu au mulțumit pe toți, iar pe de altă parte, ele au deschis apetitul pentru nou. De aceea, în Olanda, unde catolicismul este în permanentă mișcare, precum și în alte cîteva țări, au apărut noi anaforale din inițiative particulare, care însă nu au obținut recunoașterea oficială a Bisericii sau în cel mai bun caz au fost tolerate de conferințele episcopale locale ³¹⁹. În ce măsură aceste noi inițiative vor avea sau nu succes, și în ce măsură vor contribui ele la progresul liturgic în Occidentul catolic, este greu încă de anticipat. Probabil că acest lucru va depinde în bună măsură de felul în care mișcarea liturgică va ști să tempereze excesele «protestantizante» ale unora și în același timp să păstreze legătura strînsă cu tradiția liturgică a Bisericii primare.

Împărtășirea credincioșilor sub ambele forme

Pînă prin secolul al XIII-lea, atît Apusul, cît și Răsăritul creștin nu au cunoscut împărtășirea credincioșilor decît sub ambele forme : consumarea Sfîntului Trup și a Sfîntului Singe. Evul mediu apusean aduce cu sine, printre altele, și inovația împărtășirii credincioșilor numai cu Sfîntul Trup. Mai mult sau mai puțin voit, primatul papal a creat o distanță prea severă între cler și credincioși, fapt care a dus la arogarea unor drepturi în exclusivitate de membrii clerului ; operația ignora însă cu totul dreptul bisericesc și practica liturgică tradițională. Motivarea că accesul credincioșilor la Potir ar fi constituit un pericol de profanare a Sfintelor Taine ni se pare a nu fi suficientă. Și Biserica Ortodoxă s-a îngrijit întotdeauna de păstrarea și administrarea în sfințenie a Sfintei Euharistii ³²⁰, dar a găsit alte modalități de a lupta împotriva profanării, fără a apela la practici neconforme cu tradiția din totdeauna a creștinismului.

Nu e mai puțin adevărat și faptul că în perioada Reformei și Contre-reformei problema împărtășirii credincioșilor sub ambele specii a căpătat și o serioasă coloratură de polemică interconfesională. Astfel,

319. Heinrich Rennings, *Zur Diskussion über neue Hochgebete*, în L.J., Band 23 (1973), p. 4 ; I. Pahl, *Versuche in aller Welt. Raport zur Situation des Hochgebetes*, în «Gottesdienst», nr. 6 (1972), p. 113—115 ; 123—126. În afară de anaforalele prezentate, Vaticanul a aprobat și alte cîteva anaforale pentru copii sau diferite grupe de tineri, motivîndu-le necesitatea din punct de vedere pastoral.

320. Este de prisos să aducem alte mărturii în acest sens, pe lîngă povăuirile din Liturghierul ortodox, atît de cuprinzătoare, care se referă la Euharistie.

oricine ar fi încercat să apere practica tradițională, ar fi riscat să fie acuzat de filoprotetantism³²¹. De aceea, hotărîrea Sinodului tridentin de a legifera inovația nu a mai surprins. Surprinde însă argumentarea pe care o dă acest Sinod inovației că în fiecare din cele două specii se află Hristos întreg și nedespărțit. Pe lângă lipsa de teme biblice a acestei argumentări, rămîne cu totul neclar de ce totuși clericii trebuie să primească și Trupul și Sângele Domnului, în timp ce credincioșii să fie absenți de la Potir.

Desigur, cercetările liturgiștilor catolici din ultimul secol, au convins în final și conducerea Bisericii că nu aceasta este practica autentică. Ca rod al acestor cercetări și al eforturilor de după Conciliul II Vatican, la 7 martie 1965 apare decretul *Ritus concelebrationis et Communionis sub utraque specie*³²², care îngăduie, cu titlul provizoriu, împărtășirea credincioșilor sub ambele forme. Doi ani mai târziu, la 25 mai 1967 apare un alt decret, *Eucharisticum mysterium*³²³, cu anumite precizări în acest sens. În partea a treia a acestuia (*Communio fidelium*) se tratează pentru început cadrul împărtășirii credincioșilor. Astfel, se recomandă cu insistență ca împărtășirea credincioșilor să aibă loc în cadrul Missei și anume, imediat după împărtășirea preotului. De asemenea, împărtășirea trebuie să se facă numai cu hostia sfințită în cadrul Missei respective. Preotul «nu are dreptul să continue Missa înainte de terminarea împărtășirii credincioșilor. Dacă este nevoie, pot ajuta preotului celebrant și alți preoți sau diaconul» (art. 31). În articolul 32 se menționează că «Sfînta Împărtășanie devine o reprezentare mai clară dacă ea se administrează sub ambele forme... De aceea, în virtutea dreptului anterior³²⁴ și conform actualelor instrucțiuni, după judecata episcopului, au dreptul să primească împărtășirea din potir în viitor, după convenita instruire, următoarele persoane: 1. Nou-botezații adulți, la Missa ce urmează botezului lor, cei ce primesc mirungerea... 2. Mirii, în cadrul Missei de la Cununie. 3. Cei ce sînt hirotoniți, la Missa respectivă. 4. Cei hirotesii în cinul monahal, ca fecioare, etc., în Missele respective. 5. Laiicii cu activitate auxiliară în activitatea misionară, cu ocazia trimerii lor. 6. Cu ocazia Misselor pentru bolnavi, săvîrșite în casele acestora. 7. Diaconii, subdiaconii și slujitorii altarului (auxiliari), care își fac oficiul la Missele pontificale sau solemne. 8. La concelebrări (toți participanții, inclusiv laicii)... 9. Preoții care iau parte la serbări deosebite și care nu pot să celebreze sau să concelebreze. 10. Toți participanții la întruniri și simpozioane cu tematică liturgică sau pastorală. 11. Persoanele amintite la punctele 2 și 4, cu ocazia Misselor aniversare. 12. Nașii, părinții, soțul (soția) și cateheții laici ai unui adult botezat, cu ocazia Missei de la Botez. 13. Părinții, rudele, precum și diferiți binefăcători ai unui preot nou hirotonit, la Missa respectivă». După articolul 33, care se referă la excepțiile în cazul cărora se îngăduie împărtășirea în afara Missei, articolul 34 indică dubla posibilitate de a primi Sfînta Euharistie: în genunchi sau stînd în picioare, la alegerea credinciosului. În

321. Vezi A. Adam, *Erneuerte Liturgie...*, p. 132—133; Idem, *Die Messe in neuer Gestalt*, Wurzburg, 1973, p. 92.

322. A.A.S., 57 (1965), p. 410—412.

323. A.A.S., 59 (1967), p. 539—573.

324. Este vorba despre Decretul din 7 martie 1965 (vezi mai sus).

cazuri de necesitate (mai ales la bolnavi), Euharistia se poate administra și numai sub forma vinului (art. 41).

După cum se poate lesne observa, acest decret păstrează caracterul de excepție al împărtășirii credincioșilor sub ambele forme, extinzând totuși sfera celor privilegiați.

Decretul *Sacramentali Communione*, din 29 iunie 1970³²⁵, constituie un oarecare progres în această privință, deoarece nu mai enumeră nici un fel de categorii de persoane care se pot împărtăși și de la potir, ci lasă la aprecierea conferințelor episcopale acordarea acestui drept. Ca urmare, în martie 1971, episcopii germani au aprobat ca noua practică să se generalizeze în cadrul Misselor la care nu se împărtășesc prea mulți credincioși, precum și la anumite sărbători. De asemenea, se lasă la aprecierea preotului când și în ce împrejurări se poate realiza acest lucru³²⁶. Pentru a opri astfel de inițiative, Congregația riturilor, în Instrucțiunea a III-a, menționează că episcopii nu trebuie să dea aprobare generală pentru împărtășirea credincioșilor sub ambele specii³²⁷.

Cît privește practica împărtășirii laicilor sub ambele specii, *Ordo Missae* din 6 aprilie 1969³²⁸ oferă patru posibilități (art. 243—251): sorbitul din potir (asemenea preotului), înmuierea ostiei în potir și consumarea ei, folosirea linguriței, ca în practica ortodoxă³²⁹ și folosirea unui pai (cam multe alternative pentru o practică ce rămîne totuși limitată).

O altă problemă legată de împărtășirea credincioșilor se referă la persoanele care au dreptul să administreze această Taină. Conform Instrucției a III-a (amintită mai sus), în cazul împărtășirii din potir, «acesta trebuie oferit de preot sau diacon sau de un acolul hirotosit... Nu este îngăduit sub nici un fel ca potirul să fie transmis de la credincios la credincios (practică protestantă) sau ca aceștia (credincioșii) să ia singuri potirul». Mai departe se menționează însă că în afară de persoanele sus amintite, «Sfintul Scaun poate îngădui și altor persoane destoinice și corespunzătoare, care primesc o însărcinare specială, să aibă acest drept. Cine nu este însă însărcinat cu aceasta, nu are dreptul să împartă Sfînta Euharistie sau să ducă vasele cu Sfintele Taine». Este vorba aici de laicii, mai ales din zonele de misiune catolică, însărcinați cu catehizarea sau cu acțiuni sociale, care pot primi aprobarea de a împărtăși pe credincioși. În nici un caz însă aceste persoane nu vor avea dreptul să rostească rugăciunea euharistică, ci numai, în anumite cazuri, Liturgia cuvîntului (a catehumenilor).

Încercînd să concluzionăm asupra problemei împărtășirii credincioșilor sub ambele specii, va trebui să menționăm că noua situație din Biserica Romano-catolică prezintă un progres îmbucurător față de cea anterioară Conciliului, deoarece, măcar în principiu, clerul nu mai rămîne singurul beneficiar al acestui drept. Noua practică deschide în același timp perspective optimiste pentru extinderea sau chiar genera-

325. A.A.S., 62 (1970), p. 664—666.

326. A. Adam, *Erneuerte Liturgie...*, p. 133; Idem, *Die Messe in neuer Gestalt*, p. 94.

327. A.A.S., 62 (1970), p. 692—704.

328. E.D.I.L., p. 465—551.

329. Anticipat se frînge ostia în mai multe părți și se pune în potir.

lizarea ei. Aceasta pentru că între cazurile de acceptare a ei și de interdicție nu este o deosebire de esență. Cel nou botezat, de pildă, nu se deosebește haric de cel botezat mai demult.

Din păcate, însă, această evoluție se lasă așteptată. Dacă în alte domenii ale reformei liturgice s-au obținut progrese reale, mai ales datorită insistenței comunităților de credincioși, în problema de față se pare că aceștia, prea puțin instruiți, se complac într-o situație pe care o cred normală. Poate că ar fi necesară o pregătire mai serioasă făcută laicilor de promotorii mișcării liturgice, pentru a elimina teama de «protestantizare», care se face simțită mai ales la credincioșii vîrstnici.

O altă problemă legată de împărtășirea credincioșilor este și aceea a primirii ostiei. Astfel, practica veche prevedea ca preotul să o ducă la gura credinciosului, ca acesta să nu fie pus în situația de a o atinge cu mîna. La 30 mai 1969 Congregația riturilor a acordat Comisiei episcopale din Belgia permisiunea de a da credincioșilor Trupul Domnului în mînă. Aceeași aprobare au obținut-o și celelalte comisii episcopale, iar practica aproape că s-a generalizat. Din nefericire, această modalitate de a împărtăși pe credincioși a dus la unele neajunsuri sau chiar la profanare, ceea ce a făcut pe unii teologi să se întrebe la ce bun această schimbare, cînd Biserica veche a avut motive întemeiate să nu mai dea credincioșilor posibilitatea de a atinge cu mîna Sfintele Taine. De altfel, spun aceștia, nici Biserica Ortodoxă și nici celelalte Biserici răsăritene nu intenționează cîtuși de puțin să schimbe modalitatea de împărtășire a credincioșilor lor ³³⁰.

Concelebrarea

În capitolul precedent am prezentat modul în care articolul 57 al Constituției conciliare prevede restaurarea practicii liturgice a concelebrării sau a slujirii în sobor. Problema ne interesează în chip special deoarece, pe de-o parte se revine asupra unei erori cu rădăcini adînci în Evul mediu, iar pe de altă parte, se realizează o apropiere cultică de Bisericele răsăritene.

De remarcat este faptul că, încă înainte de Conciliu, membrii mișcării liturgice au demonstrat autenticitatea practicii concelebrării în Răsăritul creștin și lipsa de justificare a Misselor particulare din Biserica Romano-catolică ³³¹. De altfel și primul document postconciliar referitor la concelebrare, *Ritus concelebrationis et Communionis sub utraque speciae* ³³², menționează că practica a fost universală în Biserica veche, dar a evoluat diferit în Răsărit și Apus, în Răsărit conservîndu-se pînă astăzi.

330. Vezi Klaus Gamber, *Ritus Modernus...*, p. 50—53. Autorul oferă un exemplu cutremurător: o fetiță de opt ani a luat acasă ostia pentru a o da cînelui, cel mai bun tovarăș de joacă al ei.

331. Vezi J. M. Hanssens, *De concelebratione eucharistica*, în «Periodica de re morali canonica liturgica», 16 (1927), p. 143—154; A. Raes, *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, în M.D., 35 (1953), p. 24—47; F. Vandenbroucke, *Concélébration ou Messe privées*, în Q.L.P., 32 (1951), p. 61—72 și mai ales J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, vol. I, p. 258—272.

332. A.A.S., 57 (1965), p. 410—412.

La 30 iunie 1965 apare «Epistula Consilii»³³³, în care se menționează că pietatea euharistică «găsește expresia sa cea mai înaltă în celebrarea sfintei jertfe, care reunește într-o participare activă poporul lui Dumnezeu în întregime, în jurul altarului unic, într-o credință unică și o rugăciune unică, sub conducerea episcopului sau a reprezentantului său... *Printre diferitele forme de celebrare euharistică există una care capătă o valoare deosebită: aceasta este concelebrarea (s.n.), pe care Conciliul a restabilit-o în practica obișnuită a Bisericii»* (p. 261). Tabloul de mai sus apare total diferit de practicile preconciiliare (din păcate continuate uneori și astăzi), când în unele catedrale se săvârșea concomitent Missa la 5—10 sau chiar mai multe altare și când nu putea fi vorba de o «rugăciune unică» a poporului. În continuare, documentul scoate în evidență aspectul doctrinar al problemei, fără să omită și semnificația ei liturgică: «Această concelebrare nu trebuie considerată doar ca un mijloc de a surmonta dificultățile practice ce se pot întâlni ca urmare a multiplicării celebrărilor individuale. Ea trebuie văzută în adevărata sa valoare doctrinară de manifestare a unității jertfei și a sacerdoțiului, a unității întregului popor al lui Dumnezeu în lucrarea sfintă și în fine, de manifestare a dragostei adevărate, fruct al Euharistiei, între cei ce săvârșesc această unică jertfă»³³⁴.

Pentru a liniști însă pe tradiționaliști, documentul ia apărarea, în final, și a Misselor particulare: «Va fi deci oportun să se promoveze concelebrarea în cazurile în care ea poate fi avantajoasă pietății preoților și credincioșilor. Trebuie să se vegheze neapărat ca aceasta să nu se facă niciodată în detrimentul... reducerii excesive a numărului de celebrări individuale,... nici ca ea (concelebrarea) să împiedice pe preoții care doresc să celebreze individual. În fine, celebrarea individuală, chiar fără asistența poporului, conservă de asemenea întreaga sa importanță doctrinară și ascetică și întreaga aprobare a Bisericii» (p. 261).

Prima concelebrare postconciiliară a avut loc la Rusaliile anului 1964 la Bologna, când cardinalul Lercaro, președintele Consiliului a slujit în sobor. În continuare, ea s-a impus ca regulă generală (desigur, în cazul bisericilor cu mai mulți preoți) pentru următoarele trei cazuri: în Joia Mare (pentru a comemora solemn instituirea Sfintei Euharistii și a marca mai clar «collegialitatea sacerdoțiului»), la Paști (în această zi preoții nu au voie să săvârșească Missa particulară și dacă nu ar concelebra, nu s-ar putea împărtăși, fiind deci într-o situație inferioară laicilor) și în cazul conciliilor, sinoadelor și al diferitelor întruniri teologice. În orice alte cazuri, concelebrarea poate avea loc cu aprobarea episcopului local. În acest fel, în raport cu vederile episcopului, concelebrarea poate fi extinsă practic la maximum³³⁵. Regretabil este faptul că, așa cum am menționat mai sus, rămân mai departe și Missele particulare, fără credincioși, fapt care contravine întru totul spiritului liturgic autentic.

333. «Notitiae», 1 (1965), p. 257—264.

334. Vezi și *Presbyterum ordinis*, în A.A.S., 58 (1966), p. 991—1024; *Eucharisticum mysterium*, în A.A.S., 59 (1967), p. 539—573 (în mod special pp. 546 și 565—566); *Pontificales ritus*, în A.A.S., 60 (1968), p. 406—412 (în special p. 407); *Ordo Missae*, în «Notitiae», 5 (1969), p. 57—58 și *De concelebratione*, în A.A.S., 64 (1972), p. 561—563.

335. Vezi amănunte la A. Nuij, *Le rituel de la concélébration nouvelle*, în Q.L.P., 45 (1964), p. 206—209.

Celebrarea cu fața spre popor.

Problema săvârșirii slujbelor cu fața spre popor s-a pus în strînsă legătură cu schimbarea poziției Sfintei Mese în cadrul altarului. Astfel, din punct de vedere istoric, «informațiile pe care le avem din secolele al III-lea și al IV-lea converg peste tot și confirmă că altarul (Sfînta Masă) încă nu era deloc sudat în clădirea bisericii... În secolul al IV-lea începe, uneori, iar apoi în mod regulat, să se construiască din piatră. Dar ea rămîne o masă obișnuită ; Ἡ Ἀγία τράπεζα este și astăzi în Orient numele ei»³³⁶. Abia în Evul mediu timpuriu, din diferite motive, Sfînta Masă este împinsă către peretele dinspre răsărit și ulterior zidită în acesta (aceasta bineînțeles în Apus). Din acest moment nu s-a mai putut pune din punct de vedere practic problema slujirii cu fața spre popor.

Dar reforma postconciliară a restabilit vechea poziție a Sfintei Mese în altar, legînd de aceasta și problema slujirii spre popor. Astfel, decretul *Inter Oecumenici*³³⁷ din 26 septembrie 1964 prevede ca Sfînta Masă «să fie construită separat de perete, în așa fel, încît să poată fi înconjurată ușor și să se poată celebra la ea cu fața spre popor» (art. 91). Este prima declarație oficială în acest sens, care aduce două elemente noi, legate între ele : construirea Sfintei Mese separat de peretele dinspre răsărit și celebrarea cu fața spre popor. În *Epistula Consilii* din 30 iunie 1965³³⁸ se reia ideea, arătîndu-se de această dată că «săvîrșirea întregii Misse către popor nu este absolut indispensabilă unei acțiuni pastorale eficace. Întreaga Liturghie a cuvîntului... se derulează deja către popor... Este desigur de dorit ca și liturghia euharistică să fie celebrată *versus populum* (art. 6). Aceasta nu trebuie să ducă însă, în concepția documentului la distrugerea vechilor altare, cel puțin din considerente de conservare a unor monumente de artă. În cazul noilor construcții de biserică problema se rezolvă mai simplu ; în ce privește vechile biserici, nu se oferă nici o soluționare expresă. De aceea, s-a găsit o rezolvare neoficială aproape pretutindeni : instalarea unei mese obișnuite între Sf. Masă propriu-zisă și credincioși (de regulă, foarte aproape de aceștia), pe care să se săvîrșească Missa. Avînd în vedere acest lucru, *Epistula Consilii* din 25 ianuarie 1966³³⁹ prevede următoarele : : «Mesele provizorii construite în fața Sfintei Mese, în vederea celebrării cu fața spre popor, trebuie încetul cu încetul să dispară, pentru a lăsa loc unui corp fix» (art. 6). Același lucru este prevăzut și în *Ordo Missae* (art. 262), unde se cere ca Sfînta Masă să fie fixă și consacrată (sfințită).

Din punctul nostru de vedere, problema comportă două aspecte diferite.

Primul se referă la locul Sfintei Mese în altar și așa cum am văzut mai sus, reforma postconciliară a făcut să se revină la situația din Biserica veche, în uz și astăzi în Bisericile Ortodoxe. Faptul este pozitiv atît din punct de vedere liturgic, cît și pastoral ; aceasta deoarece în multe din bisericile monumentale (mai ales cele în stil romanic și gotic) din Occident distanța dintre altar și popor era practic atît de mare, încît

336. J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, vol. I, p. 332.

337. A.A.S., 56 (1964), p. 877—900.

338. În «Notitiae», 1 (1965), p. 257—264.

339. În «Notitiae», 2 (1966), p. 157—161.

credincioșii nu puteau decît cu mare greutate să realizeze o participare activă la cult. Prin reforma respectivă, distanța fizică, dar și spirituală dintre cler și credincioși s-a redus considerabil.

Al doilea aspect se referă la săvîrșirea slujbei cu fața la popor. Cu toate că practica este cvasi generalizată și apărută de cei mai mulți teologi, care o consideră necesară din punct de vedere pastoral, există și liturgiști catolici de mare autoritate, printre care și regretatul profesor J. A. Jungmann, care contestă autenticitatea și necesitatea ei.

Din punct de vedere istoric, este cunoscut că în Biserica primară corelația simbolică dintre răsărit și persoana Mîntuitorului («Răsăritul cel de sus», «Răsăritul răsăriturilor», etc.) a făcut ca orice rugăciune să fie rostită cu fața spre răsărit. Avînd în vedere acest lucru, orientarea bisericilor s-a făcut de asemenea cu altarul spre răsărit, iar preotul, la rîndul său, nu putea sluji cu fața spre credincioși, deoarece ar fi contravenit regulii generale de a se ruga spre răsărit. Numai Reforma lui Luther a adus cu sine schimbarea acestei practici dintotdeauna a Bisericii³⁴⁰. Iată și aprecierile unui teolog romano-catolic în ce privește orientarea preotului la slujbă către răsărit: «Preotul stă deci în fruntea poporului, nu *versus populum*. Întreaga comunitate este mai degrabă ca o mare procesiune, care, condusă de preot, se îndreaptă către răsărit, către Soarele Hristos Domnul, ca împreună cu El să aducă jertfă lui Dumnezeu»³⁴¹.

b) *Sfintele Taine și reforma postconciliară.*

Fără să atingă dimensiunile reformei în ce privește Missa, hotărîrile liturgice ulterioare Conciliului II Vatican au atins și Sfintele Taine, însă în mod inegal. Dacă în ce privește Hirotonia, Cununia și Spovedania schimbările sînt ne semnificative, în ce privește Maslul, mai ales, se poate vorbi de o modificare serioasă a poziției Bisericii Romano-Catolice.

În cele ce urmează, vom prezenta principalele contribuții ale reformei postconciliare în ce privește Sfintele Taine, insistînd asupra acestor aspecte care interesează în chip deosebit Biserica Ortodoxă.

Botezul și Mirungerea sau, împreună cu Euharistia, Tainele de inițiere (încreștinare) sînt pentru prima dată tratate împreună în teologia romano-catolică.

Este cunoscut faptul că pînă în secolul al IV-lea întreaga Biserică (atît în Răsărit, cît și în Apus) administra Botezul, Mirungerea și Euharistia împreună, realizînd astfel integrarea deplină a neofitilor în Trupul tainic al Domnului. Practica, argumentată fără rezerve din punct de vedere teologic, se putea realiza totodată fără probleme deosebite în condițiile Catehumenatului, cînd, în afară de cazurile speciale, Botezul se săvîrșea la praznice împărătești (mai ales la Paști și Rusalii), cînd participa și episcopul pentru a administra Taina Mirungerii. Începînd din secolul al

340. Vezi J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, vol. I, p. 332—334; Klaus Gamber, *Ritus Modernus...*, p. 21—29.

341. J.A. Jungmann, *Liturgie der christliche Frühzeiten...*, p. 126. Vezi și O. Nussbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn, 1965, p. 397—399.

IV-lea comunitățile creștine sporesc destul de repede, fapt care face ca prezența episcopului să nu mai fie posibilă la toate cazurile de Botez. Nefiind episcopul prezent, se pune problema modului de administrare a Mirungerii. Situația a fost rezolvată diferit de Răsărit și Apus.

Astfel, în Răsărit s-a păstrat legătura dintre cele trei Taine în cazul inițierii creștine, prin practica sfințirii Sfintului Mir de către soborul de episcopi și a administrării lui în cadrul Mirungerii de către preot, practică adoptată foarte ușor, întrucât și înainte episcopul administra Taina prin punerea mâinilor sau prin ungere³⁴².

În Apus, o dată cu sec. al IV-lea, Botezul pe de-o parte, Mirungerea și Euharistia, pe de altă parte se separă, creîndu-se și o «teologie» a acestei separații. În felul acesta, Biserica Apuseană a modificat atît o practică generală în Biserica veche, cît și *teologia inițierii* (înceștinării). Este meritul mișcării liturgice de a fi descoperit eroarea dogmatizată la Sinodul tridentin și de a fi redeschis problema inițierii creștine ca unitate teologico-liturgică. Iată ce spune în acest sens profesorul Adolf Adam: «În timp ce Bisericile răsăritene au menținut hotărît relația temporală a riturilor de inițiere, în cadrul cărora ele au dat aprobare preotului care botează să administreze și Taina Sfintului Mir, în Biserica apuseană s-a procedat consecvent la separarea ritului Confirmării de Botez și la conferirea acestuia (ritului Confirmării) a unui statut de independență liturgică și teologică. O astfel de separare, mai ales în cazul Botezului adulților, nu este în nici un caz ideală»³⁴³.

Reforma postconciliară nu a fost însă convingătoare în această problemă, oferind, ca și în alte situații, jumătăți de măsură. Astfel, la 15 mai 1969, Congregația Cultului promulgă decretul pentru noua rînduială a Botezului copiilor: *Ordo Baptismi parvulorum*³⁴⁴. Conform noii rînduielei a Botezului copiilor, structura acestuia este următoarea: introducerea, (salutarea părinților și a nașilor, sfaturi adresate acestora), citirile biblice (această parte mai cuprinde pe lîngă pericopele respective, o omilie, o ectenie, o rugăciune și ungerea prebaptismală), botezarea propriuzisă (sfințirea apei, lepădarea, mărturisirea de credință și actul propriuzis) și partea finală care cuprinde printre altele: ungerea postbaptismală (a nu se identifica însă cu Mirungerea!), oferirea veșmîntului de Botez și a lumînării și cîteva rugăciuni. După cum se poate lesne vedea, nu se vorbește aici nimic de Mirungere sau Euharistie. În schimb, sînt demne de amintit cîteva evoluții pozitive: sporirea rolului nașilor și a părinților, sfințirea apei pentru Botez și nu folosirea apei deja sfințite, precum și indicația ca, în cazurile obișnuite, Botezul să se săvîrșească în cadrul Missei. Ca scăderi ale acestei rînduielei putem aminti: eliminarea exorcismelor, precum și eliminarea turnării în apa de la Botez a uleiului prebaptismal³⁴⁵.

342. Prezența simbolică a ierarhului la săvîrșirea Mirungerii prin Sf. Mir este similară cu situația în cazul sfințirii bisericii de către un delegat al episcopului.

343. *Sinn und Gestalt der Sacramente*, Würzburg, 1975, 75. Vezi și Aidan Kavanagh, *Christliche initiation in der nachkonziliaren Katholischen Kirche*, în L.J., 1 (1978), p. 2. 344. A.A.S., 61 (1969), p. 548.

345. O analiză a noii rînduielei vezi la Balthasar Fischer, *Die Intentionen bei der Reform des Erwachsen — und Kindertaufritus*, în L.J., 21 (1971), p. 65—75; A. Adam; *Erneuerte Liturgie...*, p. 82—91; Idem, *Sinn und Gestalt der Sacramente*, p. 22—60.

La data de 22 august 1971 apare *Ordo Confirmationis*³⁴⁶, precedat la 15 august de decretul *Divinae consortium naturae*³⁴⁷, în care se tratează aspecte doctrinare cu privire la Confirmare. În cadrul rînduiei Confirmării se recomandă ca, pe cît posibil, nașii de la Botez să fie și nași la Confirmare, pentru ca astfel să se sublinieze legătura între cele două Taine (art. 5—6). În afară de aceasta, însă, nimic nu mai pledează pentru unitatea dintre Botez și Confirmare. Cît privește săvîrșitorul Tainei (o altă problemă care a preocupat pe membrii mișcării liturgice), acesta rămîne mai departe episcopul: *Confirmationis minister originarius est Episcopus*. Ca excepții pot săvîrși Taina și administratorii apotolici care nu sînt episcopi, prelații și stareții cu teritoriu jurisdicțional propriu. De asemenea, preoții pot săvîrși Confirmarea în cazul adulților sau al copiilor ce au depășit vîrsta Confirmării, ca și în cazul pericolului de moarte. În cazul episcopului care are foarte mulți copii de confirmat, el poate fi ajutat de orice preot, care este îndreptățit să săvîrșască toată rînduiala (art. 7—8).

La scurt timp (6 ianuarie 1972) după aceasta, apare o altă rînduială de interes major: *Ordo initiationis christianae adultorum*³⁴⁸. Noua rînduială a fost terminată în cadrul comisiilor de lucru, încă în anul 1966, dar oficializarea ei s-a făcut abia cu șase ani mai tîrziu. Ea încearcă să răspundă dorințelor conciliare de reactualizare a instituției catehumenatului pentru adulți. Astfel, ca și în vechime, documentul indică trei trepte ale catehumenatului clasic (inițial, în timpul pregătirii rînduiei, au fost propuse șapte trepte).

Prima treaptă a catehumenatului și cea mai importantă din punct de vedere didactic începe cu o primire solemnă, în cadrul unei slujbe religioase, a candidatului și se derulează pe o perioadă nedefinită (chiar cîțiva ani), în care acesta primește întreaga învățătură necesară unui creștin (art. 68—105).

A doua treaptă este cea de pregătire apropiată a catehumenului în vederea Botezului. Ea începe cu alegerea, în prima duminică din postul Sfințelor Paști, a celor «competenți» pentru a deveni creștini. Alegerea respectivă se face tot în cadrul unei rînduiei liturgice. Pînă în noaptea de Paști candidații sînt catehizați cu privire specială la Tainele Botezului, Mirungerii și Euharistiei, pe care le vor primi în curînd.

A treia și ultima treaptă are loc în noaptea de Paști, după Liturgia cuvîntului, prin botezarea, confirmarea și împărtășirea candidaților. Din acest moment și pînă la Rusalii, urmează o perioadă de acomodare a nofiților cu noua lor situație, printr-o accentuare a catehizării cu caracter mistagogic (art. 208—239).

Este interesantă această reînviere a practicii catehumenatului, chiar dacă în viața de toate zilele necesitatea și utilitatea lui rămîn iluzorii (excepțînd țările de misiune). Ce ne atrage însă atenția în chip deosebit este prezența în cadrul unei singure rînduiei a celor trei Taine de inițiere. Iată cum apare respectiva rînduială (cea din noaptea de Paști):

346. A.A.S., 64 (1972), p. 77.

347. A.A.S., 63 (1971), p. 657—664.

348. A.A.S., 64 (1972), p. 252.

1. Alocuțiunea preotului. 2. Ectenie. 3. Sfințirea apei. 4. Lepădarea de satana și de păcate. 5. Ungerea prebaptismală. 6. Mărturisirea credinței. 7. Botezarea propriu-zisă. 8. Oferirea hainei de botez. 9. Oferirea luminării de botez. 10. Confirmarea. 11. Împărtășirea.

Iată deci o pozitivă întoarcere la tradiția veche a Bisericii referitoare la administrarea Tainelor de inițiere. Dar, după cum am văzut mai înainte, rămîne bine ancorată în uz și cealaltă practică. În consecință, «ritul roman acceptă acum practic două teorii și metode de inițiere creștină, fiecare avînd desigur istoria sa : prima interpretare este veche și răsăriteană, a doua își are izvorul în Evul mediu...»³⁴⁹. Paralelismul acesta pune însă sub semnul întrebării legitimitatea despărțirii Tainelor de inițiere, despărțire care este fără îndoială o inovație medievală, lipsită de logică și de fundament teologic. De aceea, normal și posibil ar fi ca revenirea la practica veche a Bisericii să fie generală și nu restrînsă la categoria adulților. Aceasta cu atît mai mult, cu cît problema Confirmării numai de episcop nu se mai pune cu atîta acuitate, datorită numărului mare de excepții în această privință. Este regretabil faptul că din cele două practici, cea prezentă în uz cu o frecvență covârșitoare nu este cea autentică, deoarece numărul adulților care vin la Botez este cu totul nesemnificativ.

Cu privire la *Taina Hirotoniei*, reforma postconciliară restaurează treapta diaconatului. După cum se știe, «în timp ce Bisericile răsăritene cunosc diaconatul pînă în prezent ca un oficiu statornic în decursul istoriei, acesta (diaconatul) este practicat în Apus, începînd din Evul mediu superior, numai ca treaptă de trecere spre demnitatea de preot. Diaconul era hirotonit nu ca să rămînă așa, ci ca să poată deveni preot»³⁵⁰.

Prima modificare a acestei practici și în același timp, concepții, a apărut în Constituția conciliară cu privire la Biserică, «Lumen Gentium», din 21 noiembrie 1964³⁵¹. În articolul 29 al acestei Constituții se arată că, datorită necesităților multiple ale societății contemporane din punct de vedere bisericesc, «diaconatul poate să fie restaurat în viitor ca treaptă permanentă de sine stătătoare». În Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem*, din 18 iunie 1967³⁵², după ce se reafirmă noua poziție a Bisericii Romano-catolice față de diaconat, sînt prezentate și principalele îndatoriri ale diaconului : de a catehiza, de a activa pe tărîm social sau caritativ (toate acestea, din delegarea preotului sau a episcopului) și de a ajuta la săvîrșirea diferitelor slujbe.

Referitor la rînduielile hirotoniilor pentru treapta de diacon și cea de preot, acestea nu se deosebesc structural. Astfel, ambele au următoarele părți principale : 1. Chemarea și prezentarea candidatului ; 2. Alocuțiunea episcopului ; 3. Chestionarea candidatului ; 4. Ectenie ; 5. Punerea mîinii și rugăciunea de consacrare. 6. Partea finală (la diacon : oferirea stolei și a dalmaticii, a Evangheliei și sărutarea păcii ; la preot : îmbrăcarea veșmintelor preoțești, spălarea mîinilor, primirea

349. Aidan Kavanagh, *op. cit.*, p. 3.

350. A. Adam, *Sinn und Gestalt der Sacramente*, p. 148.

351. A.A.S., 57 (1965), p. 5—67.

352. A.A.S., 59 (1967), p. 697—704.

discului și a potirului și sărutarea păcii). La hirotonirea episcopului rînduiala este aproape aceeași cu mici diferențe: rînduiala începe cu un imn, după care se face prezentarea candidatului, citirea actului papal de numire, alocuțiunea protosului, chestionarea candidatului, ectenia, punerea mîinii și a Evangheliei și citirea rugăciunii de consacrare, ungerea capului cu untdelemn sfințit, oferirea Evangheliei, a inelului, a mitrei și a cîrjei, așezarea în scaunul episcopal și sărutarea păcii. După terminarea Missei, noul episcop este condus în mijlocul credincioșilor, pentru a-i binecuvînta pentru prima dată.

O problemă specială legată de preoție este și cea a celibatului obligatoriu. Este de prisos să mai amintim faptul că toți teologii romano-catolici sînt astăzi conștienți de apariția tîrzie a acestuia. Dar, în timp ce unii apără utilitatea lui, plecînd de la principiul separării sacralului de profan, alții sînt conștienți de o mulțime de neajunsuri cauzate de celibat, neajunsuri mai ales de natură pastorală. Referindu-se la celibat, un teolog romano-catolic contemporan afirma: «Trebuie să recunoaștem că noi sîntem privați de o bună parte a posibilităților noastre normale de adaptare la circumstanțele schimbătoare ale timpurilor și locurilor, indivizilor și grupurilor sociale, stărilor de cultură și civilizație»³⁵³.

Din păcate, reforma postconciliară nu a adus nimic nou în această privință, în ciuda protestului clerului catolic, mai ales a celui american și olandez. O singură excepție de la regula celibatului este prevăzută în documentele postconciliare și aceasta numai în legătură cu diaconii. Astfel, *Lumen gentium*, în articolul 29, prevede următoarele: «Cu aprobarea episcopului Romei, diaconatul va putea fi oferit și bărbaților căsătoriți mai în vîrstă...». Pentru tinerii care doresc să devină diaconi, celibatul trebuie însă, conform documentului, să rămînă în vigoare. În ce măsură această excepție va contribui la o evoluție ulterioară, este greu de precizat. Oricum, prea multe speranțe nu sînt încă îndreptățite.

Referitor la *Taina Cununiei*, în data de 19 martie 1969, Congregația cultului a publicat noul *Ordo celebrandi Matrimonium*³⁵⁴, fără însă să aducă modificări substanțiale vechii rînduiei. Ceea ce aduce o noutate atît de principiu, cît și în ce privește rînduiala, este aprobarea căsătoriilor mixte, adică aparținînd unor confesiuni diferite, prin *Motu proprio Matrimonia mixta*³⁵⁵, din 31 martie 1970.

Decretul a apărut mai mult ca un pogorămînt, în scopul rezolvării practice a unei critice probleme pastorale. Astfel, în special în țările cu credincioși masiv grupați în confesiuni diferite (R. F. Germania, Franța, Elveția ș.a.), căsătoriile mixte se făceau adesea fără a se mai apela la ceremonialul religios, deoarece nici unul din parteneri nu era dispus să fie cununat de un preot de altă confesiune. Pentru a rezolva aceste «dificultăți considerabile», documentul amintit îngăduie ca în cazul căsătoriilor mixte să se poată săvîrși un ceremonial religios combinat, la care să participe preoții ambelor confesiuni.

353. Jean-Paul Audet, *Mariage et célibat dans le service pastoral d'Eglise. Histoire et orientation*, Paris, 1967, p. 159.

354. «Notitiae», 5(1969), p. 203.

355. A.A.S., 62 (1970), p. 257—263.

Alcătuirea ritualului unor astfel de căsătorii revine conferințelor episcopale locale (zonale), care, desigur, trebuie să lucreze în colaborare cu conducerea celorlalte confesiuni.

Ca urmare a acestor dispoziții, încă în 1971, apare în R. F. Germania o dublă rînduială pentru căsătoriile mixte, intitulată *Gemeinsame kirchliche Trauung-Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen*³⁵⁶. Respectiva rînduială este rezultatul conlucrării dintre Conferința episcopală germană și Consiliul Bisericilor Evanghelice din Germania (EKD) și prezintă două situații diferite: celebrarea Cununii într-o biserică evanghelică (sau reformată) cu participarea preotului catolic și celebrarea acesteia într-o biserică romano-catolică cu participarea pastorului protestant³⁵⁷.

În 1974 a apărut o nouă rînduială pentru căsătoriile mixte, realizată de dioceza Freiburg (din partea catolică) și Biserica Evanghelică a landului Baden³⁵⁸. Respectiva rînduială nu mai ia în considerare dacă serviciul religios are loc într-o biserică evanghelică sau catolică, ci prezintă un ritual unic, pentru ambele cazuri.

În Elveția a apărut în anul 1973 un ritual asemănător³⁵⁹, oferind trei alternative: una preponderent catolică, alta preponderent protestantă și o a treia cu participare cvasi egală³⁶⁰.

Referitor la denumirea de «Rînduială ecumenică», în cazul căsătoriilor mixte, cei mai mulți teologi nu o acceptă, deoarece din punct de vedere teologic concepțiile catolice și protestante cu privire la Cununie rămîn pe mai departe foarte diferite³⁶¹.

Dacă reforma Tainelor amintite pînă acum a corespuns doar în parte așteptărilor (uneori fiind sub așteptări), înnoirea Tainei Sfîntului Maslu a constituit o adevărată revoluționare a concepției teologice și practicii liturgice.

Atît pentru răsăriteni, cît și pentru romano-catolici, temeiul biblic al acestei Taine se află la Iacob 5, 14—15 (comparat cu Marcu 6, 13 și 16, 18), unde se afirmă clar că «rugăciunea credinței va mîntui pe cel bolnav și-l va ridica pe el Domnul...». Deci scopul Tainei apare fără

356. Regensburg și Kassel, 1971.

357. Pentru prima rînduială s-a plecat de la ritualul catolic al Cununii, din anul 1950, combinat cu cîteva elemente ale ritualului din anul 1969, amintit mai sus. A doua rînduială s-a axat în special pe ritualul Cununii din Biserica Evanghelică a Uniunii (EKU), care are un caracter mai puțin confesional. Vezi, în această privință, A.A. Adam, *Erneuerte Liturgie...*, p. 171—173; Idem, *Sinn und Gestalt der Sakramente*, p. 180—183.

358. *Gemeinsame kirchliche Trauung-Formular C-Ordnung der Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen*, Karlsruhe-Durlach, 1974.

359. *Ökumenische Trauung*, Zürich, 1973.

360. Vezi W. von Arx, *Angebot für die Trauung bekenntnisverschiedene Paare*, în «Gottesdienst», 7 (1973), p. 129 u.

361. A. Adam, *Sinn und Gestalt der Sakramente*, p. 181; *Ökumenische Trauung*, în «Gottesdienst», 4 (1970), p. 97 u. Este interesant de amintit și faptul că în anul 1979 a apărut lucrarea *Fragen der Sakramente — pastoral in orthodox — Katholisch gemischte Gemeinden (Regensburg)*, în care cei doi autori: mitropolitul ortodox Christosomos Konstantinidis și teologul romano-catolic E. Ch. Suttner prezintă punctele divergente și apropiate ale celor două Biserici în problema Cununii și modul în care, prin iconomie se pot îngădui căsătoriile mixte între catolici și ortodocși.

dubii : însănoșirea (trupească sau sufletească) a bolnavului. În acest sens s-a săvârșit Maslul întotdeauna în Biserica primară și în Răsărit pînă în ziua de azi. Referitor la practica din Apus, să dăm cuvîntul unui autorizat teolog romano-catolic, profesorul A. Adam : «Din nefericire, începînd cu Evul mediu timpuriu, s-au dezvoltat o accentuare falsă și o practică delicată. Întrucît pe atunci Taina Mărturisirii era împinsă pe cît posibil pînă în clipa morții..., Taina Sfîntului Maslu a ajuns tot mai aproape de sfîrșitul vieții, deoarece se considera că aceasta poate fi administrată abia după Spovedanie. Concomitent, a început să se pună accentul mai puțin pe scopul taumaturgic al acestei Taine și tot mai mult pe afirmarea iertării păcatelor, cu toate că adevărata Taină a împăcării se desfășura anticipat. Numele de *Ultima Ungere*, pătruns în sec. al XII-lea a devenit comun, pentru a schimba Sfîntul Maslu într-o Taină a muribunzilor³⁶². Odată cu Conciliul tridentin această inovație a fost dogmatizată și, în ciuda lipsei de fundamentare biblică și patristică, precum și a dificultăților pastorale pe care le-a implicat, ea s-a menținut pînă la Conciliul II Vatican.

Pentru prima dată, după 400 de ani, în Constituția conciliară este prezent termenul de *Ungere a bolnavilor* («Unctio infirmorum»), ca denumire mai potrivită a Tainei decît *Ultima Ungere* («Extrema Unctio») și care «nu este numai Taina aceluia care se află în mare pericol de moarte» (art. 73). A fost primul semn pozitiv în procesul restaurării practicii autentice în ce privește Maslul. Au trebuit să treacă însă nouă ani pînă cînd așteptările să fie confirmate.

La 30 noiembrie 1972 a apărut decretul papal *Sacram Unctionem infirmorum*³⁶³, urmat la 7 decembrie 1972 de *Ordo Unctionis infirmorum*³⁶⁴, care prezintă reforma postconciliară a Tainei Sfîntului Maslu.

Se pune întrebarea : de ce această întîrziere, cînd documentele conciliare pot fi considerate deschizătoare de drumuri pentru reformă ? Încă în noiembrie 1970 noua rînduială a fost aprobată de Congregația Cultului și totuși au mai trecut doi ani pînă cînd ea să devină publică. Se pare că această întîrziere se datorește în exclusivitate diferențelor de vederi din cadrul conducerii Bisericii Romano-catolice, mulți cardinali fiind prea legați de «considerente teologice» și practica tridentină, «cu toate că era clar pentru ei că această practică nu poate fi menținută din considerente exegetice, liturgice (chiar textele de sfințire a untdelemnului și ungera fiind necorespunzătoare), istorice (practica primului mileniu în Apus), ecumenice (practica răsăriteană și anglicană) și pastorale (teama în fața acestei Taine)»³⁶⁵. Pînă la urmă

362. *Sinn und Gestalt der Sakramente*, p. 120. Comp. cu Adolf Knauber, *Sakrament der Kranken. Terminologische Beobachtungen zur «Ordo unctionis infirmorum»*, în L. J., 23 (1973), p. 219.

363. A.A.S., 65 (1973), p. 5—9. 364. *Ibidem*, p. 275—276.

365. Emil Joseph Lengeling, *Todesweihe oder Krankensalbung ?*, în L.J., 21 (1971), p. 193—194. Referitor la influența negativă a «Extremei ungeri», asupra pastorației bolnavilor, vezi A. Adam, *Sinn und Gestalt der Sakramente*, p. 120—121 : «Astfel (Taina) a început să fie mai mult temută decît dorită. Chiar și credincioși pioși (inclusiv episcopi și preoți) o îndepărtau adesea pînă la un punct în care ei nu mai erau în stare să-și unească propria credință și rugăciune cu rugăciunea Bisericii... Abia mișcarea de înnoire liturgică și pastorală din ultimele decenii a dus la o revenire de concept».

tendența înnoitoare s-a impus și ca urmare, a fost adoptată și noua rînduială, cu modificările structurale care s-au impus, rînduială care, în sfîrșit, a văzut lumina tiparului.

Este neîndoielnic faptul că cele mai importante prevederi ale «Rînduiei Ungeriei celor bolnavi» se referă la primitorul Tainei (art. 8—15). Astfel, în articolul 8 se menționează : această sfință ungeră se conferă credincioșilor care datorită infirmității sau bătrîneții sînt grav bolnavi («periculoase aegrotant»). La prima vedere s-ar părea că între acest «periculoase aegrotant» și «Extrema Unctio» nu este o deosebire prea mare. În realitate, expresia folosită în noua rînduială nu este altceva decît o ultimă concesie făcută «tradiționaliștilor», concesie cu totul formală, deoarece explicațiile ulterioare separă clar sensul ei de cel al «ultimei ungeri»³⁶⁶. Astfel, Maslul se mai poate administra și înainte de operații (art. 10), în cazul oamenilor vîrstnici, lipsiți de putere (art. 11) sau chiar copiilor care încep să înțeleagă sensul Tainei (art. 12). În cazul în care bolnavul și-a pierdut cunoștința sau nu mai poate comunica cu semenii, Maslul se poate administra dacă se cunoaște intenția în acest sens a bolnavului (art. 14). Celor răposai de curînd nu li se poate administra Taina, iar în caz de incertitudine se poate administra numai *sub conditione* (art. 15).

Spre deosebire de situația anterioară noii rînduiei, Taina Sfîntului Maslu este repetabilă la același bolnav, chiar și în timpul aceleiași boli (art. 9). Fără îndoială că această prevedere este în totală neconcordanță cu vechiul principiu al «ultimei ungeri».

Ca săvîrșitor al Tainei, este numit episcopul sau preotul (art. 16). Este acceptată de asemenea concelebrarea, în care caz formulele sînt rostite alternativ. Concelebrarea nu este însă obligatorie ca în Biserica Ortodoxă (art. 18—19).

Materia Tainei este desemnată a fi untdelemnul sfințit de episcop în joia Patimilor sau, în caz de necesitate, untdelemnul sfințit de preot (art. 20—22). Cu toate acestea, în cuprinsul rînduiei este prevăzută o rugăciune de sfințire a untdelemnului, chiar dacă el a fost deja sfințit de episcop. Sensul acesteia apare astfel mai mult ca o invocare pentru fiecare caz particular³⁶⁷.

Rînduiala comună a Maslului cuprinde următoarele momente : 1. Salutul bolnavului și participanților ; 2. Sfințirea apei și stropirea bolnavului cu apă sfințită. 3. Alocuțiunea introductivă. 4. Recunoașterea păcătoșeniei (sau Taina Spovedaniei, dacă este cerută de credincios). 5. Citirea biblică, urmată de o scurtă omilie. 6. Ectenie. 7. Punearea mîinilor. 8. Sfințirea untdelemnului. 9. Ungerea și rostirea formulei corespunzătoare. 10. Rugăciunea de încheiere. 11. «Tatăl nostru...» și binecuvîntarea finală.

366. Referitor la noua terminologie, vezi Adolf Knauber, *op. cit.*, p. 229—232 ; Klemens Richter-Manfred Probst-Heinrich Plokc, *Liturgie mit Kranken. Krankensalbung-Hausmessen-Stärkung im Tod. Vorschläge und Übertragungen*, Essen, 1973, p. 107.

367. *Ibidem*, p. 109—110 ; A. Adam, *Sinn und Gestalt der Sakramente*, p. 127—128.

Textele liturgice au meritul de a fi în mod consecvent cereri și invocări pentru însănătoșirea bolnavului, ceea ce reprezintă o atitudine total diferită de cea din rînduiala tridentină³⁶⁸.

În afara acestei rînduiei obișnuite, mai sînt prezentate două rînduiei speciale. Prima se referă la săvîrșirea Tainei în cadrul Missei, în care caz ritualul Maslului este introdus după predică și începe cu ectenia. După rugăciunea de încheiere a Maslului se continuă Missa. A doua rînduială se referă la săvîrșirea Maslului pentru un număr mare de bolnavi în cadrul Missei sau în afara ei.

Deoarece *Ordo Unctionis infirmorum* prevede posibilitatea unor adaptări ale ritualului Sfintului Maslu din partea conferințelor episcopale și chiar din partea săvîrșitorului, au și apărut noi formulare pentru diferite situații particulare³⁶⁹. Indiferent însă de evoluția ulterioară a acestei rînduiei, reforma postconciliară a Maslului ne apare ca pozitivă și de bun augur, deoarece a îndreptat o eroare care secole de-a rîndul a fost considerată drept dogmă intangibilă. Nici o altă Taină nu a avut parte de o reformă atît de serioasă, cu multiple urmări îmbucurătoare³⁷⁰.

9. Efecte și ecouri ale innoirii liturgice în romano-catolicism

Timp de patru sute de ani — de la Sinodul tridentin, pînă la Conciliul II Vatican — cultul Bisericii Romano-catolice, alterat în bună măsură de inovațiile și erorile Evului mediu, s-a văzut dogmatizat, deci intangibil, în ciuda deficiențelor sale. Timp de patru sute de ani cultul acesta nu a cunoscut nici o evoluție, dar a cauzat o mentalitate de individualism, combinată cu ignoranța liturgică. Adevăratul spirit liturgic a fost înăbușit în aceste patru secole de o ritualistică accentuată, vecină cu magia³⁷¹.

Este firesc, deci, ca masiva reformă liturgică de azi, urmînd unei îndelungate perioade de apatie și realizată într-o perioadă de timp destul de scurtă, să cauzeze atitudini diferite sau uneori chiar contradicțiilor. Ea «a declanșat aprobare și speranță, dar și nesiguranță și neliniște... Multora le lipsește înțelegerea pentru motivele mișcării care a dus la reformă»³⁷². Cu alte cuvinte, reforma liturgică în catolicism a găsit o mare parte a membrilor Bisericii — clerici și laici — nepregătiți.

Referitor la clerici, majoritatea lor s-a format din punct de vedere teologic și liturgic în perioada preconciliară, cu o optică aproape total

368. În special rugăciunea de sfințire a untdelemnului, ectenia, formula pentru ungere și rugăciunea finală, cuprind cu claritate ideea de vindecare a bolnavului.

369. Klemens Richter, ș.a., *op. cit.*, p. 107. Au apărut nu mai puțin de opt formulare, pentru tot atîtea cazuri particulare (ca experiment).

370. Rînduiala Mărturisirii, de pildă, reformată prin *Ordo Penitentiae*, din 2 decembrie, 1973 (A.A.S., 66 (1974), p. 172—173), nu aduce nimic nou, fiind rînduiala cea mai puțin abordată de activitatea liturgică postconciliară.

371. A. Adam, *Erneuerte Liturgie*, p. 16—18.

372. *Ibidem*, p. 3.

diferită de cea actuală. Numărul redus al Catedrelor de Liturgică a dus, în general, la o pregătire superficială a viitorilor clerici în problemele cultului. De aceea; în special pentru preoții mai în vârstă, adaptarea la noile rînduiri este dificilă, problema comportînd și un aspect psihologic³⁷³.

În ce-i privește pe clericii tineri, formați în perioada postconciiliară, tot datorită unei insuficiente pregătiri, ar dori să înlăture tot ce este vechi. «Nu puțini preoți cred astăzi că toate vechile îngrădiri au căzut deja și ei pot acuma, în multe probleme liturgice, să facă și să omită tot ce doresc»³⁷⁴. Mulți preoți nu sînt mulțumiți de noile rînduiri și, în general, de întreaga reformă liturgică, pe care o consideră insuficientă. De aceea, improvizează rînduiri proprii, care, de cele mai multe ori, nu mai păstrează nimic din spiritul liturgic autentic. Ca urmare «tradiționaliștii» acuză reforma liturgică de aceste abateri și excese. «Imprecizia legislației actuale, fluiditatea ei, retușările ei succesive, au favorizat probabil proliferarea acestui tip de inițiative prin indisciplină, stimulate uneori de inerția altora... Dar există de asemenea un risc de scandal, provocat nu direct de inițiativele concrete care șochează — cu toate că unele sînt cîteodată adevărate aberații — ci, mai profund, de mentalitatea pe care ele o pot crea sau favoriza. S-ar ajunge atunci la un relativism absolut cu privire la toate legile liturgice, la negarea caracterului ierarhic al cultului»³⁷⁵.

Mulți preoți încep să piardă conștiința misiunii lor, văzînd că mesajul evanghelic pe care ei trebuie să-l propovăduiască nu mai este în măsură să intereseze pe omul secular. Unii, pentru a face «actuală» misiunea lor, se apropie de diferite grupuri sociale (mai ales de tineret), adaptîndu-se mediului și uneori, confundîndu-se cu grupul, nu mai păstrează nimic din mesajul evanghelic. Este o formă de desacralizare pornită chiar din sînul Bisericii. Așa-numitele «para-liturgii» nu sînt altceva decît forme intermediare între sacral și secular³⁷⁶.

Ca răspuns la aceste excese apar reacții tot atît de puțin dorite. Conservatorismul arhiepiscopului francez disident Marcel Lefebvre nu este izolat. La 18 februarie 1976 este inițiată în Austria «Acțiunea pentru păstrarea Missei tridentine», la care au aderat peste 7000 de persoane, între care și un mare număr de clerici³⁷⁷. Într-o scrisoare deschisă a episcopilor elvețieni se condamnă atitudinea unor credincioși care părăsesc parohiile și își fac un cult aparte. Scrisoarea precizează :

373. Klaus Gamber, *Liturgie Übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes*, Freiburg-Basel-Wien, 1966, p. 14.

374. *Ibidem*, p. 15.

375. Robert Gantoy, *La liturgie d'aujourd'hui entre le rubricisme et l'arbitraire*, în P.L., 50 (1968), p. 39—40.

376. F. Vandenbroucke, *Crise du prêtre*, în Q.L.P., 48 (1967), p. 105—106.

377. Wolfgang Waldstein, *Hirtensorge und Liturgiereform. Eine Dokumentation*, Schaa/Liechtenstein, 1977, p. 7.

«Ceea ce ne umple de și mai mare îngrijorare este faptul că unii preoți iau parte activă la astfel de slujbe religioase. Multe din aceste grupe se apropie de concepțiile arhiepiscopului Marcel Lefebvre, chiar dacă unii nu vor să aibă nimic de-a face cu el. Prin cuvînt și în scris ei impută papei și episcopilor că ar fi părăsit drumul adevăratei credințe. Ei nu recunosc Conciliul II Vatican total sau parțial, fiind în special împotriva reformei liturgice. Unii membri ai acestor grupuri consideră noua rînduială a Missei ca eretică...»³⁷⁸.

Există și teologi de renume care, fără a minimaliza meritele reformei liturgice, sînt nemulțumiți de unele excese, prevăzute chiar în documentele oficiale, precum și de vizibilele tendințe de protestantizare sau chiar secularizare a cultului³⁷⁹. Cunoscutul teolog L. Bouyer este, de pildă, împotriva celor care profitînd de reforma postconciliară încearcă să impună un cult care ar fi «o deformare supremă». În concepția acestora cultul trebuie să se adreseze omului modern, desacralizat, care să-l poată înțelege, fără a avea nimic de învățat. Alții consideră că la mișcarea ecumenică se poate ajunge numai aruncîndu-se peste bord întreaga tradiție liturgică și apelînd la forme noi, ca în protestantism³⁸⁰. Pe de altă parte, există și teologi optimiști, care, cu toate că nu trec cu vederea dificultățile și greșelile, rămîn încrezători în ce privește viitorul înnoirii liturgice³⁸¹.

Într-o poziție oarecum simetrică, dar mai complicată, se prezintă și situația credincioșilor. Pe de-o parte, există credincioși vîrstnici, obișnuiți din fragedă copilărie cu anumite rînduieli și care acum încep să se simtă dezrădăcinați în propriile lor biserici. Ei nu înțeleg valoarea unora din reforme și au impresia că tot ce este sfînt a fost substituit³⁸². S-ar părea la prima vedere că problema nu este prea dificilă, deoarece, cu timpul, generația preconiliară ar fi complet înlocuită de noile generații. În realitate, nici cealaltă categorie de credincioși nu îndreptățește prea multe speranțe. Iată cum împarte un teolog pe credincioși, după atitudinea lor față de reforma liturgică :

1. Credincioși «care au abandonat deja practica religioasă». Ei pot fi repuși în contact cu noile rînduieli prin intermediul practicantilor, însă fără prea mari șanse.

2. Credincioși care încep să abandoneze cultul. Pentru unii din ei chiar reforma este cauza abandonului.

3. Credincioși care, în ciuda folosirii limbii naționale în cult, nu înțeleg mult mai mult ca înainte.

378. *Ein Brief der Schweizer Bischöfe zur Liturgie* (4 mai 1977), în B.L., 50 (1977), p. 128. 379. Klaus Gamber, *Ritus Modernus...*, 72 p.

380. L. Bouyer, *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966, p. 17—18.

381. B. Botte, *Le Mouvement liturgique...*, p. 207—208.

382. Klaus Gamber, *Liturgie Übermorgen...*, p. 12—13.

4. Credincioși care cred că prin introducerea limbii naționale înțeleg totul, participă activ la cult, dar acesta nu are nici o influență asupra vieții lor cotidiene.

5. Credincioși care consideră că nu s-a schimbat nimic, sînt oameni adînc înrădăcinați în problemele majore ale timpului și care caută, dar nu găsesc în cult sprijinul spiritual pentru viața de toate zilele ³⁸³.

Desigur, nu toți credincioșii romano-catolici sînt cuprinși în aceste cinci categorii, dar prezentarea lor rămîne totuși dezolantă: nici una dintre ele nu poate îndreptăți optimism pentru viitor.

Motivele acestor înstrăinări, chiar dacă facem abstracție de influența nefastă a cultului tridentin, rămîn multiple: neînțelegerea limbajului bisericesc, individualismul, promovarea spiritului secular și, nu în ultimul timp, o defectuoasă pastorație.

Astfel, cu toate că astăzi întreg cultul roman este exprimabil în limba națională, există o accentuată neînțelegere a limbajului liturgic. S-a căutat prin reformă să se folosească un limbaj biblic în cult, dar nici acesta nu este suficient de bine înțeles (să nu uităm că secole în șir credincioșii romano-catolici nu au avut acces la Sf. Scriptură decît parțial). A existat cultul tridentin care, datorită limbii latine nu putea fi înțeles, iar credinciosul nici nu încerca acest lucru. Acum, cînd credinciosul ascultă slujbele în limba sa maternă, ar dori să le înțeleagă mai bine, dar nu reușește, deoarece îi lipsește continuitatea. Termeni pe care credinciosul ortodox i-a auzit întotdeauna, care i-au fost transmiși din generație în generație, cu sensul lor deplin, credinciosul romano-catolic îi aude pentru prima dată în limba sa goliți de sensuri și semnificații religioase ³⁸⁴.

O altă problemă delicată este și cea a raportului dintre sacru și secular. Astfel, în creștinismul apusean se constată o tot mai accentuată separare a acestor două realități, concomitent cu o extindere a secularului în defavoarea sacrului. Ca urmare, a apărut o direcție de «desacralizare», a cultului. Ceea ce a făcut Bultmann prin demitologizarea Sfintei Scripturi, se încearcă a se face în cultul romano-catolic de astăzi de unii «avangardiști». Astfel, tot ce este străin de preocupările omului contemporan, trebuie înlocuit în cult cu probleme actuale, chiar

383. Jacques Meert, *Un laic interroge : Le renouveau liturgique a-t-il un avenir ?*, P.L., 50 (1968), p. 117—118.

384. Vezi în acest sens Paul Born, *Sprache und Sprechen im Gottesdienst*, în L.J., 25 (1971), p. 28—46; Philipp Harnoncourt, *Liturgie als kommunikatives Geschehen*, în L.J., 25, (1971), p. 5—27; Prof. Ambroise Verheul, *Comment célébrer la liturgie aujourd'hui ?*, în Q.L.P., 51 (1970), p. 253—273; F. Vandenbroucke, *Le point de vue du consommateur*, în Q.L.P., 47 (1966), p. 227.

dacă aceasta este în defavoarea sentimentului religios³⁸⁵. Se încearcă astfel să se răspundă cerințelor societății de azi, trecându-se cu vederea că societatea este într-o continuă și rapidă transformare și orice tentativă de adaptare perfectă este sortită eșecului și deci neavenită.

Pe de altă parte, în lupta lor pentru activarea credincioșilor la cult, mulți liturgiști au neglijat explicarea simbolico-teologică a acestuia și de aceea participarea la cult este numai aparent activă. În realitate, credinciosul rămîne tot exterior adevăratei trăiri liturgice³⁸⁶.

De altfel, situația creată în urma reformei liturgice este într-un fel firească și urmează legile firești ale vieții : după o imobilitate prea îndelungată, în urma unei reforme prea târzii, apar orientări explozive. Îndreptarea cultului nu ar fi trebuit să se facă brusc și într-un ritm alert, ci în ritmul vieții, urmînd legile proprii trăirii liturgice³⁸⁷.

385. Heinz Schürmann, *Reflexions en marge du problème de la «désacralisation». Le point d'attache du sacré dans la Révélation néotestamentaire*, P.L., 50 (1968), p. 401—432; Hans Bernhard Meyer, *Liturgie und Gesellschaft*, Innsbruck-Wien-München, 1970, p. 9—36; Rembert G. Weakland, *Le culte dans un monde sécularisé*, P.L., 50 (1968), p. 483—491; Theodor Bogler, *Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig?*, Maria Laach, 1966, p. 29; Michel Carrouges, *La liturgie à l'heure de Ionesco*, în vol. comun «La liturgie après Vatican II. Bilans, études, perspective», editat sub direcția lui J. P. Jossua și Y. Congar, Paris, 1967, p. 111—126; F. Vandenbroucke, *Le point de vue de l'Eglise*, în Q.L.P., 48 (1967), p. 3—8.

386. Frans Gistelinick, *Approche actuelle de la liturgie*, în Q.L.P., 50 (1969), p. 199—200.

387. Vezi în acest sens și B. Botte, *Le problème de l'adaptation...*, p. 329 și P.M. Gy, *Situation historique de la Constitution*, în vol. comun «La Liturgie après Vatican II» (citată mai sus), p. 124.

MIȘCAREA LITURGICĂ ÎN BISERICA EVANGHELICĂ A GERMANIEI ^{387 b}

1. Preocupări liturgice în Biserica Evanghelică pînă la primul război mondial

Primele două secole de după Reforma protestantă ne prezintă un tablou al preocupărilor liturgice foarte sărac, aceasta și întrucît protestantismul secolelor XVI—XVII a avut de urmărit mai mult obiective doctrinar-polemice. Desigur, nu se putea ocoli cu totul problema cultului, dar aceasta era abordată doar în contextul gîndirii dogmatice și nu ca tematică specială a unei discipline autonome. Astfel de preocupări sporadice cu privire la cult găsim încă în articolul al XV-lea din «Confesio Augustana», *De ritibus ecclesiasticis*, iar apoi, mai tîrziu, în diferitele *Agende* *, cea mai interesantă din acestea fiind cea din anul 1563, apărută în Biserica Pommeraniei.

Primele lucrări speciale de liturgică apar însă abia în secolul al XVIII-lea. Astfel, în anii 1704/1705 este publicată opera lui Johannes Friderici, *Liturgia Veteris et Novi Testamenti*, care oferă o cercetare metodică, istorico-critică și sistematică a cultului, este pentru prima dată cînd o lucrare nu privește cultul nici din perspectivă dogmatică, nici polemică, ci eminentemente liturgică.

Incepînd cu primele decenii ale secolului al XVIII-lea aflăm pentru prima dată și de prezența unor cursuri speciale de liturgică la Facultățile de Teologie evanghelică a Universităților din Kiel, Göttingen și probabil Greifswald ³⁸⁸. Concomitent, însă, ca o reacție împotriva Pietismului, a apărut Iluminismul cu accente raționaliste, care, contrar rezultatelor pe care le-a generat în catolicism, a mijlocit în cultul protestant (evanghelic și reformat) o ruptură destul de radicală cu Tradiția, chiar și în înțelesul ei restrîns, din concepția corifeilor Reformei. În

^{387 b}. Ceea ce cunoaștem astăzi sub numele de Biserica Evanghelică din Germania (Der Evangelischen Kirche im Deutschland sau prescurtat: E.K.D.) nu este cîtusi de puțin o Biserică de un singur colorit confesional și nici măcar o confederație a Bisericilor luterane din Germania, ci reprezintă o uniune de Biserici ieșite din Reforma aparținînd diferitelor landuri sau zone geografice, uniune realizată în perioada postbelică. Dar întrucît nu toate aceste unități geografice au aceeași confesiune, uniunea respectivă unește Bisericile Evanghelică C.A., Evanghelică S.B., Reformată și a Uniunii (asupra acestuia din urmă vom reveni în paginile următoare). Totuși Biserica majoritară în cadrul acestui organism este cea Evanghelică C.A. În ce ne privește, ne vom axa mai ales asupra problemelor liturgice specific luterane, făcînd însă referiri și la celelalte confesiuni în măsura în care acestea prezintă un interes deosebit.

* *Agenda* este un fel de tipic mai dezvoltat conținînd diferitele rînduiri ale slujberii bisericești în Biserica Evanghelică a Germaniei.

³⁸⁸. William Nagel und Eberhard Schmidt, *Der Gottesdienst*, în «Handbuch der Praktischen Theologie», vol. II, Berlin, 1974, p. 15.

timp ce cultul catolic a găsit impulsuri în Iluminism pentru a se întoarce la Tradiția Bisericii primare, cultul evanghelic a început să se depărteze de orice urmă de tradiție. În dorința de a se debarasa de tradiția medievală, s-a mers mult mai departe, distrugându-se legătura cultului cu spiritul și formele liturgice autentic creștine. Astfel, anul liturgic devine «protestantizat», marile sărbători creștine își pierd însemnătatea sau dispar, predica devine elementul central al cultului în detrimentul Euharistiei, care devine auxiliară. «În acest fel, Iluminismul aduce în spațiul Bisericii Evanghelice decăderea cultului. Asta nu înseamnă că ici și colo n-au rămas în practică vechile forme. Înțelegerea sensului catolic al cultului a fost însă pierdută»³⁸⁹.

În consecință, începutul secolului al XIX-lea se caracterizează prin totala desuetudine a formelor tradiționale. Practic, o «totală prăbușire a tradiției liturgice»³⁹⁰. La mare modă încep să fie *Agendele* particulare, cu o arie de aplicabilitate foarte restrânsă.

Prima încercare de refacere a unității liturgice în Biserica Evanghelică germană vine nu dintr-o inițiativă teologică sau eclesială, ci din dorința de centralizare a autorității politice. Astfel, în anul 1822, regele prusac Friedrich Wilhelm III scoate Agenda lucrată de el personal: *Kirchenagende für die Hof- und Domkirche in Berlin* («Agenda bisericească pentru biserica Curții și Domului din Berlin»). Mai mult decât o agendă particulară, aceasta începe să ciștițe teren, în ciuda destinației inițiale restrânse doar la biserica de la curtea regală. Cu adânci ecouri în cercurile bisericești germane, ea poate fi considerată ca început al reînnoirii liturgice germane. Noutatea ei constă în aceea că liturghia neeuharistică («Predigtgottesdienst») intrată deja în practica obișnuită, continuă cu prefața euharistică, Sanctus, Rugăciunea domnească, etc., în ciuda lipsei Canonului euharistic. Această «Agendă» a stat mai târziu la baza unei alte «Agende» cu o răspîndire largă și anume aceea a Bisericii Evanghelice a Uniunii (Evangelische Kirche der Union)³⁹¹.

O altă etapă a restaurării cultului evanghelic o constituie contribuția unor teologi de seamă la îndepărtarea individualismului și a liberului arbitru în domeniul liturgic. Astfel, în Bayern, Wilhelm Löhne scoate *Agenda pentru comunitățile creștine de confesiune luterană*³⁹², care nu este numai o întoarcere la cultul ieșit din Reforma din secolul al XVI-lea, ci o orientare și către liturghiile răsăritene și cea anglicană. Alături de el, Adolf Harless (președinte în anul 1852 al Oberkonsistoriului din München) și Johann Wilhelm Friedrich Höfling se străduiesc și reușesc în scurt timp să înlăture în Bayern individualismul liturgic.

389. R. Stählin, *op. cit.*, p. 71—72.

390. *Ibidem*, p. 74.

391. Realizată din inițiativa regelui prusac în anul 1866 această uniune înglobează Biserica Evanghelică și Biserica Reformată a Prusiei. Cele două Biserici își mențin identitatea confesională, dar creează împreună o unitate federală. În ciuda destrămării Prusiei ca entitate politică, Biserica Evanghelică a Uniunii ființează și astăzi.

392. *Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses, Nördlingen*, 1844.

Theodosius Harnack, elevul lui Höfling, demonstrează în opera sa *Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter* că simpla întoarcere la tradiția liturgică a secolului al XVI-lea nu este suficientă pentru reinnoirea liturgică și că trebuie mers mai departe, la originile cultului creștin.

Se creează concomitent, din inițiativa acestor teologi, un curent favorabil restaurării cultului euharistic în Biserica Evanghelică. Cu toate acestea, când în anul 1856 a apărut noua «Agendă» cu caracter general, aceasta a constituit doar o restaurare a tradiției Reformei, considerând Liturghia neeuharistică drept Liturghia normală a Bisericii Evanghelice. Odată cu aceasta și apoi în urma apariției Agendelor proprii fiecărui land (acestea avînd același caracter de restaurare a cultului Reformei secolului al XVI-lea), adevărata restaurare a cultului a devenit o realitate absolut închisă, aceasta întrucît la nivel de autoritate bisericească orice evoluție nu a mai găsit ecou.

Totuși, din acest moment apare o a treia etapă a preocupărilor cultice și anume aceea a curentelor liturgice separate, cu o arie însă relativ restrînsă. Sînt demne de amintit trei dintre acestea :

1. Irvingienii au constituit o grupare care se dorea catolic-apostolică cu tendința de întoarcere la cultul Bisericii primare. Preocuparea principală a acestei grupări a fost de natură cultică, prin restaurarea cultului euharistic duminical, împărtășirea frecventă și rînduiei foarte bogate și fastuoase. Prin aderarea profesorului de teologie, Heinrich Thiersch la mișcare, aceasta a cîștigat în profunzime.

2. În Strassburg, profesorii Friedrich Spitta și Julius Smend încearcă să elibereze cultul evanghelic de curentul restaurator-reformator și să-i dea un caracter ecumenic. Obiectivul principal al mișcării a fost realizarea «unității liturgice», care să ducă apoi la unitatea eclesială³⁹³. Cu toate că nu a avut rezultate concrete, ea a contribuit la conturarea mișcării liturgice de mai tirziu.

3. «Die Hochkirchliche Vereinigung», sub conducerea profesorului Friedrich Heiler, a încercat să realizeze idealul unei catoliciități evanghelice. În același timp s-au făcut încercări de revenire la cultul Bisericii primare, în scop ecumenic. Astfel, s-a încercat revenirea la Spovedania particulară și la alte practici comune Bisericilor de vechime apostolică. Totodată, s-a insistat destul de mult asupra problemei succesiunii apostolice. Mișcarea a jucat un rol important în gîndirea teologică, dar nu a avut un corespondent la fel de consistent în viața liturgică a parohiilor³⁹⁴. Ulterior mișcarea și-a schimbat numele în «Evangelisch-ökumenische Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses», sub care nume și-a adus o contribuție valoroasă la dezvoltarea mișcării liturgice.

2. Începuturile mișcării liturgice germane

După primul război mondial toate Bisericile din Occident au început să caute noi orientări în ce privește înnoirea vieții spirituale. Astfel, apare în Biserica Evanghelică a Germaniei curentul cunoscut sub nu-

393. Unitatea liturgică este înțeleasă în primul rînd în sinul protestantismului și în al doilea rînd cu celelalte Biserici.

394. R. Stählin, *op. cit.*, p. 77; W. Nagel și E. Schmidt, *op. cit.*, p. 31—32.

mele de «Liturgische Erneuerung» (înnoirea liturgică), ca o rezultată a mișcării de ansamblu în cultul apusean, dar individualizându-se și prîmind specific evanghelic³⁹⁵.

În Germania acest curent este strîns legat de marile mișcări teologice de aprofundare a istoriei Bisericii și spiritualității în general. «Restaurația luterană» din secolul al XIX-lea, în ciuda eforturilor ei, nu a adus rezultatele scontate în ce privește revitalizarea cultului. Abia pe la începutul anilor '20 ai secolului al XX-lea a apărut o nouă orientare spre ordine, dar la început foarte palidă. De acum înainte, însă, problema liturgică începe să cîștige teren în preocupările teologice și, cu timpul, este considerată tot mai mult ca «o funcție existențială a Bisericii»³⁹⁶.

Printre primele eforturi în acest sens se numără cele ale lui Karl Barth, Friedrich Gogarten și Eduard Thurneysen, în special în cadrul revistei «Zwischen den Zeiten»³⁹⁷. Dacă inițial aceștia s-au axat pe hristologie și învățătura despre Sfînta Treime, către anii '30 ei încep să dezvolte o teologie eclesiologică și mistagogică. Ca o consecință a acestor eforturi a apărut preocuparea teologică în ce privește actualizarea operei Mîntuitorului în Biserica și deci și problema cultului.

În paralel, se dezvoltă în Biserica Evanghelică și o teologie istorică, structura Bisericii primare fiind în mod deosebit în atenția cercetătorilor. În această conjunctură, studiile asupra istoriei cultului încep să fie tot mai numeroase și capătă tot mai mult un caracter critic, bazate pe analiza istorico-filologică a textelor. În acest context, nu pot fi trecuți cu vederea teologi ca Hans Leitzmann, cu binecunoscuta sa lucrare *Messe und Herrenmahl* (1926) și Leonard Fendt, cu lucrarea *Der lutherische Gottesdienst des 16 Jahrhunderts* (1923).

Aceste noi eforturi și orientări au făcut ca domeniul cultului să devină o disciplină teologică autonomă și nu cum era mai înainte o preocupare pastoral-practică.

Paralel cu strădaniile teologilor de înnoire a cultului, apare după primul război mondial o mișcare a tineretului de reinnoire a vieții spirituale a Bisericii. Chiar dacă sfera de activitate a mișcării cuprindea o gamă largă a aspectelor vieții bisericești preocuparea principală a ei a fost cultul și de aceea s-a autointitulat «mișcarea de înnoire liturgică» (*Liturgische Erneuerungsbewegung*). În cadrul acestei mișcări au existat mai multe orientări cu specificuri diferite; de aceea, le vom analiza pe fiecare în parte. Totuși, ca o trăsătură generală a mișcării liturgice în Biserica Evanghelică a Germaniei, poate fi amintită, în afară de interesul deosebit pentru înnoirea cultului și revitalizarea lui în cadrul comunităților, legătura strînsă a acestor preocupări cu alte discipline teologice, mai ales cu Dogmatica și Istoria.

În concepția promotorilor mișcării liturgice raportul dintre cult și dogmă este vital, deoarece «cultul este vocea Bisericii rugătoare»³⁹⁸. În

395. În această mișcare, conducerea o deține Biserica Evanghelică, dar ea antrenează și Biserica Reformată.

396. Karl Ferdinand Müller, *Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche*, în vol. comun «Theologie und Liturgie», Kasel, 1952, p. 202—203.

397. München, 1923—1933; între anii 1934—1938 a apărut cu titlul «*Evangelische Theologie*», iar în anul 1968 a fost interzisă de autoritățile naziste.

398. R. Stählin, *op. cit.*, p. 18.

același timp, acest raport este reciproc, deoarece acolo unde învățătura este greșită, și cultul este deformat, respectiv, unde cultul este incorect, unde practica se abate de la tradiție, credința va fi și ea deformată³⁹⁹. Iată cum vede Karl Barth această reciprocitate: «În măsura în care Teologia aparține cultului bisericesc, ea însăși este un element al cultului Bisericii și invers, cultul bisericesc este un act teologic»⁴⁰⁰. În conformitate cu vechea învățătură a Bisericii, Euharistia este Teologia în cel mai propriu și înalt sens; toate imnele sînt teologice. Euharistia ca «Theologia prima» devine în cugetarea despre Dumnezeu «Theologia secunda», ultima trebuind să se fundamenteze pe prima⁴⁰¹.

Dar în ce măsură este noua orientare în cult o problemă teologică? Dacă cultul este altceva decît un simplu act de aducere aminte sau o posibilitate de manifestare a pietății, deci un act moral, atunci el este cu siguranță un rezultat al hristologiei. În acest sens, problema noului cult nu mai vrea să fie o problemă de psihologie, pedagogie sau estetică, ci o problemă a Cuvîntului lui Dumnezeu în Biserică. Căci în cult comunitatea nu se prezintă pe sine, ci pe Hristos. Problema noii rînduiri cultice este o problemă hristologică, deoarece conținutul cultului este prezența lui Hristos. Unde se pune problema prezenței lui Hristos, trebuie să se discute despre împlinire și celelalte probleme hristologice⁴⁰².

În concepția lui Karl Barth, existența lui Iisus Hristos ca Dumnezeu adevărat și ca om adevărat este cheia cultului creștin. Prin prezența Mîntuitorului în cult, omul participă la existența lui Dumnezeu, pentru că Hristos cuprinde în sine existența umană și divină⁴⁰³.

În cele ce urmează, vom urmări concretizarea practică a acestei gîndiri în diferitele orientări ale mișcării liturgice.

3. «Berneuchener Kreis» (Cercul Berneuchen)

Organizația «Berneuchener Kreis» a luat ființă în anul 1923 din mai vechea grupare *Berneuchener Dienst*. În anul 1931 i s-a raliat o altă organizație, *Evangelische Michaelsbruderschaft*. În noul organism, format din cele două organizații, rolul de cercetare teologico-liturgică l-a avut cea de-a doua, prima urmărind mai mult introducerea în comunități a rezultatelor mișcării.

Ca reprezentanți de seamă ai acesteia amintim pe: W. Stählin, K. B. Ritter, Ludwig Heitmann, Rudolf Spieker, Heinz Dietrich Wendland, Fr. Schauer, Wilhelm Mauer ș.a.

Principalele publicații în care *Berneuchener Kreis* și-a făcut cunoscute eforturile au fost: «Gottesjahr» (1921—1938), condusă de W. Stählin; «Kirche im Aufbau» (1935—1939), editată de Christhard Mahrenholz, W. Stählin și H. D. Wendland; «Evangelische Jahresbriefe» (1935—1939 și din 1948 pînă în prezent), condusă de W. Uhsadel.

Motivația activității mișcării s-a făcut pe principiul că o Biserică decăzută nu se poate reface prin discuții teologice, ci prin activitate co-

399. *Ibidem*, p. 19.

400. Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, f. 1., 1938, p. 203.

401. Rudolf Schneider, *Vom Wesen der altkirchlichen Eucharistie*, 1949, p. 145 u.

402. K. F. Müller, *op. cit.*, p. 206—208.

403. Teologii care au preluat, cu privire la cult, gîndirea barthiană au fost Friedrich Buchholz, Otto Weber, Götz Harbsmeier, Edmund Schlink, ș.a.

munitară în ascultarea cuvîntului lui Dumnezeu, rugăciune și sacrame. Biserica se poate clădi numai cînd zidarii se consideră ei înșiși membre vii, comunitare ale Bisericii⁴⁰⁴. Activitatea de reînnoire liturgică a plecat de la necesități practice care se cereau rezolvate și abia ulterior au fost fundamentate teologic sau istoric (aceasta mai ales după unirea cu Evangelische Michaelsbruderschaft). Deci, inițial mișcarea a avut un caracter eminamente liturgico-pastoral, pentru a se dezvolta ulterior și într-o direcție de cercetare liturgico-dogmatic-istorică.

Trei sint principalele realizări liturgice ale mișcării *Berneuchener Kreis* :

a) *Rînduiala Ceasurilor*

Inspirați din practica veche a Bisericii, membrii mișcării au căutat să contracareze individualismul exagerat din Biserica Evanghelică cu o structură de rugăciune comunitară. S-a plecat de la premisa că rugăciunea particulară trebuie împletită cu rugăciunea întregii Biserici, contribuindu-se astfel la întărirea rolului comunitar al cultului. A apărut astfel, în anul 1929, *Rînduiala Ceasurilor (Gebet der Tageszeiten)*, rînduială care a avut un larg ecou în întreaga Biserică Evanghelică.

Considerînd că inițial Ceasurile au fost momente de rugăciune pentru mănăstire, rînduiala s-a mărginit la patru Ceasuri : *Laudes*, *Mittagsgebet*, *Vesper* și *Komplet*. Dintre acestea, cele mai importante par a fi *Laudes* și *Vesper*. Redăm mai jos rînduiala comună a acestora, după ediția sus amintită :

- alocuțiunea introductivă ;
- rugăciunea de dimineață, respectiv de seară ;
- introducerea (*Ingressus*) ;
- citirea de psalmi (de obicei trei psalmi) ;
- lectura biblică și o scurtă predică ;
- ectenie ;
- un imn de dimineață, respectiv de seară ;
- un imn de laudă ;
- o rugăciune (eventual «Tatăl nostru...») sau altă rugăciune bine cunoscută) ;
- un imn de preamărire ;
- binecuvîntarea credincioșilor și concedierea lor.

b) *Rînduiala Missei*

Căutînd să restabilească echilibrul între Cuvînt și Sacrament, membrii mișcării s-au orientat la început către tradiția și doctrina reformatoilor din secolul al XVI-lea. Ulterior, însă, ei au mers mai departe, apelînd la tradiția veche a Bisericii. «Didahia» în special a jucat un rol important în orientarea liturgiștilor. De asemenea, se pare că și tradiția liturgică răsăriteană a constituit un exemplu pentru ei⁴⁰⁵.

În cele trei rînduieli scoase de *Berneuchener Kreis* : *Das Heilige Abendmahl* (1926), *Die Ordnung der Deutschen Messe* (1937) și *Die Ordnung der Messe* (1950), este redată importanța cuvenită momentelor eu-

404. R. Stählin, *op. cit.*, p. 78 ; K. F. Müller, *op. cit.*, p. 262.

405. *Ibidem*, p. 263.

haristice ale anamnezei și epiclezei, după structura existentă în Biserica veche și în Bisericile răsăritene.

c) Rînduiala Spovedaniei

Tot pentru a scoate în evidență importanța Euharistiei pentru viața credincioșilor, dar și pentru a sublinia sublimitatea ei, mișcarea a reintrodus în cult rînduiala Spovedaniei. Fără să abordeze problema și din punct de vedere dogmatic, membrii din conducerea mișcării au scos două rînduieli asemănătoare ale Spovedaniei (*Ordnung der Beichte*, 1926 și 1936).

Redăm mai jos schema rînduiei din anul 1925 :

- o cîntare introductivă (cu conținut penitențial) ;
- alocuțiunea și salutul ;
- rugăciuni de pregătire a penitentului ;
- rostirea Decalogului ;
- Kyrie (un fel de litanie) ;
- mărturisirea păcatelor ;
- ectenie ;
- întrebări puse penitentului ;
- absoluțiunea (dezlegarea de păcate) cu punerea mîinii ;
- Psalmul 103 sau un imn de laudă ;
- rugăciune («Tatăl nostru...») ;
- binecuvîntarea penitentului și concedierea lui.

Din păcate, această inițiativă, spre deosebire de primele două, nu a avut ecoul scontat în viața Bisericii Evanghelice de mai tîrziu. Cu toate acestea, ideea reintroducerii Spovedaniei în cultul protestant a trezit interes în rîndurile altor teologi, care, după cum vom vedea mai departe, vor depune eforturi pentru impunerea ei.

În afară de reactivarea Ceasurilor, a Missei euharistice și a Spovedaniei, Berneuchener Kreis a oferit și alte rînduieli, care merg însă pe linia tradițională protestantă. Astfel, se pot aminti rînduielele pentru Cununie (*Handreichung für die Trauung*, scoasă de Stählin în anul 1948), Însmormintare (*Die Ordnung der Bestattung*, scoasă de Lotz în anul 1946), precum și diferite rînduieli pentru Săptămîna Patimilor și pentru Paști (*Die Heilige Woche. Ordnung für die Gottesdienste der Karwoche und die Feier der Osternacht*, 1951).

Pînă în anul 1951 mișcarea a avut ca centru mica așezare Assenheim, lângă Friedberg, unde zilnic se slujea Missa și se făcea rînduiala Ceasurilor. De asemenea, periodic se țineau Săptămîni spirituale cu programe complete de referate pe teme liturgice și servicii religioase bogate.

Din anul 1951 s-a renunțat la un centru unic, recurgîndu-se la sistemul de centre regionale, care, în concepția conducătorilor mișcării, ar fi trebuit să aibă ca efect o aplicare mai eficientă în practică a reformei liturgice. În realitate, însă, odată cu această schimbare, efectele concrete ale mișcării s-au restrîns, ea însăși devenind prea puțin populară și considerată în ultimul timp conservatoare și, deci, neactuală.

4. «Die Kirchliche Arbeit von Alpirsbach»

Această organizație, care, ca Berneuchener Kreis, s-a transformat cîrînd într-o mișcare, a fost întemeiată în anul 1933 la biserica din Al-

pirsbach, activitatea ei extinzându-se apoi și în alte centre. Conducătorul ei a fost muzicologul bisericesc Friedrich Buchholz, care s-a inspirat în organizarea mișcării din doctrina lui Karl Barth. Prin prezența lui Fr. Buchholz în fruntea mișcării, aceasta a căpătat o orientare cu precădere spre muzica bisericească, căutând să reinvioreze participarea liturgică a credincioșilor, prin restaurarea unei muzici bisericești autentice. Plecând de la afirmația lui Luther că notele fac textul viu, liderii mișcării au încercat să creeze o mai strânsă legătură între text, muzică și rugăciune.

Un rol deosebit l-a jucat și continuă să-l joace în activitatea ei influența muzicii gregoriene din Biserica Romano-catolică, în special cea anterioară secolului al XVI-lea. Motivul acestei orientări în concepția fruntașilor mișcării nu este catolicizarea, ci crearea unei legături cu trupul comun al Bisericii apusene. «Biserica creștină nu este numai Biserica acestui timp, ci a tuturor timpurilor (communio sanctorum). De aceea, ea trebuie să ia parte în fiecare moment la întregul ei trecut»⁴⁰⁶.

În afară însă de această activitate orientată către muzica bisericească, mișcarea a avut și preocupări liturgice propriu-zise, preocupări la care au contribuit în egală măsură teologii și neteologii.

Fără să se ridice la nivelul preocupărilor liturgice ale mișcării Berneuchener Kreis, contribuția mișcării din Alpirsbach s-a manifestat mai ales în domeniul rînduiei Ceasurilor și al Missei. Iată principalele ei realizări în acest sens: *Die Laudes* (1939), *Mittagsgebet* (1937), *Die Vesper* (1938), *Die Komplet* (1950), *Weihnachten* (1937), *Hochmesse an Weihnachten* (1937), *Gesänge für die Messe* (1946), *Gesänge zur Messe* (1951).

Redăm mai jos rînduiala Utreniei și a Vecerniei (cele mai des folosite) pentru a putea fi comparată cu rînduiala similară a mișcării Berneuchener Kreis :

- Ingressus (introducerea) ;
- Psalmodie (trei sau mai mulți psalmi) ;
- Capitel (text-lectură biblică) ;
- Responsorium (antifoane specifice) ;
- Hymnus (vechi imn bisericesc) ;
- Canticum (cîntare biblică) ;
- Preces (rugăciune mai mult pentru preot, un fel de ectenie) ;
- Oration (rugăciune comună pentru credincioși, cu Salutatio, Collecte, și «Tatăl nostru...») ;
- Benedicamus (formulă de mulțumire finală) ;
- Benediction (binecuvîntare finală) ;

Ca activitate practică, mișcarea a avut în vedere săvîrșirea în spirit biblic a ceasurilor de rugăciune și a Missei cu predică și Euharistie.

De prin anii '60, însă, mișcarea a încetat să mai joace un rol important în viața spirituală a credincioșilor evanghelici, datorită noilor orientări în cult și unei tot mai accentuate tendințe de adaptare și improvizare a cultului⁴⁰⁷.

406. *Ibidem*, p. 266—267.

407. *Ibidem*, p. 265 ; R. Stählin, *op. cit.*, p. 78.

**5. «Die Evangelisch-ökumenische Vereinigung
des Augsburgischen Bekenntnisses»
(Uniunea ecumenico-evangelică a Confesiunii Augustane)**

Dacă primele două mișcări au avut un larg ecou în ce privește reformarea cultului de mai târziu, această a treia mișcare a avut o zonă mai restrânsă, dar a jucat un important rol în ce privește apropierea ecumenică.

Intemeiată în anul 1918 de pastorii Heinrich Hansen și Heinrich W. Mosel, mișcarea s-a intitulat pînă în anul 1945 «Hochkirchliche Bewegung», și a avut ca organ de presă, încă de la început, revista «Die Hochkirche».

Scopul principal al mișcării era acela de a reface unitatea Bisericii. Fără să renunțe la învățătura lui Luther, se ținea o refacere a unității pe baza învățăturii vechi a Bisericii ecumenice. În concret, se preconiza redarea unei importanțe mai mari preoției sacramentale și în special episcopatului. S-a pus chiar problema restabilirii succesiunii apostolice⁴⁰⁸. De asemenea, s-a preconizat o puternică renaștere liturgică, prin îmbogățirea cultului cu elemente de antichitate creștină. S-a încercat astfel reintroducerea mărturisirii particulare, alcătuirea unui Breviar cu specific confesional și activarea unei vieți mănăstirești cu serioase preocupări liturgice.

În felul acesta, Biserica Evangelică ar fi trebuit să devină o Biserică episcopală și sacramentală.

Din păcate, mișcarea s-a mărginit, în cea mai mare parte la afirmații teoretice. Totuși, ea a jucat un rol important în cadrul mișcării ecumenice. Întrucît H. W. Mosel a activat concomitent și în cadrul organizației «Faith and Order», el a integrat mișcarea pe care o conducea în spiritul ecumenist al începutului de veac. În acest sens, sub îndrumarea lui Nathan Söderblom, mișcarea a luat legătura cu alte mișcări similare din afară, ale Germaniei (în special cu cele din Scandinavia, Elveția, Olanda, cu Biserica Valdensă din Italia etc.). Paralel, legăturile s-au extins și la unele Biserici neprotestante, ca Biserica Ortodoxă Rusă din Occident, Biserica Veche Catolică și ceva mai târziu la Biserica Ortodoxă din Franța, precum și la diferite organizații interconfesionale.

Într-o astfel de activitate extrem de diversificată, s-a ajuns repede la neînțelegeri. Conflictul s-a accentuat atunci cînd s-a pus problema dacă se poate aprecia «Confessio Augustana» drept o operă confesională sau ecumenică (universală). În aceste împrejurări, în anul 1924 se desprinde de organizația-mamă mișcarea «Hochkirchlich-ökumenisches Bundes», cu organul «Una Sancta», mișcare cu caracter preponderent dogmatic, în măsură să abordeze problemele de controversă cu Biserica Romano-catolică și eventual cu alte Biserici.

În acest fel, mișcarea inițială s-a putut dezvolta ceva mai degajat pe plan practic. Ajuns la conducerea ei, F. Heiler îi modifică în oarecare măsură orientarea, tendința de revenire la cultul vechi fiind înlocuită prin ideea de actualizare a spiritualității creștine antice în forme noi, adaptate secolului al XX-lea.

408. *Ibidem*, p. 77.

Această nouă orientare este vizibilă mai ales în ce privește Missa și rânduiala Ceasurilor. În punctul central al cultului a fost readusă Missa, a cărei formă s-a dovedit a fi un amestec de Missă catolică dinainte de Reformă și Liturghie ortodoxă.

La acestea s-au adăugat rînduielile Spovedaniei, a Maslului (nu în sens de «extrema ungere») și a Cununiei.

Conducătorul și animatorul mișcării, Fr. Heiler, a conturat mai precis coordonatele ei doctrinare. Nemulțumit de formalismul cultului catolic, Heiler părăsește catolicismul în favoarea protestantismului evanghelic, militînd apoi pentru înfăptuirea în Biserică a unei «catolicități evanghelice». Fără să fie la început un admirator declarat al cultului Bisericii Ortodoxe, el a enunțat în lucrările sale numeroase principii sau idei ortodoxe cu privire la viața liturgică, ajungînd mai tîrziu la a constata superioritatea în multe privințe a spiritului cultic din Biserica Ortodoxă comparativ cu trăirea liturgică apuseană. «Nici o Biserică creștină nu se poate lăuda cu comori liturgice atît de bogate și alese ca Biserica răsăriteană», afirma el în lucrarea «Katholischer und evangelischer Gottesdienst» (München, 1925, p. 11), referindu-se la Biserica Ortodoxă. De asemenea, Heiler constată în aceeași lucrare că Biserica Ortodoxă este cea mai apropiată de tradiția liturgică apostolică și patristică (p. 27). Cuvinte elogioase sînt adresate la adresa Bisericii Ortodoxe și în ce privește limba liturgică sau legătura intimă existentă între cult și istoria mîntuirii. Autorul rămîne entuziasmat în fața imaginii liturghiei cosmice din Biserica Ortodoxă (p. 28).

Așa precum în catolicism Odo Casel a căutat să valorifice aspectul pascal al cultului, după modelul Bisericii Ortodoxe, la fel și Fr. Heiler vede în cultul ortodox actualizarea permanentă a Crucii și Învierii, actualizare ce determină un activism interior și nu doar unul formal (p. 33—35).

În două din lucrările sale : «Das Geheimnis des Gebets» (München, 1921) și «Das Gebet» (ed. V München, 1923), Fr. Heiler realizează o analiză foarte atentă a ființei și funcției rugăciunii în diferitele religii ale lumii și în creștinism.

Prin aceste lucrări, precum și prin activitatea practică de coordonare și organizare, Fr. Heiler s-a dovedit a fi cel mai de seamă reprezentant al mișcării «Die Evangelisch-ökumenische Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses».

Datorită orientării ei ecumenice și legăturilor ei cu Bisericile răsăritene, mișcarea a fost persecutată în timpul nazismului și interzisă chiar în timpul celui de-al doilea război mondial. În anul 1945 mișcarea și-a reluat activitatea sub numele ei actual⁴⁰⁹.

Ca rezultate concrete ale acestei mișcări, putem aminti : *Eucharistiefeier der Evangelisch-Katholische Eucharistischen Gemeinschaft* (1931), *Die Deutsche Messe* (1939), *Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahl nach altkirchlicher Ordnung* (1948), *Evangelisch-katholisches Brevier* (1932), *Kirchliche Gebetsordnung* (1950).

Referitor la cele trei mișcări prezentate mai sus, ele au contribuit, uneori hotărîtor la crearea, începînd din anul 1940, a conferințelor li-

409. K. F. Müller, op. cit., p. 269—273.

turgice locale (pe landuri), iar în anul 1944 la crearea Conferinței liturgice din Germania (Liturgische Konferenz Deutschlands).

6. Alte mișcări

În afara celor trei mișcări principale amintite, au mai existat și altele câteva, de mai mică importanță, pe care le vom prezenta succint în cele ce urmează.

a) «*Die Singbewegung*» (Mișcarea pentru promovarea cîntării) a fost mișcarea ce s-a dezvoltat mai ales în perioada interbelică și s-a caracterizat prin lipsă de unitate. De altfel, sub această denumire sînt cunoscute mai multe organisme independente, care au avut însă drept preocupare comună interesul pentru muzica bisericească.

În ce privește studiul muzicii, mișcarea se întoarce la originile Reformei (secolele XVI—XVII), îndepărtînd inovațiile muzicale din secolul al XIX-lea.

Concomitent, se preconiza ca muzica bisericească să nu mai aibă un caracter formal, ci să aibă un sens precis, de preamărire a lui Dumnezeu. În concepția mișcării nu era suficient să se cînte în cadrul cultului, ci cultul însuși să fie cîntat ⁴¹⁰.

b) «*Die Laienspielbewegung*» (Mișcarea pentru activismul laicilor) a avut același caracter neunitar ca și mișcarea anterioară. Ea a plecat de la principiul că omul, fiindă psiho-fizică, are nevoie în cult și de o serie de mișcări, gesturi, prin care sentimentul religios comunitar să fie mai intens trăit. S-a încercat astfel să se îmbogățească părți ale cultului evanghelic (ca de pildă cele de la Prohod, în legătură cu mormîntul și cele de la Crăciun, în legătură cu peștera) cu gesturi care să fie în spirit strict biblic și să nu aibă un caracter teatral, ci unul religios ⁴¹¹. Efectele mișcării nu au fost cele scontate, deoarece rezultatele activității ei au fost preluate de grupuri neinițiate, care au început să transforme cultul în spectacol.

c) «*Die liturgischen Erfahrung der Gemeinde im Kirchenkampf*» (Experiența liturgică a comunității în lupta Bisericii) s-a născut în lupta Bisericii Evanghelice împotriva național-socialismului din Germania. La început mișcarea a avut un caracter teologico-social, primind mai tîrziu și un caracter liturgic. În acest sens, s-a preconizat îmbogățirea cultului de inspirație biblică, prin introducerea cîntării unui mare număr de psalmi în cult, a preluării diferitelor formule doxologice și a unor rugăciuni din Sfînta Scriptură ⁴¹².

7. Reforma liturgică postbelică (1945—1950)

Înainte de reforma liturgică a anilor 1945—1950, situația cultului din Bisericile protestante ale Germaniei (Evanghelică, Reformată și a Uniunii) era, în general, destul de confuză. Fiecare land își avea agenda lui liturgică, deosebită de a celorlalte landuri și neeficientă chiar în cadrul landului.

În cele mai multe cazuri, Biserica Evanghelică își formula agendele după Agenda din anul 1895 a Bisericii Uniunii («*Agende der Kirche der*

410. *Ibidem*, p. 274—276.

411. *Ibidem*, p. 278—279.

412. *Ibidem*, p. 279—281.

Altpreussischen Union»), ea însăși bazată pe o agendă mai veche, din anul 1822 ⁴¹³. De aceea, s-a simțit nevoia unei acțiuni de centralizare a eforturilor pentru refacerea unui cult unitar. În acest scop, un rol deosebit l-au jucat primele trei mișcări amintite mai sus («Berneuchener Kreis, Die Kirchliche Arbeit von Alpertsbach și Die Evangelisch-ökumenische Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses), cu rînduielele publicate de ele.

În general, în cadrul operei de reformare s-au îmbinat două orientări : prima, de revenire la cultul Reformei timpurii (secolul al XVI-lea) și a doua, cu aceeași pondere, orientată către cultul Bisericii primare, începînd cu «Tradiția apostolică» a lui Hypolit și terminînd cu Liturgia Sfîntului Ioan Hrisostom.

Concomitent, s-a pus problema necesității unei rînduielei liturgice unitare. S-a plecat astfel de la constatarea că protestantismul a pierdut mesajul evanghelic cuprins în Cuvînt și Taine. În concepția inițiatorilor reformei liturgice, predica nu mai este singurul mijloc de propovăduire a Evangheliei. Lecturile biblice, imnele, rugăciunile, și acestea toate sînt mijloace de propovăduire a Evangheliei. «Întregul cult al Bisericii este o largă propovăduire a învățaturii Domnului Iisus Hristos» ⁴¹⁴. Dar cultul nu este numai mesaj, ci și mărturisire de credință. «Întregul cult este o actualizare a mărturisirii ; el este dogmă mărturisită în rugăciune» ⁴¹⁵. Totdeauna hotărîrile dogmatice ale Bisericii au avut rezonanță în cult. Reforma protestantă a adus cu sine încă de la început, paralel cu schimbările dogmatice și schimbări în cult. Noile idei ale Iluminismului pătrunse în Teologie au adus cu ele și o schimbare a formelor cultice. În urma Pietismului și Iluminismului s-a lansat lozincă «libertate față de constrîngerea Agendei». Aceasta a dus la practica Agendelor particulare, ținute la mare cinste. Mai mult chiar, unii pastori au început să combine rînduiele din diferite Agende, astfel că în final s-a ajuns la o deformare a cultului atît de pronunțată, încît cu greu se mai putea distinge o ordine în el. Concluzia teologilor a fost că, în această situație, raportul dintre dogmă și cult devine nesatisfăcător. De aceea, sarcina Bisericii trebuie să fie îndoită : stabilirea învățaturii dogmatice și a rînduielei cultice. Astfel, libertatea cultului, acceptată în principii, nu este la dispoziția persoanelor particulare, ci a comunității bisericești. Comunitatea, la rîndul ei, trebuie să aibă un îndreptar, care este Agenda. Aceasta nu poate fi alcătuită oricum, ci respectîndu-se unele reguli și principii. În concluzie, unitatea de credință trebuie să ducă obligatoriu la unitatea cultică ⁴¹⁶. De aceea, în perioada postbelică acțiunile liturgice particulare sînt preluate de Conferința liturgică luterană din Germania (sub conducerea lui Christard Mahrenholz), care, de acum înainte, s-a străduit să ofere rînduielei noi cu caracter unitar și pe de altă parte să coordoneze acțiunile particulare ale teologilor. Astfel, chiar și unele rezultate ale eforturilor particulare au început să apară sub girul și avînd adeviziunea respectivei Conferințe.

413. *Ibidem*, p. 281—282.

414. Joachim Beckmann, Hans Kulp, Peter Brunner, Walter Reindell, *Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen*, Gütersloh, 1949, p. 9.

415. *Ibidem*, p. 10.

Principalele rînduiri apărute între anii 1945—1950 sînt :

a) *Liturgische Hilfe. Der Gottesdienst*, Herausgegeben vom «Vorläufigen gottesdienstlichen Ausschuss der EKD», Verordnungs-und Nachrichtenblatt vom 4.7.1946. Această rînduială este opera teologilor W. Stählin, Joachim Beckmann, K. B. Ritter, Peter Brunner și Hans Asmusen. Ea a fost preluată și de Biserica Reformată, cu toate că este o Missă evanghelică, bazată pe «Ordnung der Deutschen Messe», editată de Berneuchener Kreis în anul 1937.

b) *Buch der Gottesdienste im Anschluss an die altpreussische Agende von 1894*, Herausgegeben im Auftrage des Evangelischen Bischof von Berlin, 1947. Această Agendă se limitează la Liturgia cuvîntului, fără a cuprinde și partea euharistică. Ea este de fapt o prelucrare a unei Agende care a circulat fără aprobare în perioada persecuției naziste și la care și-a adus o contribuție deosebită teologul Günther Jacobi. Ca appendice, această Agendă cuprinde rînduiala Spovedaniei, cu celebrarea Euharistiei.

c) *Gebete für das Jahr der Kirche. Agende für alle Sonntage und Feiertage des Kirchenjahres*, von Karl Bernhard Ritter bearb., Kassel, 1948. Respectiva Agendă este rezultatul evoluției rînduiri Missei germane din anul 1937 (editată de Berneuchener Kreis) și a Missei euharistice din anul 1926. Ea se bazează pe izvoarele liturgice ale Reformei și conține împrumuturi (indirecte) din Missa romană și Liturgia Sfîntului Ioan Hrisostom.

d) *Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahles nach altkirchlicher Ordnung*, im Auftrag der Evangelisch-ökumenischen Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses, herausgegeben von Friedrich Heiler, München, 1948. Ca și cea anterioară, și chiar mai mult, această Agendă este bazată pe vechile izvoare ale cultului și mai ales pe cele răsăritene. Inspirată tot din Missa germană a mișcării Berneuchener Kreis, ea introduce mai clar anamneza și epicleza în cadrul rugăciunii euharistice. Este de asemenea demnă de amintit prezența unor rugăciuni de binecuvîntare a tămîii, de spălare a mîinilor ș.a., asemănătoare celor din rînduiri răsăritene.

e) *Gesänge für die Messe*, Für die kirchliche Arbeit von Alpertsbach geschrieben zu Wankheim von Friedrich Buchholz, 1946. Specific acestei Misse este prezența cîntării gregoriene, atît în părțile prevăzute pentru preot, cît și cele pentru cor, cantor, lector și credincioși. Este vorba de o Liturgie completă, conținînd, deci, și partea euharistică (fără însă a cuprinde epicleza și anamneza).

f) *Die neue Thüringer Gottesdienstordnung*, im Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen, Jena, 1948. Această Agendă este puternic ancorată în tradiția liturgică luterană.

g) *Agende für die Evangelische Kirche von Westfalen*, bearbeitet auf grund der Agende für die Evangelische Landeskirche der Altpreussischen Union vom Jahre 1895, Witten, 1948. Este un exemplu tipic de

compromis între rînduiala de pînă atunci și spiritul înnoitor. Conține două forme de Liturghii : cu și fără Canonul euharistic.

h) *Kirchenagende*, herausgegeben im Auftrage der liturgischen Ausschüsse von Rheinland und Westfalen in Gemeinschaft mit anderen von Joachim Beckmann, Peter Brunner, Hans Ludwig Kulp, Walter Reindell, Band I, Gütersloh, 1949. Agenda respectivă se remarcă în special prin adoptarea unei atitudini conciliante în ce privește muzica bisericească, dîndu-se importanță egală atât tradiției gregoriene, cît și celei luterane.

i) *Gottesdienstliche Ordnung*, in «Gesetz- und Verordnungsblatt für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg, Beiheft 6, 1949. Agenda consideră Liturghia cuvîntului ca o practică normală, curentă. Liturghia euharistică apare doar ca o rînduială ocazională.

j) *Gottesdienstordnung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins*, herausgegeben von Heinrich Rendtorff, Hamburg, 1949. Și în acest caz cultul duminical obișnuit se rezumă la Liturghia cuvîntului.

k) *Die Ordnung der Messe*, herausgegeben von Karl Bernhard Ritter in Verbindung mit Karl Ferdinand Müller, Kassel, 1950. Agenda se bazează pe rînduiala Missei germane din anul 1937 și prezintă importanță deosebită în ce privește reforma muzicii bisericești ⁴¹⁷.

În general, structura acestor Agende este destul de asemănătoare și cuprinde următoarele momente :

- Confiteor (mărturisirea stării de păcătoșenie) ;
- Introitus (introducere) ;
- Kyrie (un fel de litanie) ;
- Gloria (doxologie) ;
- Salutatio (binecuvîntare către popor) ;
- Collecte (un fel de ectenie) ;
- Epistula (lectură dintr-o epistolă) ;
- Halleluja (cîntarea «aleluia») ;
- Graduale (formule de introducere pentru citirea Evangheliei) ;
- Evanghelia ;
- Simbolul de credință ;
- O cîntare înainte de predică ;
- Predica ;
- O cîntare după predică ;
- Rugăciune de cerere ;
- Aducerea Darurilor (precedată de o cîntare și urmată de o rugăciune) ;
- (În unele ediții Crezul apare în acest loc) ;
- Prefața euharistică (ceea ce sînt la noi formulele preotului la care se cîntă «răspunsurile mari») ;
- Sanctus (trisaghion biblic) ;
- Cuvintele de instituire (formula de consacrare) ;

⁴¹⁷. În ce privește Biserica Reformată din Germania, aceasta a editat și s-a folosit de Agenda din 1947 (*Kirchenbuch für die Evangelisch Reformierte Kirche in Nordwestdeutschland*, Aurich, 1947). Biserica Uniunii a preluat Agenda prezentată la punctul b., cu toate că acest lucru a fost gîndit a fi provizoriu.

- (În unele ediții anamneza și epicleza) ;
- «Tatăl nostru...» ;
- Agnus Dei (ridicarea «Agnețului» cu cuvintele însoțitoare) ;
- Împărtășirea ;
- Cântare și rugăciune după împărtășire ;
- Binecuvântarea finală și concedierea credincioșilor.

Interesantă este structurarea Liturghiei în Biserica Evanghelică de unii liturgiști. Astfel, prima parte, de la Confiteor pînă la Gloria, este considerată a fi introducerea cu caracter doxologic ; partea a doua, de la Salutatio pînă la cîntarea de după predică, apare ca Liturghia cuvîntului, avînd în centru predică ; partea a treia, de la rugăciunea de cerere pînă la sfîrșit, este Liturghia sacramentului sau euharistică ⁴¹⁸.

În Agendele din 1948 (de la punctul f) și 1949 (de la punctul j) lipsește Confiteor.

Ca mărturisire de credință este folosit Simbolul niceo-constantinopolitan, acesta fiind singurul recunoscut de toate confesiunile creștine.

Cu privire la partea euharistică, este de observat introducerea în unele ediții a anamnezei și epiclezei, luate din tradițiile liturgice siriană, alexandrină și bizantină din secolele III—V (Tradiția apostolică a lui Hyppolit, Evhologhiul lui Serapion de Thmuis, Cartea a VIII-a a Constituțiilor apostolice, Liturghiile Sfîntului Iacob, Sfîntului Vasile cel Mare și Sfîntului Ioan Hrisostom).

Intrucît Reforma s-a detașat de tradiția latină medievală, ea a rămas totuși, voluntar sau nu, legată de această tradiție, cel puțin în anumite privințe. Dacă inițiatorii protestantismului s-au opus în multe probleme Teologiei sau practicii romano-catolice, în ce privește pnevmatologia, ei nu au considerat că există elemente fundamentale de dispută. De aceea și cultul ieșit din Reformă a rămas cu aceeași lacună ca și cel din catolicism și anume, prezența foarte rară a formulelor de invocare a Duhului Sfînt. Ca urmare a studiilor asupra istoriei cultului efectuate începînd cu secolul trecut, tot mai mulți teologi protestanți reconsideră necesitatea formulelor de invocare a Duhului Sfînt în cult. Este constată că în ce privește caracterul pnevmatic al cultului, acesta este atestat nu numai de textele liturgice vechi, ci și prin mărturiile ale Sfinților Părinți (mai ales în comentariile liturgice), el fiind păstrat în Bisericile răsăritene pînă astăzi. În Apus el a existat pînă către Evul mediu tîrziu, dispărînd apoi treptat și permițînd trecerea de la un cult mistic (pnevmatizat) la unul instituționalizat ⁴¹⁹. «Caracterul pnevmatic al celebrării euharstice — constată un teolog protestant — își găsește expresia în rugăciunile epicletice, care, în Biserica veche se găsesc atît în Răsărit, cît și în Apus. Referitor la aceasta nu este cunoscută nici o polemică, chiar în cadrul celor mai acute controverse teologice și liturgice între Răsărit și Apus, în vechime. Chiar în secolele al X-lea și al XI-lea, cînd criza dintre Răsărit și Apus s-a accentuat pînă la schismă, atitudinea față de consacrare (prefacere), mai bine zis strînsa legătură dintre con-

418. K. F. Müller, *op. cit.*, p. 289.

419. Karl Bernhard Ritter, *Bemerkungen zur eucharistischen Epiklese*, studiu în «Kosmos und Ekklesia» (volum festiv dedicat lui Wilhelm Stählin, editat de Heinz-Dietrich Wendland), Kassel, 1953, p. 164.

sacrare și epicleză a rămas la fel înțeleasă de cele două Biserici»⁴²⁰. Același teolog găsește rațiunea coexistenței epiclezei cu cuvintele de instituire în textul din II Cor. 3, 17 («Căci Domnul este Duhul și unde este Duhul Domnului, acolo este slobozenia»), în care cuvintele «Logos» și «Pneuma», nefiind sinonime, reprezintă o realitate de reciprocitate interioară». «Astfel, prin această observație nu se poate demonstra în nici un fel că recitarea cuvintelor de instituire ar fi avut inițial putere consacrativă. Multe (indicii) vorbesc împotriva acestui lucru»⁴²¹. Textele din Constituțiile apostolice și din Tradiția apostolică a lui Hyppolit prezintă clar o rugăciune unitară, având cuvintele de instituire, anamneza și epicleza. E vorba de o rugăciune unitară, în care fiecare parte joacă un rol important și toate la un loc realizează consacrarea, aceasta nefiind rezultatul unui fragment al rugăciunii. «Nu se poate ajunge la o fixare exactă a actului de consacrare — spune el. Ba mai mult, consacrarea este un efect ce aparține întregului act liturgic»⁴²². Dacă în Răsărit, epicleza s-a menținut pînă azi în sensul ei vechi, scolastica apuseană a distrus caracterul pneumatic al cultului și cu aceasta și epicleza euharistică.

Avînd în vedere acest lucru, au existat numeroase inițiative în cadrul Bisericii Evanghelice de restaurare a epiclezei, chiar dacă alți teologi s-au manifestat în sprijinul păstrării tradiției apusene medievale.

Din păcate, cu toată importanța ce se acordă în cultul innoit Euharistiei, Liturghia cuvîntului rămîne principala structură a Liturghiei, ea putînd fi săvîrșită independent de Euharistie și rămînînd, de altfel, ca și mai înainte, cultul obișnuit din duminici și sărbători.

Pozitiv este însă faptul că pentru a da o mai mare importanță Euharistiei și pentru a crea o legătură între Liturghia cuvîntului și cea euharistică, s-a crezut de cuviință *introducerea mărturisirii comune a păcatelor*, «aceasta fiind o curățire a vieții, existențială și indispensabilă și formă de viață a creștinilor, ca și a comunității»⁴²³. Introducerea lui Confiteor la începutul Liturghiei nu a rezolvat problema, deoarece acesta are în fond scopul de pregătire a preotului în vederea serviciului liturgic. De aceea, în unele Agende, în ciuda existenței lui, se află și o rînduială a mărturisirii în comun a păcatelor, după predică. Au existat chiar *intenții de a transforma Mărturisirea într-o rînduială separată*, dîndu-i-se o importanță specială. Astfel, poate fi amintită rînduiala scoasă de Berneuchener Kreis, *Ordnung der Beichte*, Kassel, 1926—1952 (în mai multe ediții), pe care am prezentat-o mai sus. Ea a influențat parțial rînduiala din Oldenburg și din Rheinland Westfalen, aceasta din urmă introducînd însă și unele elemente proprii. Redăm mai jos, spre comparare, aceste ultime două rînduieli :

Oldenburg, 1949

— Cîntare

Rheinland-Westfalen

— Cîntare
— Ingressus
— Miserere (Ps. 50 cu antifon)

420. *Ibidem*, p. 166.

421. *Ibidem*.

422. *Ibidem*, p. 168.

423. K. F. Müller, *op. cit.*, p. 303.

- | | |
|---|---|
| — Salutatio | — Salutatio |
| — Rugăciunea înainte de mărturisire | — Collecte |
| — Rostirea Decalogului | — Lectura evanghelică (Matei 16, 19, u. ; Ioan 20, 21—22) |
| — Mărturisirea de credință (după Luther) | — Cântare |
| — Mărturisirea propriu-zisă (întrebări și răspunsuri) | — Confiteor (după Luther) |
| — Absoluțiunea (rug. de dezleg.) | — Mărturisirea propriu-zisă (întrebări și răspunsuri) |
| — Psalmul 103 | — Absoluțiunea |
| — Collecte (ectenie) | — Cântare |
| — Binecuvîntarea finală | — Ectenie |
| | — «Tatăl nostru...» |
| | — Binecuvîntarea finală |

Reaprecierea Spovedaniei în Biserica Evanghelică apare în concepția unor teologi ca absolut necesară. Aceștia constată și recunosc faptul că ea poate fi descoperită în cărțile Noului Testament, iar ca practică universală, în Biserica veche, alături de Confirmare (Mirungere) și Cununie ⁴²⁴. De altfel, Luther însuși a considerat Spovedania necesară în forma ei particulară sau individuală. Zwingli, însă, a apreciat-o doar ca fiind un complex de procedee pastorale. Calvin, la fel, a considerat-o ca discuție pastorală, iertarea păcatelor neavînd nici un sens, deoarece cel ce spovedește este doar martor al iertării divine ⁴²⁵. Deci, numai luteranismul a acceptat Spovedania particulară, chiar dacă i-a contestat ulterior caracterul de Taină.

În epoca de după Reformă Spovedania particulară s-a menținut, ea fiind cvasi-obligatorie, avînd loc în sacristie sau în camera de spovedanie sau în așa-numitul scaun de spovedanie. În mod normal, Spovedania se făcea sîmbătă seara, excepție făcînd persoanele bolnave, sau cei ce locuiau departe de biserică, această ultimă categorie putea să se mărturisească duminică dimineața.

Din păcate, către sfîrșitul secolului al XVII-lea, sub influența Pietismului, împotriva Spovedaniei particulare se ridică o serie de teologi, lansînd ideea «Herzensbeichte vor Gott» și introducînd în practică Mărturisirea comună ⁴²⁶.

Restaurația secolului al XIX-lea, cu toate că încearcă să refacă multe din practicile distruse de Raționalism sau Pietism, nu ia poziție decît în foarte mică măsură față de problemele Spovedaniei. Spovedania particulară apare necesară acum mai mult din punct de vedere pastoral.

În noile Agende scoase de Sinodul general lutheran, la jumătatea secolului nostru, crește accentul pus pe Spovedania particulară. La întrebarea dacă Spovedania particulară nu este, în fond, adevărata Spovedanie, iar cea comună una de necesitate, Federația Luterană răspunde că Spovedania particulară și Spovedania comună se completează reci-

424. Christhard Mahrenholz, *Musilogica et liturgica*. Kasel, 1960, p. 480.

425. Atît Zwingli, cît și Calvin erau însă pentru o spovedanie comună și deschisă, aceasta fiind înțeleasă în strînsă corelație cu Euharistia.

426. Christhard Mahrenholz, *op. cit.*, p. 496.

proc. În timp ce Spovedania particulară creează posibilitatea unui mai profund examen de conștiință, cea comună creează aspectul comunitar al Spovedaniei. Unii teologi recunosc faptul că Spovedania comună a creat o imagine falsă despre păcat, acesta nemaifiind înțeles ca ceva concret, real, ci ca o realitate abstractă⁴²⁷.

Întrucît viața spirituală a credincioșilor nu se poate reduce la cultul duminical și pentru ca rugăciunile zilnice să nu aibă numai un aspect particular, ci să constituie și ele o manifestare a întregii Biserici, s-a căutat, în cadrul mișcării liturgice a anilor 1945—1950 *reintroducerea Ceasurilor*.

Dacă Bisericile răsăritene și Biserica Romano-catolică au rînduieii precise pentru Ceasuri, de o bogăție și frumusețe deosebite, în Bisericile protestante această rînduială a fost aproape pierdută, căci «așa-numitele servicii de seară și de dimineață (Abendandacht și Morgenandacht), cu cîntare, citire biblică și rugăciune, sînt, în cel mai bun caz amintiri ale unei rînduieii odinioară bine stabilite»⁴²⁸.

Reintroducerea Ceasurilor s-a restrîns însă la : Laudes (Utrenia), Mittagsgebet, Vesper (Vecernia) și Komplet, dintre care cu pondere sporită în practică s-au arătat a fi doar Laudes și Vesper.

Principalele ediții ale rînduieii Ceasurilor apărute în această perioadă sînt :

a) *Das Stundengebet*, herausgegeben vom Liturgischen Ausschuss der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Kassel, 1948. Este împărțită în două secțiuni : prima secțiune cuprinde rînduieile Utreniei, Amiezii, Vecerniei și Komplet. În secțiunea a doua sînt aranjate părțile mobile ale Ceasurilor : Psalmii de peste săptămîină, de peste zi și din sărbători, precum și diferite imne și rugăciuni. Ca apendice, sînt grupate citirile biblice mobile. Lucrarea se bazează pe *Gebet der Tageszeiten*, Kassel, 1929, editată de Berneuchener Kreis. Totuși, rînduiala din 1948 este mai bună, fiind mai bine ancorată în tradiție.

b) *Das kirchliche Stundengebet der kirchlichen Arbeit von Alpirsbach*, herausgegeben von Friedrich Buchholz, f.a., Regensburg und Tübingen. Lucrarea a apărut inițial pentru mișcarea din Alpirsbach, dar ulterior a fost preluată de întreaga Biserică evanghelică. Se bazează pe tradiția de dinainte de Reformă.

c) *Evangelisch-katholisches Brèvier*, herausgegeben von Fr. Heiler, München, 1932. Respectivul Breviar a fost preluat de Biserică și cuprinde pe lîngă tradiția dinainte de Reformă și ceva din tradiția luterană. Este singura lucrare care cuprinde șapte ceasuri.

d) *Matutin — und Vesperbüchlein*, herausgegeben von Otto Dietz, f. l., 1949. Prima parte cuprinde Utrenia și Vecernia ; a doua parte cuprinde piesele mobile.

e) *Pfarrbrevier. Ordnungen für Andachten und Schriftlesung*, von Hans Asmussen, Stuttgart, f.a. Cuprinde, pe lîngă rînduiala Ceasurilor și un Lecționar.

427. *Ibidem*, p. 497.

428. K. F. Müller, *op. cit.*, p. 306—307.

f) *Ordnung der Mette und Ordnung der Vesper*, Berlin, 1950. Lucrarea a aparținut la început Bisericii landului Saxonia, dar apoi a fost preluată de întreaga Biserică Evanghelică a Germaniei.

g) Există încă o serie de rînduieli pentru Săptămîna Patimilor și Înviere, cea mai bună ediție fiind cea scoasă de Horst Schumann (Kassel, 1951).

În Biserica Evanghelică, Ceasurile sînt un cult al Psalmilor, care cuprind în același timp și bogate lecturi biblice. În privința acestora, unele ediții prevăd lecturi precise pentru fiecare situație, alte ediții indică citirea continuă a pericopelor și reluarea lor numai după ce au fost o dată epuizate.

Referitor la modul în care înnoirea liturgică poate deveni o realitate efectivă în viața spirituală a Bisericii Evanghelice, se precizează în rîndul teologilor că este nevoie de două etape distincte, absolut necesare. Este vorba în primul rînd de pregătirea clerului în vederea cunoașterii și aprofundării cultului. Aceasta presupune la rîndul ei, atît studiul teoretic al cultului, cît și meditația preotului în legătură cu fiecare act de cult. După cum pentru înțelegerea Sfintei Scripturi este necesară meditația asupra fiecărui verset, la fel este necesară și meditația asupra fiecărei părți a cultului, pentru cunoașterea lui în profunzime.

În al doilea rînd, pentru activarea înnoirii liturgice, este necesară și pregătirea comunității de credincioși (a parohiei), în special prin catehizări cu caracter cultic. Dacă aceasta s-a făcut temeinic, timp îndelungat, introducerea noilor rînduieli se poate face mai rapid. În caz contrar, este indicată o penetrare mai lentă a noului în cadrul cultului ⁴²⁹.

Nu putem încheia acest capitol fără a aminti de unele tendințe contemporane ale mișcării liturgice în Biserica Evanghelică a Germaniei, tendințe ce au un pronunțat caracter ecumenist. Astfel, mai ales în marile orașe germane cu populație aparținînd diferitelor confesiuni, s-a creat un puternic spirit liturgic ecumenist. De exemplu, în orașul bavarez München au loc întruniri lunare ale diferitelor parohii locale aparținînd Bisericii Evanghelice, Vechi Catolice și Ortodoxe, în cadrul unui cerc ecumenic condus de pastorul evanghelic Dr. R. Mumm. După discuții preliminare pe teme de spiritualitate liturgică, este oficiată întotdeauna o slujbă de slujitorii uneia din parohiile participante.

Din perspectivă evanghelică, aceste momente de ecumenism liturgic constituie prilejuri binevenite de îmbogățire pe teren cultic. Este suficient să amintim aici doar reaprecierea icoanei în multe parohii evanghelice, precum și introducerea unor imne de vechime patristică («Lumină lină» ș.a.), preluate din tezaurul liturgic ortodox.

8. Urmările reformei liturgice în Biserica Evanghelică germană

Ca un corolar, dar și ca un punct terminus al reformei liturgice a anilor 1945—1950 a fost editarea de către Conferința liturgică luterană din Germania (forul oficial al Bisericii Evanghelice germane în probleme

429. Joachim Beckmann ș.a., *op. cit.*, p. 524—537.

cultice) a Agendei din anul 1951⁴³⁰. Missa cuprinsă în această Agendă se mărginește însă doar la tradiția secolului al XVI-lea și la Restaurația secolului al XIX-lea. În felul acesta, nu se schițează, din păcate, nici o încercare de refacere a rugăciunii euharistice după tradiția veche a Bisericii. (Această încercare s-a făcut însă în S.U.A., unde, cu excepția Bisericii Evanghelice din Missouri, a fost adoptată o Missă cu rugăciunea euharistică avînd: introducerea, cuvintele de înstituire, anamneza și epicleza)⁴³¹.

În ciuda unor insuccese, reforma liturgică a reușit să depășească pentru moment subiectivismul și individualismul liturgic din protestantismul luteran.

Lupta însă împotriva individualismului a dus la unele exagerări, care, nefiind combătute la timp, s-au amplificat, cîștigînd teren și impunîndu-se chiar începînd de la mijlocul deceniului al VII-lea.

Situația s-a deteriorat și datorită încercărilor de a atrage la biserică cu orice preț pe credincioși, în contextul în care doar aproximativ 10% din evanghelici frecventează slujbele bisericești⁴³². S-a vorbit chiar de o nouă «mişcare liturgică» începînd cu anii '60, dar noua «mişcare» nu a făcut decît să dezvolte libertatea cultică, pînă la a dizolva aproape orice obligație de a respecta Agenda. Din dorința de a atrage pe credincioși prin senzational sau uneori chiar prin insolit, mulți pastori au sacrificat aproape total tradiția liturgică, fie ea și protestantă⁴³³.

Este foarte adevărat că există și voci care se împotrivesc acestor stări de lucruri sau cel puțin caută să realizeze unele compromisuri între obligativitatea Agendei și libertatea liturgului, dar pînă în prezent ele nu găsesc ecoul scontat⁴³⁴.

Rămîne de văzut în ce măsură situația confuză nou creată este o stare efemeră sau o nouă direcție în cultul evanghelic.

430. *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Erster Band: Der Hauptgottesdienst mit Predigt und Heiligen Mahl (Die evangelische Messe)*, Teil I und II, 1951.

431. R. Stählin, *op. cit.*, p. 8.

432. Georg Kugler, *Gottesdienst in der Volkskirche*, Rummelsberg, 1979, p. 1.

433. La Simpozionul liturgic din mai 1979 de la Rummelsberg, unul din participanți a lansat ideea folosirii la Euharistie a unor sucuri de fructe în locul vinului, aceasta pentru a se combate mai eficient alcoolismul (sic!). Chiar dacă ideea a fost combătută de ceilalți participanți, totuși avansarea ei este destul de semnificativă pentru starea de lucruri actuală în Biserica Evanghelică a Germaniei.

434. În această atmosferă deprimantă pentru cultul evanghelic, au apărut totuși câteva rînduiri de interes, printre care este demn de amintit un «Molittfelnic» editat de Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands, *Orate Fratres. Gebetsordnung für evangelische Pfarrer und Mitarbeiter in der Kirche*, Göttingen, 1970, care prezintă, pe lângă rînduiala Ceasurilor și rugăciuni la diferite trebuințe, similare unor ierurgii din Molittfelnicul ortodox, rînduiri de care cultul protestant a fost privat.

ATTITUDINEA BISERICII ORTODOXE FAȚĂ DE ÎNNOIREA CULTULUI; PROBLEMA LIMBII LITURGICE ÎN ORTODOXIE ÎN GENERAL ȘI ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ ÎN SPECIAL

Abordînd problema înnoirii liturgice trebuie să precizăm de la început că Biserica Ortodoxă a știut întotdeauna să facă o distincție clară între înnoire liturgică și inovație cultică, acceptînd-o pe prima și ferindu-se cu mare grijă de a doua. Aceasta deoarece inovația presupune schimbare structurală sau de fond, introducerea de elemente noi în practica liturgică, străine ființei tradiției, pe cînd înnoirea presupune puterea de a adapta a vechilor structuri la condiții, necesități sau realități noi, fără afectarea acestor structuri.

Biserica Ortodoxă, păstrătoare a tradițiilor liturgice din Biserica primară, a cunoscut în istoria ei două perioade distincte de dezvoltare a cultului și anume; perioada patristică (pînă în sec. al VIII-lea) și perioada postpatristică.

În ce privește perioada patristică, aceasta s-a manifestat — așa cum am arătat în primele pagini ale lucrării de față — printr-o dezvoltare puternică a cultului, dezvoltare care însă nu a impietat asupra ființei acestuia și nici asupra unității liturgice. Marcat de prezența și contribuția unor mari personalități, în domeniul scrisului teologic și, concomitent, în domeniul experienței duhovnicești, ca, de pildă: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Efrem Sirul, Sf. Ioan Hrisostom, Sf. Grigore cel Mare, Sf. Andrei Criteanul, Sf. Cosma de Maiuma, frații Iosif și Teodor Studitul, Sf. Ioan Damaschin, ș.a., cultul creștin al primelor opt veacuri a atins, în ce privește contribuția geniului uman, culmi ce nu au mai putut fi depășite. Conținutul imnelor sau rugăciunilor nou create era în chip firesc, sub veșmînt liturgic, învățătură dogmatică și morală, multe din aceste imne apărînd chiar în contextul disputelor teologice ale vremii. Acest fapt a contribuit la menținerea certitudinii autorității oricăror noi forme sau exprimări liturgice. Apărute din inițiative particulare, ele erau receptate sau nu de Biserică, în măsura în care corespundeau sau nu, normei de credință și structurii liturgice de bază.

Nu se poate vorbi însă de o atitudine antagonistă între autoritatea bisericească și inițiativele personale, care, la rîndul lor, nu se doreau decît smerite contribuții în slujba Bisericii. De altfel, acei dintre Sfinții Părinți care și-au adus contribuțiile în domeniul cultului nu au făcut altceva decît să îmbogățească structuri liturgice existente deja în Biserică. În momentul în care interveneau totuși unele practici aliturgice sau antiliturgice, autoritatea bisericească se vedea nevoită să intervină. Dovadă în acest sens sînt în special canoanele cu conținut liturgic. Bise-

rica primară nu a cunoscut însă atitudinea de șovăială sau retractare în probleme de cult. Un discernămint întemeiat pe Revelația care distingea clar între ce se poate include sau nu, pe linia Tradiției apostolice, a creat condiții favorabile unei dezvoltări puternice și autentice a cultului creștin în această perioadă de aur a Bisericii, căci în această perioadă se încheie procesul de fixare în scris a Tradiției apostolice, iar cele trei liturghii au devenit expresie și izvoare ale Tradiției apostolice.

După încheierea perioadei patristice a urmat o încetinire evidentă a dezvoltării cultului, încetinire cauzată de mai mulți factori. Astfel, perioada anterioară, a primelor secole, a constituit experiența și apogeul acestei dezvoltări, realizând un prototip model al cultului divin al Bisericii. Pe de altă parte, activitatea teologică posteroară secolului al VIII-lea s-a mărginit la a interpreta și dezvolta gândirea partistică, fără a mai oferi producții de originalitate deosebită. Acest fapt s-a oglindit și în atitudinea Bisericii față de cult: ceea ce Sfinții Părinți au realizat era o operă de geniu care se armoniza în modul cel mai fericit cu ființa revelată a cultului. De aceea, cine analizează Codicele Barberini (sfârșitul sec. al VIII-lea), constată identitatea aproape perfectă a rînduiriilor consemnate acolo cu a celor existente astăzi în Biserica Ortodoxă. De acum înainte, orice producție de originalitate și în același timp de valoare este aproape cu desăvîrșire absentă în dezvoltarea cultului.

În ciuda acestui fapt, cultul creștin în Biserica Ortodoxă nu a rămas o piesă de muzeu, semn al unei glorie apuse, dar lipsit de semnificație pentru prezent (cum afirma de pildă Guéranger). Dimpotrivă, din acest moment elementele de dezvoltare a cultului ortodox se referă aproape în exclusivitate la adaptarea lui, în limitele admise de principiile liturgice, la genul și specificul fiecărui popor. De aceea, cultul bizantin, departe de a fi inactual și depășit, a constituit permanent factorul optim al spiritualității ortodoxe, care în condiții istorice deosebit de vitrege a reușit, esențial, să contribuie la păstrarea identității religioase și uneori chiar etnice.

Dacă vom privi cu atenție asupra dezvoltării și înnoirii cultului bizantin în ultimele 3—4 veacuri, vom putea observa următoarele:

a) Datorită unor necesități practice, anumite părți extinse ale cultului au fost reduse treptat. Astfel, este cunoscut faptul că inițial condacele erau imne extinse alcătuite dintr-un număr foarte mare de strofe (de la 12 la 24 de strofe). Astăzi condacul s-a redus la o simplă stihiră ce se cîntă în Canon după Cîntarea a VI-a. De asemenea, există și situații în care la bisericile de enorie tipicul s-a simplificat simțitor. Este suficient de amintit în acest sens că dacă la Utrenia de duminică în mănăstiri sînt rînduite patru Canoane și Catavasiile, la bisericile de enorie se cîntă numai Catavasiile. Tot în acest context, ni se pare interesant să amintim existența în «Psaltikia rumânească» din anul 1714 a unor «Heruvice prescurtate de popa Filotei pentru zăbavă și neputința oamenilor», care atestă și o ajustare din punct de vedere muzical (Cf. Diac. Asist. Nicu Moldoveanu, *Izvoare ale cîntării psaltice în Biserica Ortodoxă Română*, teză de doctorat, în «B.O.R.» nr. 1—2/1974, p. 228).

b) Secolele 19 și 20 cunosc o intensificare a compozițiilor muzicale liturgice. Astfel, la români, sec. al XIX-lea se caracterizează prin crea-

rea de piese corale și deci prin dublarea cîntării bisericești omofone cu cea polifonică. Chiar dacă aceste compoziții corale au cunoscut în secolul trecut o influență destul de pronunțată a unor curente străine, ele au constituit un moment important în viața liturgică a poporului român. De altfel, sec. al XX-lea va constitui o accentuare a curentului tradiționalist de prelucrări și armonizări ale cîntării de strană, ajungîndu-se la un stil coral autohton.

c) Pentru a realiza o participare liturgică mai pronunțată a credincioșilor s-a trecut la reactivarea cîntării omofone.

d) De asemenea s-a procedat la o reînnoire și reînviore a catehezei și a prediciei liturgice (De remarcat evidențierea acestor elemente la O. Clement, *Quelques aspects du renouveau de la vie spirituelle dans l'Orthodoxie contemporaine*, în «Contacts», nr. 2/1961, p. 139).

e) Nu putem să nu amintim în acest context crearea de noi piese liturgice sau rînduieli în legătură cu canonizarea de noi sfinți (canoane, acatiste ș.a.). Din acest punct de vedere, imnografia fiecărei Biserici autocefale s-a îmbogățit cu producții proprii, purtînd în bună măsură amprenta națională, dar integrîndu-se în structura liturgică ortodoxă.

Desigur, nu putem trece cu vederea faptul că în decursul istoriei, unele elemente cultice de importanță marginală au devenit neactuale, sau inadecvate. Biserica nu le-a trecut cu vederea, însă nici pe acestea și nu le va trece cu vederea nici în viitor. Cele a căror rezolvare nu afecta principiul unității liturgice în Ortodoxie, au fost abordate și soluționate de fiecare Biserică autocefală în parte, după necesități și specific. Celelalte își așteaptă încă rezolvarea în spiritul sinodalității ortodoxe, pentru a nu se ataca principiul mai sus amintit.

În acest proces de înnoire, de adaptare a cultului, un rol important îl au întrunirile liturgice ortodoxe. Dintre acestea, de un real succes s-au bucurat congresele liturgice de la Saint-Serge (Paris), la care au luat parte și teologi români. Astfel, este demn de amintit faptul că la al XXIII-lea Congres liturgic de la Saint Serge (28.V. — 1.VI.1976), Pr. Prof. Ene Braniște a tratat tema: «Adunarea liturgică descrisă în *Constituțiile apostolice* și diferitele funcții în cadrul ei»; la al XXIV-lea Congres (28 iun. — 1 iul. 1977) Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a prezentat conferința: «Cultul comunitar și cultul interior în viziunea filocalică»; la al XXIX-lea Congres (29 iun. — 2. iul. 1982) tot Pr. Prof. D. Stăniloae a conferențiat cu tema: «Cult și jertfă euharistică».

Dar în legătură cu problema înnoirii, nu putem trece cu vederea atitudinea Bisericii Ortodoxe și față de limba liturgică. Aceasta cu atât mai mult, cu cît, de-a lungul unui întreg mileniu, între Apusul romano-catolic și Răsăritul ortodox a existat o deosebire permanentă pe această temă, chiar dacă în urma reformei de după Conciliul II Vatican Biserica Romano-catolică a acceptat folosirea în cult a limbilor naționale.

Așa cum am arătat și în primul capitol al lucrării de față, Biserica primară nu s-a considerat niciodată obligată să impună vreo limbă, fie ea și de largă circulație culturală, cu rangul de limbă liturgică sfîntă, ci a permis fiecărui popor, fiecărei entități etnice să-și folosească în cult limba proprie, conform principiului enunțat de Sf. Ap. Pavel în

I Cor. 14, 19. Acest principiu nu a constituit o simplă enunțare teoretică, deoarece Sfinții Apostoli, imediat după pogorirea Duhului Sfint, și-au început predica adresându-se mulțimilor adunate la Ierusalim în diferite limbi pe care acestea le vorbeau și le înțelegeau (Fapte 2, 4--11). De aceea, pe lângă întrebuițarea masivă în cult a limbii grecești, încă de la început apare ca limbă liturgică și limba siriacă pentru creștinii orientali de tradiție antiohiană. În sec. al III-lea se introduce și limba latină în cult la Roma și în Peninsula Italică. În sec. al V-lea, în Biserica Armeană limbile greacă și siriacă sînt înlocuite în cult cu limba armeană, etc.

În decursul întregii acestei perioade, nu a existat nici un dezacord notabil în sinul Bisericii cu privire la folosirea limbii naționale în cult. Prima dispută serioasă pe această temă apare în contextul activității de evanghelizare a slavilor de către Sf. Chiril și Metodiu. Este interesant de amintit aici un episod din această perioadă. Astfel, în timpul șederii lor la Veneția, Sfinții Chiril și Metodiu, discutînd cu cîțiva misionari franci au aflat că aceștia împărtășeau credința greșită că Evanghelia nu ar putea fi propovăduită decît într-una din cele trei limbi folosite de Pilat la inscripția de pe crucea Mîntuitorului : ebraica, greaca și latina. Ei au rămas însă foarte descumpăniți în argumentarea lor cînd au aflat de la cei doi misionari că în Răsărit nu numai slavii, ci, în egală măsură armenii, persanii, egiptenii, georgienii și arabii foloseau în cult și în activitatea de evanghelizare propriile lor limbi (Jean Meyendorff, *Initiation à la Théologie Byzantine. L'histoire et la doctrine*, Paris, 1975, p. 289). Motivarea acestei dispute nu trebuie căutată în considerente de ordin teologic sau pastoral, ea fiind o consecință a conflictelor de jurisdicție existente deja între Apus și Răsărit. Concomitent, Apusul catolic fusese supus anterior reformei carolingiene, care impunea limba latină ca limbă cultică pentru tot Imperiul Franc. Se crease astfel o ruptură între tradiția liturgică apuseană și cea a Bisericii primare. Schisma din anul 1054 a depărtat și mai hotărît cele două poziții. Dacă Sinodul tridentin arunca anatema asupra oricui ar fi promovat ideea de folosire în paralel și a altei limbi liturgice decît cea latină, Răsăritul ortodox a mers mai departe pe linia tradițională acceptînd fără rezerve folosirea limbilor naționale în cult. Astfel, încă în timpul împăratului Constantin Porfirogenetul este reîntărit principiul-politic dar și cu efecte religioase al acceptării tradițiilor și obiceiurilor specifice diferitelor popoare din cuprinsul Imperiului Bizantin. În felul acesta păstrarea limbii naționale în cult apărea ca o realitate de necontestat. De aceea, pe lângă traducerea Sfintei Liturghii și a celorlalte rînduieli cultice în paleoslavă (sec. al IX-lea), acestea vor fi treptat traduse în limba georgiană (sec. X—XI), limba română (sec. al XVI-lea), limba arabă (sec. al XVII-lea), iar mai nou în multe alte limbi moderne, nu numai pentru studiu ci și pentru necesitățile cultice ale comunităților de ortodocși, mai mult sau mai puțin extinse, prezente pe toate meridianele globului.

În acest context, socotim necesar să analizăm succint situația limbii liturgice în Biserica Ortodoxă Română, evidențiind principalele etape ale istoriei acesteia și rațiunea lor, pentru a putea trage apoi conclu-

ziile ce se impun în ce privește modul de abordare a folosirii limbii poporului în cult de către Biserică.

Încă de la începutul acestei analize, trebuie să menționăm faptul că în jurul problemei limbii liturgice la români s-a scris o literatură bogată, ai cărei autori au fost în egală măsură istorici remarcabili sau teologi de prestigiu. Astfel, nu pot fi trecute aici cu vederea numele lui N. Iorga, Al. Rosetti, I. Lupaș, N. Cartoian sau M. Șesan. Chiar dacă părerile acestora nu concordă în toate privințele, cum vom vedea mai departe, sub multe aspecte ele sînt complementare.

În legătură cu începuturile creștinismului la români, și cu limba liturgică a acestora, părerile converg în a afirma că, dacă trăsăturile creștinismului carpato-danubian sînt neîndoielnic răsăritene, bizantine, limba folosită de locuitorii acestui teritoriu, nu numai în viața cotidiană, ci și în cult, a fost o limbă romanică, expresie a latinității noastre. Conform principiului Bisericii primare și al Bisericii răsăritene din totdeauna, poporul avea dreptul de a auzi slujbele bisericești în limba sa vorbită. De aceea, românii și după ce au fost înconjurați de populații slave, au întrebunțat în cult limba română, sprijiniți în acest drept al lor și de politica liberală a lui Constantin Porfirogenetul, de care am amintit mai sus.

Situația s-a perpetuat fără teșniuni sau dispute pe această temă cu populația slavă înconjurătoare pînă la schisma cea mare, cînd prozelitismul occidental latin a început să îngrijoreze atît Patriarhia de la Constantinopol, cît și celelalte unități bisericești ortodoxe, mai ales din Balcani. În acest context, în anul 1107, Arhiepiscopul Teofilact al Ohridei a cerut românilor să adopte limba liturgică slavonă pentru a-i feri de propaganda catolică. Se aprecia că limba română cu o structură și un lexic de origine latină ar fi putut constitui un mediu propice prozelitismului Romei. Slavona apărea în concepția autorității superioare bisericești mai imună la astfel de încercări.

Fără îndoială că situația nou creată a nemulțumit în primul rînd poporul, care nu mai avea posibilitatea de a înțelege deplin slujbele bisericești. De aceea, reacția a apărut relativ repede, deoarece la începutul secolului al XV-lea se constată deja existența cirilicii românești. Aceasta a fost oficializată în anul 1453 de către Mitropolitul Teoctist al Moldovei, oficializare care a permis apariția primelor manuscrise cu texte liturgice în limba română, manuscrise cunoscute sub numele generic de «texte maramureșene». Chiar dacă datarea lor exactă nu a putut fi făcută, nici un istoric nu împinge scrierea lor la o dată mai tîrzie de primii ani ai secolului al XVI-lea. Acest lucru exclude posibilitatea influenței Reformei protestante în procesul traducerilor liturgice la români. Acestea nu s-au făcut datorită unor presiuni externe, ci datorită unor necesități interne, înscriindu-se pe linia tradițională a principiilor Bisericii Ortodoxe în acest sens.

Fără îndoială, apariția tiparului a contribuit din plin la reintroducerea limbii române în cult. Astfel, activitatea diaconului Coresi poate fi considerată piatră de hotar; tiparul a permis o mult mai largă circulație a noilor traduceri. Manuscrisele, pe lîngă faptul că erau puține

la număr, erau și deosebit de costisitoare ceea ce constituia o piedică în calea dezvoltării lor.

Cu privire la ideea care a stat la baza traducerilor și tipăriturilor lui Coresi există îndeobște trei teorii: a husitismului, a luteranismului și teoria autohtonă. Prima, argumentată de N. Iorga, consideră că activitatea lui Coresi ar fi fost influențată de mișcarea husită cehă, ai cărei adepți s-au refugiat în mare parte în Maramureș și care au propagat ideea necesității traducerii Sfintei Scripturi în limba poporului. A doua teorie, susținută de Al. Rosetti, apreciază că însăși migrarea lui Coresi de la Tîrgoviște la Brașovul stăpînit de sașii luterani demonstrează influența Reformei luterane în ce privește traducerile românești ale lui Coresi. În fine, teoria autohtonă elaborată și argumentată de regretatul Pr. Prof. Milan Șesan, apreciază că aceste traduceri au fost determinate de necesități interne și nicidecum de influențe din afară. Această teorie ne apare ca realistă, avînd în vedere principiul ortodox în ce privește limba liturgică și faptul că nu avem nici un indiciu că Biserica s-ar fi arătat ostilă acestor inițiative. Dimpotrivă, circulația traducerilor lui Coresi pare să fi fost deosebit de extinsă și aceasta cu consimțămîntul autorității bisericești. În cazul unor influențe eterodoxe Biserica s-ar fi arătat imediat ostilă, ca în cazul Catehismului din anul 1544. De altfel, existența unor traduceri anterioare Reformei și anterioare lui Coresi (traduceri pe care și Coresi le-a folosit) vine în sprijinul teoriei autohtone, care pentru un teolog ortodox este perfect verosimilă⁴³⁵.

O teorie mai nouă în ce privește limba liturgică în trecutul Bisericii noastre este prezentată de Prof. Dr. Gheorghe Ciobanu în studiul său: «Limbile de cult la români în lumina manuscriselor muzicale» (în «Mitropolia Banatului», nr. 7—9/1981, p. 485—499). Cercetînd un număr de 9 manuscrise muzicale putnene, autorul constată că în sec. XV—XVI, 91,55% din cîntări erau cu texte grecești și numai 8,45% din acestea erau cu texte slavone. În urma acestor cercetări, precum și în urma unor aprecieri de analogie cu situații similare la alte popoare, autorul consideră că limba greacă a fost mereu folosită de poporul român în cult, alături de limba română, limba slavonă și apoi din nou de limba română. În felul acesta trecerea de la o limbă liturgică la alta s-a făcut mai ușor, existînd mereu un număr de imne în limba greacă, pe care credincioșii le cunoșteau și le puteau cînta.

Deosebit de interesant pentru concluziile pe care le vom trage ni se pare a fi faptul că pe lîngă traducerile românești ale cărților liturgice, Coresi a oferit și ediții bilingve ale acestora. Un alt lucru care ne interesează în mod deosebit este și faptul că diaconul Coresi, atunci cînd a folosit traducerile mai vechi în manuscris, a îndepărtat expresii sau forme învechite (rotacismele), oferind o limbă românească vie, înțeleasă și vorbită pe la mijlocul sec. al XVI-lea. Începînd de la această

435. În legătură cu diferitele teorii legate de această problemă, vezi: Pr. Prof. Dr. M. Șesan, *Introducerea limbii române în biserică*, în M.A., II, 11—12/1957, p. 818—833; Idem, *Despre limba liturgică la români*, în M.A., XX, 1—2/1975, p. 7—28; Al. Rosetti, *Cele mai vechi traduceri românești de cărți religioase. Considerații asupra datării și localizării lor în lumina cercetărilor noi*, în «Rev. ist. rom.», XIV, 1944, p. 1—14.

dată, pe parcursul a peste 400 de ani, limba liturgică la români a urmat permanent evoluția limbii vorbite. În sec. al XVII-lea ea s-a impus definitiv, înlocuind total slavona neînțeleasă. Ea nu a rămas însă pietrificată la starea limbii române de atunci, ci a fost permanent primentă, în acord cu limba vorbită de popor.

Din acest punct de vedere considerăm situația limbii liturgice din Biserica Ortodoxă Română, pe drept cuvânt privilegiată în contextul ortodox, aceasta deoarece atât în Biserica Ortodoxă Greacă de astăzi cât și în majoritatea Bisericilor Ortodoxe de limbă slavă (Bisericile rusă, sîrbă și bulgară) limba liturgică a rămas o limbă arhaică, ce nu mai concordă decît în parte cu limba vorbită a secolului al XX-lea. Este adevărat că în ultimul timp și în cadrul acestor Biserici s-au făcut unele încercări de aducere la zi a limbii liturgice, dar cu rezultate modeste. Situația este mai încurajatoare însă în comunitățile ortodoxe de limbă greacă, sîrbă, ucraineană, rusă și bulgară din diaspora, care folosesc, în cea mai mare parte, limba vorbită în cult.

În încheierea acestui capitol, considerăm util să facem o paralelă între starea limbii liturgice în Biserica Ortodoxă și cea Romano-catolică, de după Conciliul II Vatican. Întrucît atitudinea ortodoxă cea mai justă pe această temă ni se pare a fi cea a Bisericii Ortodoxe Române, în cadrul și în numele căreia prezentăm lucrarea noastră, o vom lua pe aceasta ca partener în decursul paralelei propuse.

Cunoaștem că în urma Conciliului II Vatican, în decursul citorva etape, pe care le-am analizat în prezenta lucrare, Biserica Romano-catolică a acceptat, în sfîrșit, folosirea limbilor naționale în cult. S-ar părea deci că o deosebire îndelungată între Apusul romano-catolic și Răsăritul ortodox a luat sfîrșit în chip fericit. În realitate, situația trebuie puțin nuanțată. Este adevărat că astăzi folosirea limbii poporului în biserică a devenit o realitate și la romano-catolici. Și acest lucru este fără îndoială pozitiv. Modul însă în care s-a ajuns la această realitate, greutățile întîmpinate în trecut dar și astăzi, impun totuși unele aprecieri critice, aprecieri ce vor ieși mai pregnant în evidență în cadrul comparațiilor de mai jos.

Înlocuirea limbii latine din ritul roman cu diferitele limbi moderne a trezit nu numai entuziasm ci și critici, care chiar dacă nu sînt întotdeauna obiective, acestea există totuși, și creează în multe cazuri nemulțumiri. În general, se obiectează că limbile moderne nu ar avea capacitatea de a comunica un mesaj liturgic, întrucît acestea s-ar fi dezvoltat într-un mediu secular. În al doilea rînd mai ales persoanele vîrstnice apreciază că trecerea rapidă de la limba latină la limba curent vorbită, creează o ruptură afectivă, care-i face pe credincioși să nu se mai simtă «acasă» în cadrul cultului. Desigur, nici prima obiecțiune nici a doua nu apar ca întemeiate, doarece, gîndindu-ne la prima, putem observa că nici latina nu a fost dintru început limbă liturgică, iar devenirea ei treptată ca limbă de cult s-a făcut tot într-un mediu secular, ostil chiar creștinismului. În ce privește a doua obiecțiune se poate observa cu ușurință că aceasta se limitează doar la generația actuală care a cunoscut și realități anterioare Conciliului II Vatican. Și totuși, aceste obiecțiuni nu ar fi existat dacă trecerea de la limba latină la

limbile naționale s-ar fi făcut într-alt mod. Și aici se impune prima paralelă cu situația din Biserica Ortodoxă Română.

1. Astfel, se știe că impunerea definitivă a limbii române în biserică s-a făcut de-a lungul unui secol întreg, în mod treptat, neafectând unele sensibilități exagerate. Același proces în Biserica Romano-catolică, a durat ceva mai puțin de un deceniu, credincioșii nefiind toți pregătiți pentru noua situație.

2. Introducerea treptată a limbii române în cult a fost posibilă datorită sentimentului autorității bisericești, fapt care nu a creat starea de criză existentă în preajma Conciliului II Vatican în Biserica Romano-catolică. Faptul că nici astăzi nu cunoaștem cu precizie datarea primelor manuscrise cultice în limba română demonstrează că pentru contemporanii lor, aceste manuscrise nu au fost evenimente ieșite din comun, ci realități firești, corespunzând unor stări de fapt, chiar dacă importanța lor ne apare astăzi covârșitoare. Nu au existat tensiuni sau dispute pe această temă, deoarece conducerea bisericească a înțeles de la început realismul și necesitatea acțiunii.

În Biserica Romano-catolică, situația a fost contrară. Este suficient să amintim că și în documentele conciliare (deci în anul 1963) se menționează că «folosirea limbii latine să se păstreze în riturile latine» (cap. I, art. 36). Această perseverență în păstrarea unui principiu cu efecte din cele mai negative (liturgice, pastorale, catehetice etc.) a creat starea de criză.

3. În perioada de trecere de la folosirea limbii slavone la folosirea limbii române în cult, au existat după cum am văzut, ediții bilingve, care au contribuit la adoptarea termenilor și expresiilor celor mai adecvate pentru crearea unei «limbi liturgice». În catolicismul preconiliar, chiar dacă au existat astfel de ediții, ele nu au fost agreate de Biserică și, în consecință, nu au avut efectul celor din biserică noastră.

4. Limba liturgică este puternic impregnată cu o terminologie biblică, ceea ce face ca existența unor traduceri ale Sfintei Scripturi într-o limbă să faciliteze și structurarea unui limbaj liturgic adecvat în limba respectivă. Dacă în limba română în perioada aceluși secol de tranziție traducerea unor părți ale Bibliei au contribuit în bună măsură la îmbunătățirea limbii liturgice, în Biserica Romano-catolică contemporană, trecerea rapidă de la limba latină la limbile naționale nu a permis exercitarea vreunei influențe a limbajului biblic (și acesta încă insuficient de stabil) asupra celui liturgic.

5. Fiecare nouă ediție a unei cărți de cult în limba română apare diortosită, adică îndreptată și aceasta mai ales din punctul de vedere al limbii. În cadrul acestor diortosiri se caută punerea de acord a limbii cultice cu limba vorbită de credincioși, în așa fel încât ea să fie mereu vie, dar în același timp să aibă o ținută religios-duhovnicească care să creeze atmosfera liturgică adecvată. În acest sens, limba română în cult oferă credinciosului atât înțelegerea deplină, cât și cadrul prielnic rugăciunii.

Biserica Romano-catolică întâmpină greutăți deosebite în acest sens, neputând, cel puțin pînă în prezent, să armonizeze satisfăcător cele două aspecte.

Avînd în vedere aceste succinte considerațiuni, apreciem că experiența Bisericii noastre poate fi folosită de orice Biserică ce intenționează să realizeze înlocuirea unei limbi învechite cu una vorbită în cult, în măsura în care condițiile concrete de astăzi o permit.

CONCLUZII

Apărută în contextul unui pronunțat indiferentism liturgic în creștinismul apusean, atît din partea forurilor conducătoare bisericești, cit și din partea teologilor sau al credincioșilor, mișcarea liturgică din creștinismul apusean a avut meritul uriaș de a face actuală problemele legate de cult și de a trezi interesul pentru bogăția inestimabilă a tezaurului tradiției liturgice în vederea sporirii vieții spirituale creștine, în general.

Este suficient să reamintim, în acest sens, că la începutul secolului al XX-lea disciplinele de pregătire liturgică în învățămîntul mediu sau superior erau aproape inexistente în Occident și că astăzi, ca urmare a eforturilor izvorite din mișcarea liturgică, majoritatea covârșitoare a instituțiilor de învățămînt teologic din Occident au și Catedre de Liturgică și Pastorală.

Intrucît în cuprinsul prezentei lucrări am subliniat principalele realizări ale acestei mișcări specifice secolului nostru, vom căuta în cele ce urmează să scoatem în evidență cîteva din trăsăturile ei dominante.

1. Chiar dacă mișcarea liturgică s-a manifestat în tot Occidentul creștin, ea a avut un *caracter național accentuat*. Faptul reprezintă o noutate nu atît pentru Bisericile protestante, cit mai ales pentru Biserica Romano-catolică.

Se știe că din perioada carolingiană orice manifestare a elementului național în Biserica Romano-catolică a fost apreciată ca încălcare a ecumenicității și deci, aspru criticată și condamnată. De altfel, și reacția împotriva centralismului papal a contribuit fundamental la apariția protestantismului. De aceea, apariția mișcării liturgice în cadre naționale a constituit o noutate deloc îmbucurătoare pentru Vatican. Nu este deci de mirare că timp îndelungat mișcarea a fost privită cu serbaze rezerve de autoritatea bisericească.

Desigur, între diferitele mișcări liturgice naționale au existat legături, uneori chiar foarte strînse, dar, așa cum am văzut, fiecare din ele s-a individualizat, dobîndind caractere specifice. Faptul este absolut firesc, dacă ne gîndim că scopul ultim al mișcării liturgice a fost de a activa spiritul liturgic în parohii. Or, în ciuda universalismului ritului roman în Occidentul catolic, fiecare popor are specificul său spiritual, care are influență, uneori destul de puternică, asupra vieții liturgice.

Conciliul II Vatican a încercat să anihileze exact acest caracter național al mișcării liturgice, dar nu a reușit decît parțial, deoarece prin înființarea Conferințelor episcopale locale cu preocupări liturgice, respectivul caracter național se manifestă în continuare, chiar dacă este ceva mai atenuat și mai puțin vizibil.

Pe de altă parte, prin impunerea limbilor naționale în cult, mișcarea liturgică a contribuit substanțial la întărirea sentimentului național al Bisericilor locale.

2. Mișcarea liturgică a avut în același timp un *caracter de avangardă*. Principii și norme în cult, astăzi de la sine înțelese în Occident, au fost proclamate cu decenii în urmă de mișcarea liturgică, trezind în egală măsură interes și opoziție. Adesea, datorită acestui aspect, mișcarea liturgică a intrat în conflict cu autoritatea bisericească, chiar dacă ulterior ideea înnoitoare urma să se impună.

3. În ciuda sferei largi de acțiune, mișcarea liturgică a avut totuși un *caracter particular*, întrucât ea nu a fost promovată de Biserică în mod oficial, ci de cercuri teologice care abia după multe insistențe și intervenții reușeau să obțină asentimentul parțial al autorității. În același timp, mișcarea liturgică nu a fost un curent anticlerical, deoarece niciodată nu a încercat să se sustragă autorității bisericești, ci, dimpotrivă, a luptat pentru obținerea oficializării rezultatelor ei. Fundamentul ei era eclesial-comunitar. Ea a devenit însă eclesială doar în măsura în care Biserica și-a însușit punctele ei de vedere în probleme liturgice.

4. Apreciem ca deosebit de pozitivă *deschiderea mișcării liturgice către tradiția liturgică a Bisericii primare*. Această deschidere s-a manifestat în primul rând prin studierea foarte serioasă a cultului din primele veacuri creștine și a comparării cultului apusean contemporan cu acela. În urma acestui studiu aprofundat au fost descoperite deformările cultive apusene și puse chiar semne de întrebare în ce privește unele principii teologice. De pildă, descoperirea universalității epiclezei euharistice în Biserica primară a primelor șapte veacuri a făcut să se clatine edificiul teologic apusean al consacrării (chiar dacă el nu a fost modificat substanțial).

În al doilea rând, mișcarea liturgică s-a inspirat destul de mult din tradiția cultică veche, încercînd și reușind uneori să restaureze practici autentice, înlocuite în decursul timpului de altele, lipsite de girul continuității.

5. În același timp, mișcarea liturgică a avut și o *orientare destul de evidentă către tradiția liturgică a Bisericilor răsăritene*. Astfel, de la nerecunoașterea valorii riturilor răsăritene de către P. Guéranger în secolul trecut și pînă la folosirea lor ca sursă de inspirație în cadrul reformelor liturgice este o cale foarte lungă, pavată cu eforturile mișcării liturgice. Dacă încă la începutul secolului nostru se aprecia că ritul latin este un rit autentic și superior tuturor celorlalte, astăzi nici un liturgist apusean nu mai are curajul să afirme așa ceva și puțini sînt cei care nu sînt dispuși să recunoască frumusețea, bogăția și autenticitatea riturilor răsăritene. «Schismaticii» de odinioară (astăzi, «frații separați») sînt priviți cu admirație, cel puțin de liturgiști, pentru valoarea inestimabilă a cultului lor.

6. Avînd în vedere acest lucru, trebuie să subliniem și *caracterul ecumenist al mișcării liturgice*. De altfel, uneori, așa cum am văzut mai sus, unele organisme ale mișcării liturgice au avut legături directe cu mișcarea ecumenică. Chiar dacă în unele situații mișcarea liturgică a

depășit anumite limite în tendințele ei ecumeniste, considerînd că apropierea liturgică va aduce mai tîrziu și apropierea teologică, ea a contribuit substanțial la crearea unui climat de mai bună înțelegere între Biserici.

7. Desigur, ca orice curent innoitor, și mișcarea liturgică a avut anumite aspecte negative, uneori acestea fiind cauzate de o pregătire insuficientă. Astfel, fără a ne opri asupra unor erori minore (inerente de altfel) pe care le-am sesizat în cuprinsul lucrării, trebuie să amintim totuși două din rezultatele nefaste ale mișcării.

a) Astfel, în unele cazuri, *principiile liturgice au fost sacrificate în folosul pastoral*, chiar dacă, la o analiză atentă, acest lucru nu ar fi fost absolut necesar. De pildă, în cultul catolic de astăzi din R. F. Germania au pătruns foarte multe imne de proveniență protestantă, care au înlocuit unele imne clasice, pe motiv că traducerea acestora ar fi prea puțin accesibilă credincioșilor. Cît privește muzica bisericească, aceasta a fost împrumutată aproape în întregime din Biserica Evanghelică, renunțîndu-se la muzica gregoriană (cu excepția Misselor solemne sau a diferitelor ocazii speciale), motivîndu-se că aceasta ar fi prea dificilă pentru a fi interpretată de credincioși. S-a recurs astfel la îndepărtarea tradiției liturgice proprii pentru a facilita activismul liturgic al credincioșilor. În realitate însă chiar credincioșii sînt cei care simt nostalgia vechilor imne și sînt nemulțumiți de influența protestantă.

b) *Uneori mișcarea liturgică a pierdut controlul asupra procesului innoitor al cultului*. Oferind principii și norme pozitive în sine, mișcarea liturgică nu a urmărit întotdeauna cu suficientă grijă modul de aplicare în practică a acestora. De aceea, s-a întîmplat nu o dată ca persoane prea puțin inițiate în probleme liturgice să comită erori mai mult sau mai puțin grave în ce privește înnoirea cultului. De altfel, aceasta este acuzația principală ce s-a adus mișcării liturgice de către adversarii ei. În realitate, însă, ea nu se face vinovată în mod direct de aceste erori sau exagerări. Greșeala ei este însă aceea de a nu fi reușit întotdeauna să controleze eficient realizarea practică a înnoirii liturgice. Desigur, acest lucru s-a datorat și unei succesiuni foarte rapide a reformelor liturgice, care adesea a creat confuzie în rîndul clerului sau al credincioșilor.

*

În ciuda acestor scăderi, mișcarea liturgică rămîne însă o realitate pozitivă, care a influențat hotărîtor viața liturgică apuseană a secolului al XX-lea, scoțînd-o din apatie, ignoranță și lipsă de eficiență. Ea a deschis totodată perspectiva înnoirii și refacerii cultului apusean, prin întoarcerea la izvoarele autentice ale tradiției liturgice. Chiar dacă mai rămîn multe de făcut în ce privește revenirea cultului apusean la marele flux al spiritualității cultice izvorîte din tradiția apostolică, mișcării liturgice îi revine marele merit de a fi deschis acest drum și de a fi arătat că vechile stări de lucruri, departe de a constitui o situație ideală, necesită profunde mutații.

Întrucit mișcarea liturgică nu este o realitate încheiată, este de maximă importanță păstrarea ei pe făgașul întoarcerii la izvoarele tradiției liturgice autentice și ferirea ei de inovații ce nu satisfac decât gustul de senzațional, neavînd nimic comun cu adevărata trăire religioasă. Din acest punct de vedere considerăm că *amplificarea dialogului cu Biserica Ortodoxă sau cu Bisericile Orientale* nu poate fi decât în folosul mișcării și al dezvoltării spiritului liturgic în general. Dintre multiplele efecte concrete ale acestui dialog putem aminti mai ales *evitarea de eventuale erori, împărtășirea de experiență și apropierea din punct de vedere cultic a diferitelor Biserici*. Secole de-a rîndul, Apusul nu a cunoscut aproape deloc, sau a cunoscut deformat viața liturgică răsăriteană, fapt ce a favorizat nu o dată abaterea cultului apusean de la tradiția autentică. Astăzi, prin intensificarea contactelor, se creează premisele unei reveniri treptate la adevăratul tezaur liturgic.

Deoarece, așa cum am arătat, mișcarea liturgică are și un caracter național, dialogul se poate purta și pe plan bilateral, ciștigîndu-se astfel în profunzime.

De asemenea, datorită apropierii dintre mișcarea liturgică și Biserica Ortodoxă, se ivește *perspectiva cercetării comune a diferitelor izvoare ale cultului creștin*. Aceasta, deoarece un text liturgic nu poate fi analizat doar din punctul de vedere al limbii și al mesajului, ci mai ales orientîndu-ne după rolul jucat de textul respectiv într-o anumită rînduială sau context liturgic. Din acest punct de vedere, cercetarea comună nu poate fi decât binevenită.

Desigur, aceste perspective pot fi determinate, într-o direcție sau alta, atît de evoluția internă a mișcării liturgice, cît și de atmosfera ecumenică generală. Oricum ar fi însă, năzuințele prezente sînt îndreptățite și încurajatoare, indiferent de ce ne va rezerva viitorul.



THE LITURGICAL MOVEMENT IN WESTERN CHRISTIANITY

With special emphasis on the situation in Catholicism and the Evangelical Church in Germany

The Christian Church in the first 8—9 centuries knew a permanent development of worship, without modifying its essence. Unlike this natural enrichment, inherent to any living organism, a general movement of renewal of worship emerges in Western Christianity of the 20th century whose purpose was to correct some existent flaws. Known as "liturgical movement" or "liturgical renewal", this direction in western worship is present both in the Roman Catholic Church and in the Protestant Churches, mostly in the Evangelical Church.

The causes which led to the emergence of this movement are multiple. Thus, the Carolingian reform led to the separation of the Roman worship from the liturgical tradition of the early Church contributing to the establishment of a spirit of subjectivism and individualism in worship. A special contribution had the Latin language used in Catholic worship, which was little or not at all understood by the people.

In this sense, the liturgical movement emerges as a natural reaction to certain states of things, far from being able to bring about the complete fulfilment of the purpose of divine service. The liturgical movement also represents an answer to the secular tendencies in the West stemming from the classic German and French philosophy.

Even if the liturgical movement had a few forerunners in Catholicism, mostly in the persons of Prosper Guéranger and Pope Pius X, its beginning must be related to the activity of the Benedictine monk Lambert Beauduin and the monastery of Mont César in Louvain (Belgium). Its very beginning dates from September 23—26, 1909 when L. Beauduin presented at the National Catholic Congress in Malines the essay "La vraie prière de l'Eglise" (The true prayer of the Church), considered to be the manifest of the liturgical movement. The main achievements of the Belgian liturgical movement can be considered the publications "La Vie Liturgique" and "Questions liturgiques" and also the numerous liturgical meetings, the most important of them being the so-called "liturgical weeks", which contributed to a great extent to the creation of a lasting relationship between the theological direction and the pastoral one within the Movement. The Belgian liturgical movement tried to strengthen the character and the ecclesiological role of the worship. The leaders of the Movement listed among their preoccupations the examination and re-consideration of the worship of the early Church and of the Eastern Churches.

During the inter-war period it is the German liturgical movement that comes into bold relief, although the Belgian one also continues its activity. During this period the liturgical movement wins a lot from the

theological point of view enjoying the activity developed by some outstanding personalities such as: Odo Casel, Romano Guardini, Pius Parsch, J. A. Jungmann and so on. Even if the specific character of the German liturgical movement does not consist in the development of a practical worship activity within a certain centre yet we cannot overlook the efforts made within the framework of the monasteries of Maria Laach and Klosterneuburg.

During the inter-war period, the greatest efforts for the renewal of worship are made by the French liturgical movement of pastoral orientation. The French liturgical movement tried, though the four pre-conciliar Congress of liturgical pastoral, to facilitate the transition from the private initiative to the ecclesiastical one as regards the renewal of worship. As a matter of fact, the leaders of the liturgical movement (B. Capelle, R. Guardini, J. A. Jungmann, A. Roguet, B. Botte, B. Fischer, P. Gy, A. Martimort, J. Wagner, and so on) were co-opted in the preparatory commissions of Council Vatican II bringing a decisive contribution to the formulation in the constitution "De Sacra Liturgia". Moreover, this appears as a compromise between the desire of renewal promoted by the liturgical movement and the conservatory tendencies of the papal curia, mostly of the Congregation of Rites.

The role of the liturgical movement continued in the postconciliar period too, through the contribution brought to the implementation in practice of the documents of Council Vatican II. This activity proves to be very interesting mostly in a few fields. Thus, as regards the liturgical language, after several stages of evolution, starting from the conciliar statement saying that: "the Latin language must be preserved in the Latin rites, with the exception of the private law", it comes to accept directly the national languages in worship. From the Orthodox point of view a few positive facts are also emerging: the reappraisal of the Eucharistic Epiclesis (although it has not the same role as in the worship of the Eastern Churches), the administration of Eucharist to the faithful in both forms (even if that was not imposed in practice), the concelebration and particularly the return, as regards the unction, to the old practice of the Church to administrate it to the ill people, not to the dying ones.

As for the liturgical movement in the Evangelical Church in Germany, it emerges as a result of the inter-war theological efforts related to the names of: K. Barth, Fr. Gogarten, H. Lietzmann and others. The first organizations to promote the liturgical movement in the German Lutheranism are: «Berneuchener Kreis» (with two directions: one theoretical and another one practical), "Die Kirchliche Arbeit von Alpirsbach" (with outstanding achievements in the field of religious music), "Die Evangelisch-ökumenische Vereinigung des Augsburgerischen Bekenntnisses" (with a major role in the framework of the Ecumenical Movement) and so on.

Very important is the post-war liturgical reform in the period 1945—1950. Before this date the situation of worship in the Protestant Churches in Germany was rather confuse, each land having its specific liturgical agenda. That is why one tried to centralize and to make uni-

form the worship within the framework of the Reform. Two directions were imposed to reach this goal: one promoting the return to the worship of the early Reform (16th century) and one inspired from the tradition of the early Church. In order to legalize all these liturgical actions, the private initiatives are taken over by the Lutheran Liturgical Conference in Germany (under the leadership of Christard Mahrenholz). From the Orthodox point of view very interesting is the introduction to certain editions of the anamnesis and epiclesis taken over from the Syrian, Alexandrian and Byzantine traditions. Another positive thing is the reappraisal of the pneumatic character of worship. The confession, even if it is not considered a sacrament, it is reappraised and considered as very important in the life of the Church.

Another orientation emerges in the liturgical movement of the German Lutheranism in the '60-ies, through the promotion of the freedom of worship and the reduction of the provisions of the Agenda to simple orientative directives.

Considered in general, the liturgical movement — both in Catholicism and in the Evangelical Protestantism — had a strong national character. The Movement had a private and vanguardist character without being anti-eclesiastical. It was largely opened towards the liturgical life of the early and eastern Churches. From this point of view one can appreciate the ecumenist character of the liturgical movement.

Among the shortcomings of the liturgical movement we can mention: the sacrifice, in certain circumstances, of the liturgical principles for the pastoral benefit and sometimes the loss of control over the renewal process of worship.

In spite of these shortcomings, the Western Liturgical movement had a decisive role for the promotion of the issues related to worship and the re-establishment to a great extent of the genuine liturgical spirit. Due to the rapprochement between the liturgical movement and the Orthodox Church, there appears the perspective of common research of the various problems related to worship and thus, of strengthening the ecumenical relations.

BIBLIOGRAFIE

- A.A.S., Vaticanis, 1909 sqq.
Acta et documenta Concilio Vaticano II apparando, series I—II, Vatican, 1960—1965.
Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, vol. I, pars I—III, Vatican, 1970—1971.
 Adam Adolf, *Die Messe in neuer Gestalt*, Würzburg, 1972.
 Idem, *Ein Brief zur schweizer Bischöfe zur Liturgie (4 mai 1977)*, in B.L., Band 2 (1977).
 Idem, *Erneuerte Liturgie. Eine Orientierung über den Gottesdienst heute*, Freiburg-Basel-Wien, 1975.
 Idem, *Erneuerte Liturgie. Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst*, Freiburg, 1972.
 Idem, *Sinn und Gestalt der Sakramente*, Würzburg, 1975.
 Adam Karl, *Christus und der Geist des Abendlandes*, München, 1928.
Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses, Nördlingen, 1844.
Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden.
 Erster Band, *Der Hauptgottesdienst mit Predigt und Heiligen Mahl (Die evangelische Messe)*, Teil I und II, 1951.
Allocutio Pauli VI ad «Consilium», in A.A.S., 58 (1966).
Allocutio Pauli VI ad «Consilium», in A.A.S., 62 (1970).
 Arx W., *Angebot für die Trauung bekenntnisverschiedener Paare*, in «Gottesdienst», 7 (1973).
 Audet Jean Paul, *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise. Histoire et orientation*, Paris, 1967.
 Autin Albert, *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, 1930.
 Amann E., *Pie X*, in D.T.C., XII, 2, col. 1739.
 Amon Karl, *Zur Sprache des neuen Deutschen Messbuches*, in L.J., 25 (1975), p. 74—90.
 Baronian Zareh, *Liturgia Bisericii Armene în cadrul celorlalte rituri liturgice răsăritene. Studiu comparativ*, (teză de doctorat), București, 1975.
 Barth Karl, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, f. 1., 1938.
 Baumstark Anton, *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, Eindhoven-Nijmegen (Olanda).
 Beauvain Lambert, *Essai de manuel fondamental de liturgie*, in «Melanges liturgiques», Louvain, 1954, p. 36—120.
 Idem, *La piété de l'Eglise*, in «Mélanges liturgiques», Louvain, 1954.
 Beckmann Joachim (s.a.), *Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen*, Güterloh, 1949.
 Birnbaum W., *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts*, Regensburg, 1965.
 Idem, *Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen, 1966.
 Bogler Theodor, *Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig?*, Maria Laach, 1966.
 Born Paul, *Sprache und Sprechen im Gottesdienst*, in L.J., 1975, p. 30 u.
 Bosl Karl, *Probleme der Missionierung des Bömisch-Mährischen Herrschaftsraumes*, in «Cyrilo Methodiana», Band 6, Köln, Graz, 1964.
 Botte Bernard, *Le Mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Tournai, 1973.
 Idem, *Le problème de l'adaptation en liturgie*, in «Revue du Clergé Africain», an 18 (1963), nr. 4.
 Idem, *L'Institut Supérieur de Liturgie de Paris*, in M.D., 50 (1957), p. 161—164.
 Idem, *Où en est la réforme du canon de la messe?*, in Q.L.P., 49 (1968), p. 139 u.

- Bouyer Louis, *Dom Lambert Beauduin. Un homme de l'Eglise*, Tournai, 1964.
- Idem, *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, 1966.
- Idem, *La vie de la liturgie. Une critique constructive du Mouvement liturgique*, Paris, 1956.
- Braniște Ene, *Liturghiile romano-catolice în comparație cu cele ortodoxe*, în «Ortodoxia», 1/1957, p. 119—138.
- Idem, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943.
- Idem, *Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin*, în S.T., 3—4/1963, p. 131—140.
- Idem, *Participarea la Liturghie și metode pentru realizarea ei*, în S.T., 7—8/1949, p. 582—583.
- Idem, *Uniformitatea în săvârșirea serviciilor divine*, în S.T., 9—10/1954.
- Brunner Peter (ș.a.), *Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen*, Gütersloh, 1949.
- Bruylants P., *En quête d'un nouveau style de prière dans la traduction des oraisons du missel*, în Q.L.P., 45 (1964), p. 151—153.
- Bugnini H., *De interpretatione Canonis Romani*, în «Notitia», 3/1967, p. 326—327.
- Cabasila Nicolae, *Tîlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, trad. rom., de Ene Braniște, București, 1946.
- Cabrol F., *Epiclèse*, art. în D.A.C.L., vol. V, 1, col. 174—175.
- Idem, *Guéranger*, art. în D.A.C.L., VI, 2, col. 1975.
- Callewaert C., *Liturgicae institutiones. De sacra liturgia universim*, editio altera, Brugis, 1925.
- Capelle Bernard, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, vol. I, Louvain, 1955.
- Idem, *An early Euchologium*, Löwen, 1949.
- Caperan Louis, *L'Invasion laïque de l'avènement de Combes au vote de la séparation*, Paris, 1935.
- Carrouges Michel, *La liturgie à l'heure de Ionesco*, în vol. comun «La liturgie après Vatican II. Bilans, études, perspective», Paris, 1967.
- Casel Odo, *Das christliche Festmysterium*, Paderborn, 1941.
- Idem, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1932.
- Idem, *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebets*, Graz, 1968.
- Idem, *Das Gedächtnis des Herren in der altchristlichen Liturgie*, Freiburg im Breisgau, 1918.
- Idem, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, ed. IV, Freiburg im Breisgau, 1923.
- Idem, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, în J.L., 15 (1937), p. 178 u.
- Idem, *Mysteriengegenwart*, în J.L., 8 (1828), p. 170 u.
- Idem, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, în J.L., 13 (1933), p. 121—122.
- Idem, *Zur Einführung*, J.L., 1 (1921), p. 1—3.
- Chevallier A., *La messe du dimanche, source de la vie de la paroisse*, în M.D., 13 (1948), p. 161—167.
- Colotelo M. Dumitru, *Epicleza în Liturghiile răsăritene și în Liturgia catolică de astăzi. Studiu comparativ*, în S.T., 1—2/1976, p. 130—139.
- Idem, *Scrisorile liturgice ale episcopului Gherman al Parisului (sec. VI), ca document pentru istoria cultului creștin*, în «Ortodoxia», 3/1975.
- Idem, «*Tradiția apostolică a lui Ipolit și importanța ei ca izvor pentru istoria cultului creștin*», în «Mitropolia Ardealului», 6—8/1975, p. 476—488.
- Comunicat, în L.J., 10 (1960), p. 341.
- De Concelebratione, în A.A.S., 64 (1972), p. 561—563.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta, vol. colectiv, ed. III, Bologna, 1973.
- Constitutio De Sacra Liturgia, în A.A.S., 56, 2 (1964), p. 97—134.
- Dellate Paul, *Dom Guéranger abbé de Solesmes*, tom I, Paris-Tours, 1950.
- D.G.M., *Un nouveau monument liturgique*, în R.B., 5 (1888), p. 322—328.
- Directorium de Missis cum pueris, în A.A.S., 66 (1974), p. 30—46.
- Dizionario dei Concili, editat de Pitro Palazzini, vol. V, Roma, 1967.
- Duchesne L., *Origines du culte chrétien*, ed. V, Paris, 1925.
- Ebel Basilius, *Ausgangspunkte und Anliegen der religiöscn liturgischen Erneuerung in ihren Anfängen*, în colecția «Liturgie und Mönchtum», Heft 24, p. 25—40.
- De editione librorum liturgicorum, în E.D.I.L., p. 662.
- Eisenhofer Ludwig, *Handbuch der katholischen Liturgik*, I Band, Freiburg im Breisgau, 1932.

- Eucharisticum mysterium*, in A.A.S., 59 (1967), p. 539—573.
- Fallaix J. (s.a.), *Dimanche et famille*, in M.D., 13 (1948), p. 136—152.
- Fischer Balthasar, *Das «Mechelner Ereignis» von 23 sept. 1909*, in L.J., 1959, p. 203—219.
- Idem, *Die Intentionen bei der Reform des Erwachsen- und Kindertaufritus*, in L.J., 21 (1971), p. 65—75.
- Idem (s.a.), *J. A. Jungmann — Ein Leben für Liturgie und Kerigma*, Innsbruck-Wien-München, 1975.
- Fortesque Adrian, *The Mass. A Study of the Roman Liturgy*, London, 1912.
- Fuchs Hermann, *Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jöhanän I*, in L.Q., 9 (1918).
- Gamber Klaus, *Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes*, Freiburg-Basel-Wien, 1966.
- Gamber Klaus, *Ritus Modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform*, Regensburg, 1972.
- Gantoy Robert, *La liturgie d'aujourd'hui entre le rubricisme et l'arbitraire*, in P.L., 50 (1968).
- Gemeinsame kirchliche Trauung — Formular C — Ordnung der Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen, Karlsruhe-Durlach, 1974.
- Gerlier Cardinal, *Conclusion*, in M.D., 4 (1945), p. 152—162.
- Gistelinick Frans, *Approche actuelle de la liturgie*, in Q.L.P., 50 (1969).
- Guardini Romano, *Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe*, Mainz, 1939.
- Idem, *Ein Wort zur liturgischen Frage*, Mainz, 1940.
- Idem, *Kultbild und Andachtsbild. Brief an einen Kunsthistoriker*, Würzburg, 1935.
- Idem, *Liturgische Bildung. Versuche*, Burg Rothenfels am Main, 1923.
- Idem, *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, in J.L., 1 (1921), p. 97—108.
- Idem, *Vom Geist der Liturgie*, in colectia «Ecclesia Orans», Freiburg im Breisgau, 1918.
- Guéranger Prosper, *Institutions Liturgiques*, 3 vol., Paris, 1840—1851.
- Guillou M.J., *Liturgie et vie spirituelle des Eglises d'Orient*, in M.D., 72 (1962), p. 85—98.
- Gy P.M., *Esquisse historique*, in M.D., 76 (1963), p. 7—17.
- Idem, *Situation historique de la Constitution*, in volumul colectiv «La liturgie après Vatican II», Paris, 1967, p. 118—121.
- Hammer H., *Ökumenische Trauung*, in «Gottesdienst», 4 (1970).
- Haquin André, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux (Belgia), 1970.
- Idem, *La préparation du mouvement liturgique de 1909*, in Q.L.P., 47 (1966).
- Hanssens J.M., *De concelebratione eucharistica*, in «Periodica de re morali canonica liturgica», 16 (1927), p. 143—154.
- Haroncourt Philipp, *Liturgie als kommunikatives Geschehen*, in L.J., (1975), p. 6 u.
- Häussling Angelus, *Dienst für die Kirche*, in volumul «J. A. Jungmann — Ein Leben für Liturgie und Kerygma», Innsbruck, Wien, München, 1975.
- Heitz Alphonse, *Dernières étapes du renouveau liturgique allemand*, in M.D., 7 (1946), p. 56 u.
- Höslinger Norbert (s.a.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*, Klosterneuburg, 1979.
- De interpretatione textuum liturgicorum*, in «Notitiae», 5 (1969), p. 3—12.
- Isnard A. (s.a.), *Dimanche et famille*, in M.D., 13 (1948), p. 136—152.
- Jungmann Josef Andreas, *Erneuerte Messliturgie*, Linz-Wien Passau, 1969.
- Idem, *Konstitution über die heilige Liturgie, Einleitung und Kommentar*, in L.T.K. vol. special «Das zweite Vatikanische Konzil», partea I, Freiburg im Breisgau, 1966, p. 10—109.
- Idem, *Liturgie der christlichen Frühzeiten bis auf Gregor den Grossen*, Freiburg/Schweiz, 1967.
- Idem, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum-Sollemnia*, Freiburg-Basel-Wien, 1970.
- Idem, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 volume, ed. V, Wien-Freiburg-Basel, 1962.

- Idem, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Regensburg, 1940.
- Kaczynski Reiner, E.D.I.L., vol. I, Torino, 1976.
- Idem, *Der Ordo Missae in den Teilkirchen des Römischen Ritus*, in L.J., (1975), p. 101—108.
- Kavanagh Aidan, *Christliche initiation in der nachkonziliaren Katholischen Kirche*, in L.J., 28 (1978).
- Kirchenmusikalische Gesetzgebung*, Regensburg, 1956.
- Kirchgässner Alfons, *Die Predigt in der Messe*, in L.J., 14 (1964), p. 146—151.
- Kleinheyer Bruno, *Erneuerung des Hochgebetes*, Regensburg, 1969.
- Klauser Th., *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Bonn, 1965.
- Enauber Adolf, *Sakrament der Kranken. Terminologische Beobachtungen zum «Ordo unctionis infirmorum»*, in L.J., 23 (1973).
- Kolbe Ferdinand, *Die Liturgiekonstitution des Konzils. Praktische Hinweise*, in L.J., 14 (1964), p. 122—135.
- Idem, *Die liturgische Bewegung*, Aschaffenburg, 1964.
- Konstantinidis Chrysostomos (ș.a.), *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden*, Regensburg, 1979.
- Korolevskij Cyrille, *Liturgie en langue vivante. Orient et Occident*, Paris, 1955.
- Leclercq H., *Grégoire le Grand*, in D.A.C.L., VI, 2, col. 1774—1776.
- Idem, *Messe*, in D.A.C.L., XI, 1, col. 513—774.
- Lengeling E. Joseph, *Fürbitten*, in L.T.K., IV (1960), p. 461.
- Idem, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*, in «Lebendiger Gottesdienst», Münster, 1970.
- Idem, *Kommentar der Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, in colecția «Lebendiger Gottesdienst», Münster, 1964.
- Idem, *Todesweihe oder Krankensalbung?*, in L.J., 21 (1971).
- Lercaro Jacobus Cardinal, *Epistula «Consilii»*, in «Notitiae», 1 (1965), p. 263—264.
- Idem, *Epistula «Consilii»*, in «Notitiae», 2 (1966), p. 157.
- Idem, *Epistula «Consilii» et indicationes de Precibus eucharisticis*, in «Notitiae», 4 (1968), p. 146—155.
- Idem, *Epistula «Consilii»*, in «Notitiae», 3 (1967), p. 28.
- Idem, *Tätige Teilnahme — das Grundprinzip des pastoral-liturgischen Reformwerks Pius X.*, in L.J., 3 (1953), p. 167 u.
- Idem, *De unica interpretatione textuum liturgicorum*, in «Notitiae», 1 (1965), p. 195—196.
- Louvel R.P., *Quelques précisions essentielles*, in M.D., 4 (1945), p. 65—69.
- Maas-Ewerdt Theodor (ș.a.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Pafsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*, Klosterneuburg, 1979.
- Mahrenholz Christhard, *Musicologica et liturgica*, Kassel, 1960.
- Le manifeste du C.L.P.*, in M.D., 1945, p. 172—173.
- Manns Fr. R., *Die Rechtsvollmacht des Bischofs in der Konstitution über die heilige Liturgie*, in «Concilium», 1 (1965), p. 86—94.
- Marsili S., *Il Canone Romano. Nuovi formulari e saggi di traduzione*, in «Rivista liturgica», Torino, 54 (1967), p. 513—543.
- Martimort Georges, *Adaptation liturgique*, in E.L., 79 (1965), p. 5 u.
- Mayer Anton, *Liturgie, Aufklärung und Klassizismus*, in J.L., 9 (1929), Münster, p. 67—127.
- Meert Jacques, *Un laïc interroge : Le renouveau liturgique a-t-il un avenir?*, in P.L., 50 (1968).
- Mêlanges Liturgiques*, vol. colectiv, Louvain, 1954.
- Mellor Alec, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Tours, 1966.
- Mercenier F., *Rapport sur la fondation de la revue «La vie liturgique»*, Maredsoys, f.a.
- Message de Dom Lambert Beauduin*, in Q.L.P., 60 (1959), p. 200.
- Meyer Hans Bernhard, *Ein Leben für die Kirche*, in L.J., 25 (1975), p. 69—71.
- Idem, *Liturgie und Gesellschaft*, in vol. cu același titlu, Innsbruck-Wien-München, 1970.
- Idem, (ș.a.), *J.A. Jungmann — Ein Leben für Liturgie und Kerygma*, Wien, Innsbruck, München, 1975.

- Missale Romanum*, in A.A.S., 61 (1969), p. 217—222.
- Mohlberg Kunibert, *Zur Einführung*, L.Q., Heft 1/2 (1918), p. VII—X.
- Idem, *Ziele und Aufgaben der Liturgiegeschichtlichen Forschung*, in L.F., 1 (1919), p. 1.
- Morin Gaston, *Pour un mouvement liturgique pastoral*, in colecția «Lex Orandi», Paris, 1944.
- Müller Karl Ferdinand, *Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche*, in vol. comun «Theologie und Liturgie», Kassel, 1952.
- Nagel William (ș.a.), *Der Gottesdienst*, in «Handbuch der Praktischen Theologie», vol. II, Berlin, 1974.
- Necula D. Nicolae, *Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele ei liturgice (rugăciuni și imne)*, (teză de doctorat), în «Ortodoxia», nr. 3—4/1976.
- Nuij A., *Le rituel de la concélébration nouvelle*, in Q.L.P., 45 (1964), p. 206—227.
- Nussbaum O., *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar von dem Jahre 1000*, Bonn, 1965.
- Ökumenische Trauung, Zürich, 1973.
- Orate fratres. Gebetsordnung für evangelische Pfarrer und Mitarbeiter in der Kirche*, Göttingen, 1970.
- Ordo Missae*, in «Notitiae», 5 (1969).
- Ordo Penitentiae*, in A.A.S., 66 (1974).
- Phal I., *Versuche in aller Welt. Raport zur Situation der Hochgebetes*, in «Gottesdienst», nr. 6/1972.
- Parsch Pius, *Brevier — Erklärung im Geiste der Liturgischen Erneuerung*, Klosterneuburg bei Wien, 1940.
- Idem, *Der Seelsorge als Liturgie*, in B.L., 6 (1931—1932), p. 185—196.
- Idem, *Liturgische Erneuerung. Gesammelte Aufsätze*, Klosterneuburg bei Wien, 1931.
- Idem, *Messerkklärung im Geiste der liturgische Erneuerung*, ediția a II-a, Klosterneuburg bei Wien, 1935.
- Idem, *Mindestprogram der Volksliturgischen Bewegung*, in B.L., 7 (1932—1933), p. 393—397.
- Idem, *Priester und Liturgie*, in B.L., 11 (1936—1937), p. 160—190.
- Idem, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, Klosterneuburg bei Wien, 1940.
- Pascher Joseph, *Ekklesiologie in der Konstitution des Vaticanum II über die heilige Liturgie*, L.J., 14 (1964), p. 228—237.
- P.D., *Le Congres*, in M.D., 13 (1948), p. 114—132.
- Pius XII Papst, *Über die heilige Liturgie. Mediator Dei*, Freiburg im Breisgau, 1918.
- Plock Heinrich (ș.a.), *Liturgie mit Kranken. Krankensalbung — Hausmessen — Stärkung im Tod. Vorschläge und Übertragungen*, Essen, 1973.
- Pontificales ritus*, in A.A.S., 60 (1968).
- Preces eucharisticae et praelationes*, in «Notitiae», 4 (1968), p. 156.
- Presbyterorum ordinis*, in A.A.S., 58 (1966).
- Probst Manfred (ș.a.), *Liturgie mit Kranken. Krankensalbung — Hausmessen — Stärkung im Tod. Vorschläge und Übertragungen*, Essen, 1973.
- Raes A., *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, in M.D., 35 (1953), p. 24—47.
- Rahmani E., *Les Liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929.
- Rapport du Congrès de Malines (23—26 sept. 1909)*, Bruxelles, 1909.
- Rauch Charles, *Bibel und Liturgie. Die dritete französische pastoralliturgische Kongress*, in L.J., 8 (1958), p. 50—55.
- Idem, *Die Liturgische Bewegung in Frankreich von 1943 bis 1953*, in L.J., 4 (1954), p. 21—34.
- Reindell Walter, *Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen*, Gütersloh, 1949.
- Rennings Heinrich, *Zur Diskussion über neue Hochgebete*, in L.J., 23 (1973), p. 24—47.
- Richter Klemens (ș.a.), *Liturgie mit Kranken. Krankensalbung — Hausmessen — Stärkung im Tod. Vorschläge und Übertragungen*, Essen, 1973.
- Rigetti Mario, *Manuale di storia liturgica*, vol. III, Milano, 1956.
- Ritter Karl Bernhard, *Bemerkungen zur eucharistischen Epiklese*, in «Kosmos und Ekklisia», Kassel, 1953.
- Roberts C.H. (ș.a.), *An early Euchologium*, Löwen, 1949.

- Robeyns A., *Les débuts du mouvement liturgique*, în Q.L.P., 19 (1934), p. 290 u.
- Roguet A.M., *La liturgie et les dévotions*, în M.D., 73 (1963), p. 29—37.
- Rousseau Olivier, *Dom Lambert Beauduin. Die Liturgie und der Unionsgedanke*, in vol. festiv «Liturgische Bewegung nach 50 Jahren», Maria Laach, 1959, p. 13—24
- Idem, *Histoire du Mouvement liturgique. Esquisse historique, depuis le début du XIX-è siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris, 1945.
- Rücker Adolf, *Die syrische Jacobusanaphora*, în L.Q., Heft 4 (1918).
- Salaville S., *Epiclèse eucharistique*, în D.A.C.L., V, 1, col. 220.
- Sauvigny de Bertier, *Restauration*, în L.T.K., Band VIII, Freiburg im Breisgau, 1963, col. 1255—1256.
- Schmidt Herman, *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text-Vorgeschichte-Kommentar*, Freiburg im Breisgau, 1965.
- Schneider Rudolf, *Vom Wesen der altkirchlichen Eucharistie*, 1949.
- Schreibmayer Franz, *Tod und Auferstehung des Herrn in eschatologischer Sicht*, in vol. «Paschatis Sollemnia», Freiburg im Breisgau, 1959, p. 320—325.
- Schürmann Heinz, *Rellexions en marge du problème de la «desacralisation». Le point d'attache du sacré dans la Révélation néotestamentaire*, în P.L., 50 (1968).
- Söhngen Gottlieb, *Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament*, München-Salzburg, 1967.
- Stagnara P., *Dimanche et famille*, în M.D., 13 (1948), p. 136—152.
- Stählin Rudolf, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienst von der Urkirche bis zur Gegenwart*, în «Liturgia», I Band, Kassel, 1954.
- Stapper R., *Katholische Liturgik*, Münster, 1931.
- Suttner Ernst Christoph (ș.a.), *Fragen der Sakramentenpastoral in ortodox-katholisch gemischten Gemeinden*, Regensburg, 1979.
- Terrier Mgr., *Ce que nous attendons du Centre de Pastorale Liturgique*, în colecția «Lex Orandi», nr. 1, p. 357—378.
- Tewes Ernst, *Romano Guardini*, în L.J., 19 (1969), p. 121—141.
- Trapp Waldemar, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgische Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Regensburg, 1940.
- Vagaggini C., *Le chapitre I de la Constitution de Liturgia*, în Q.L.P., 44 (1963), p. 52—58.
- Vandenbroucke F., *Concélébration ou Messe privées*, în Q.L.P., 32 (1951), p. 61—72.
- Idem, *Crise du prêtre*, în Q.L.P., 48 (1967).
- Idem, *Du 4 décembre 1563 au 4 décembre 1963*, în Q.L.P., 45 (1964), p. 64 ș.u.
- Idem, *Entre la troisième et la quatrième session*, în Q.L.P., 46 (1965), p. 3—7.
- Idem, *Le travail du Consilium de Liturgia*, în Q.L.P., 46 (1965), p. 97 u.
- Idem, *Le point de vue de l'église*, în Q.L.P., 48 (1967).
- Idem, *Le point de vue du consommateur*, în Q.L.P., 47 (1966).
- Idem, *Réusite du mouvement liturgique ?*, în Q.L.P., 45 (1964), p. 313—315.
- Verheul A., *Comment célébrer la liturgie aujourd'hui ?*, în Q.L.P., 51 (1970).
- Idem, *La Sainte Vierge dans le culte de l'Eglise*, în Q.L.P., 50 (1969).
- Veillot Pierre, *La participation à la liturgie, source de la vie spirituelle*, în M.D., 72 (1962), p. 36—60.
- Vigarelli V., *De arte sacra deque sacra supellectile*, în E.L., 78 (1964), p. 385—397.
- Vintilescu Petre, *Liturgiherul explicat*, București, 1972.
- Vogel Cyrille, *La reforme culturelle sous Pépin le Brél et sous Charlemagne*, Graz, 1965.
- Wagner Johannes, *Das Anliegen der Liturgiereform von Pius X bis zum Codex Rubricarum*, în L.J., 11 (1961), p. 143 u.
- Idem, *La réforme de la liturgie de Pie X à la veille du Concile*, în Q.L.P., 54 (1964), p. 43—46.
- Warnach Viktor, *Einführung in die Theologie Odo Casels*, în vol. «Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes», Graz, 1968.
- Warnung Thomas, *In memoriam Pii Parsch. Daten aus seinem Leben*, în L.J., 4 (1954), p. 230—233.
- Weakland Rembert, *Le culte dans un monde sécularisé*, în P.L., 50 (1968).
- Wilmart D.A., *Un Missel grégorien ancien*, în R.B., 26 (1909).

Waldstein Wolfgang, *Hirtensorge und Liturgierèform. Eine Dokumentation*, Schaan/Liechtenstein, 1977.

Curriculum vitae

M-am născut la data de 21 iunie 1950 în localitatea Perișani, județul Vilcea, din părinții Mihail (preot) și Emilia Natalia (învățătoare).

Cursurile primare le-am urmat în satul natal și în localitatea Hăpria, județul Alba. În perioada 1965—1969 am urmat cursurile Liceului teoretic «Horia, Cloșca și Crișan» din Alba Iulia (secția umanistă), obținind diploma de bacalaureat la același liceu în iunie 1969.

În toamna anului 1969 m-am înscris ca student la Institutul teologic universitar din Sibiu, luându-mi licența în Teologie în iunie 1973. Din anul 1973 până în anul 1976 am urmat cursurile de doctorat în Teologie la Institutul teologic universitar din București, la secția de teologie practică, specialitatea Liturgică și Artă Creștină, sub îndrumarea Prea Cucernicului Pr. Prof. Dr. Ene Braniște. Am susținut examenul aprofundat de admisibilitate în decembrie 1976. În anul 1976 am fost trimis de Patriarhia Română la studii de specialitate în R. F. Germania, în cadrul Facultății de Teologie evanghelică de la universitatea din München, beneficiind pînă în anul 1979 de o bursă acordată de «Diakonisches Werk der EKD». În această perioadă mi-am pregătit și materialele pentru redactarea lucrării de față.

În anul 1976 am fost numit profesor titular la Catedra de Teologie practică de la Seminarul teologic din Cluj-Napoca, unde funcționez și în prezent.

Sînt căsătorit din anul 1977 și am trei copii.

În anul 1979 am fost hirotonit preot pe seama Seminarului teologic din Cluj-Napoca.

În vederea pregătirii doctoratului în Teologie am publicat mai multe articole și studii în revistele noastre bisericești, după cum urmează :

«Tradiția apostolică» a lui Ipolit și importanța ei ca izvor pentru istoria cultului creștin, în «Mitropolia Ardealului», nr. 6—8/1975, p. 476—488.

Scrisorile liturgice ale episcopului Gherman al Parisului (sec. al VI-lea) ca document pentru istoria cultului creștin, în «Ortodoxia», nr. 3/1975, p. 476 u.

Hirotonia preotului în ritul liturgic bizantin, în «Studii teologice», nr. 7—8/1975, p. 573 u.

Epicleza în Liturghiile răsăritene și în Liturgia romano-catolică de azi, în «Studii teologice», nr. 1—2/1976, p. 130 u.

Hirotonia preotului în riturile orientale, în «Studii teologice», nr. 7—10/1976, p. 646 u.

Participarea credincioșilor la Sfînta Liturghie, în «Renașterea», München, nr. 2/1978, p. 19 u.

Sfinții Trci Ierarhi — modele permanente pentru păstorii de sullete, în «Glasul Bisericii», nr. 1—2/1981, p. 31—36.

Apariția și rostul simboalelor de credință în viața Bisericii, în «Îndrumător bisericesc», Cluj-Napoca, 1981, p. 76 u.

Materia Sfîntei Euharistii în lumina canoanelor Bisericii Ortodoxe, în «Glasul Bisericii», nr. 11—12/1975, p. 1245—1252.

În afara acestor articole și studii de specialitate, am colaborat la revistele noastre bisericești și cu alte articole, reportaje și recenzii.

Declarație

Subsemnatul Preot Colotelo M. Dumitru, candidat la titlul de doctor în Teologie, declar că, pentru pregătirea lucrării de față, pe care o prezint ca teză de doctorat la secția de teologie practică, specialitatea Liturgică, Pastorală și Artă creștină, n-am folosit alte lucrări în afară de cele menționate în note și bibliografie, că lucrarea nu este plagiată și îmi aparține în întregime.

Preot Colotelo M. DUMITRU

SCHIMBAREA LA FAȚĂ A MÎNTUITORULUI ȘI SEMNIFICAȚIILE EI

Drd. CÎRSTOIU IOAN

În planul vast al iconomiei mîntuirii neamului omenesc minunile săvîrșite de Mîntuitorul Iisus Hristos au avut și au o semnificație cu totul deosebită.

Desfășurîndu-și activitatea în viața Sa pămîntească, Mîntuitorul Iisus, prin puterea Sa dumnezeiască, a arătat multe semne și a făcut multe minuni în popor. Acestea s-au făcut cu scopuri bine definite, ca acelea de a arăta dumnezeirea și puterea Sa dumnezeiască și mai ales de a redeștepta conștiințele adormite de păcat și a le îndrepta în vederea mîntuirii.

Din iubirea Sa de părinte, «căci toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut» (Ioan 1, 3), a săvîrșit multe minuni asupra naturii înconjurătoare, asupra omului «făcut după chipul și asemănarea Sa» (Fac. 1, 26), dar în momente cu totul aparte și asupra persoanei Sale îndumnezeite.

Una dintre minunile săvîrșite asupra persoanei Sale, pe lângă cea a Învierii din morți și cea a Înălțării Sale de-a dreapta Tatălui, este și cea a Schimbării la Față.

Momentul și cadrul în care a avut loc această minune sînt relatate de către evangheliștii sinoptici.

Fiind cu ucenicii Săi prin satele din preajma Cezareii lui Filip (Luca 8, 27), Mîntuitorul îi întreabă, zicîndu-le : «Cine zic oamenii că sînt Eu ?». La auzul acestor cuvinte, Sfinții Apostoli au răspuns că este Ioan Botezătorul, că este Ilie, că este Ieremia sau altul din proroci.

Răspunsurile date nu au mulțumit pe Mîntuitorul pentru că ele nu corespundeau cu starea reală a lucrurilor. Pentru aceasta El se îndreaptă către Apostoli și îi întreabă : ce părere au ei despre El. Sfințul Apostol Petru, cel mai în vîrstă dintre Apostoli, ia cuvîntul și răspunde în numele tuturor «Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Matei 16, 16). Prin aceste puține cuvinte, el își sintetiza credința sa în Mîntuitorul Hristos. Faptul că Sfințul Apostol Petru a mărturisit că este convins că Domnul este Însuși Hristos (= Mesia) are o importanță deosebită și reprezintă pentru Apostoli un mare cîștig.

Mîntuitorul i se adresează lui Petru zicînd : «Fericit ești Simone, fiul lui Iona, căci nu trup și sînge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl Meu, cel din ceruri» (Matei 16, 17). Cînd zice Domnul că numai Tatăl Său cel din ceruri i-a descoperit cele de mai sus, aflăm adevărul din gura celui ce este Adevărul (Ioan 14, 6) că El este Fiul lui Dumnezeu în înțelesul propriu al cuvîntului. Mîntuitorul confirmă așadar, din partea Sa, mărturia lui Petru și ne spune că ea este pe deplin adevărată.

Pentru a-i convinge pe deplin de dumnezeirea Sa; pentru a-i întări pentru vremea patimilor care se apropiau, Mântuitorul se îndreaptă cu grupul de Apostoli spre Galileea, ținut atât de iubit de Domnul și de atâtea ori bătătorit de pașii Săi în tovărășia Apostolilor, atât în zilele dogoritoare, cât și în acele nopți orientale în care cerul scînteiază de strălucirea stelelor.

Aici, în Galileea, se găsește Taborul, muntele cel sfînt al Domnului, așezat în mijlocul unei cîmpii întinse, ca o imensă piramidă acoperită de arbori de verdeață. De pe crestele muntelui se observă bine văile acoperite de vegetație abundentă și un colț albăstrui din lacul fermecător al Tiberiadei.

Pe Tabor va arăta Mîntuitorul Hristos «ucenicilor Săi slava Sa atît cît se putea», după cum zice una dintre cîntările bisericești. Înălțimea și liniștea munților erau locurile de rugăciune ale Mîntuitorului. De pe munte a rostit cea mai frumoasă predică (Matei 5, 7; Luca 6, 20—40) și tot de pe un munte S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui (cf. Luca 24, 50—53; Fapte 1, 1—11).

Sfinții Evangheliști ne relatează că Mîntuitorul Hristos, a luat cu Sine pe Petru, pe Iacob și pe Ioan și i-a dus într-un munte înalt, deosebit (Matei 17, 1) ca să se roage (Luca 9, 28). Pe cînd se ruga, chipul feței Sale a strălucit ca soarele iar veșmintele Sale s-au făcut albe ca lumina. În acest timp, au apărut doi bărbați, care vorbeau cu El, aceștia fiind Moise și Ilie. Ei, arătîndu-se întru slavă, vorbeau despre sfîrșitul Lui care avea să-l îplinească în Ierusalim. Uimit fiind de această frumusețe dumnezeiască, Petru se adresează Mîntuitorului, zicînd: «Doamne, bine este nouă să fim aici; dacă voești, voi face aici trei colibe: Ție una, lui Moise una și lui Ilie una». În timp ce vorbeau, iată că un nor luminos i-a umbrît pe ei și glas din nor s-a auzit zicînd: «Acesta este Fiul Meu cel iubit, în care am binevoit; pe Acesta să-L ascultați». Auzind acestea, ucenicii s-au spăimîntat și au căzut cu fețele la pămînt. Văzîndu-i cuprinși de frică, Iisus a venit la ei, i-a sculat și le-a zis: «Nu vă temeți». Trezîndu-se, n-au mai văzut decît pe Iisus singur. Și pe cînd se pogorau din munte, Iisus le-a zis: «Nimănui să nu spuneți ce ați văzut, pînă cînd Fiul Omului se va scula din morți» (Matei 17, 1—8; Luca 9, 28—36; Marcu 9, 2—9).

I. Exegeza textului

Mîntuitorul Hristos vorbind ucenicilor Săi de multe ori despre priemejdile, moartea și patimile Sale, le dăduse poruncile pe care trebuiau să le îndeplinească, le spusese că cel care-și va pierde sufletul său, acela îl va cîștiga (Matei 16, 25); că are să vină întru slava Tatălui Său, că are să răsplătească (Matei 16, 27). Vroind însă să-i incredințeze pe ucenici și cu văzul, vrînd să le arate cum este slava aceea cu care are să vină, le-o arată și le-o descoperă aici pe pămînt. După ce le-a vorbit despre iad și despre împărăția cerurilor, Mîntuitorul Hristos le pune înaintea ochilor slava din împărăția cerurilor. Pentru aceasta, iată ce face Mîntuitorul:

«Și după șase zile a luat pe Petru, pe Iacov și pe Ioan» (Matei 17, 1) sau «După opt zile...» (Luca 9, 28). Nu este nici o contradicere între

unul și celălalt, spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Unul socotește și ziua în care a rostit Domnul cuvintele : « Amin, amin zic vouă, sint unii din cei ce stau aici... », precum și ziua în care i-a suit în munte ; celălalt, numai zilele de la mijloc ¹.

Luind pe trei dintre apostoli, « I-a suit pe munte înalt deosebi. Și s-a schimbat la față înaintea lor ; și a strălucit fața Lui ca soarele, iar hainele Lui s-au făcut albe ca lumina » (Matei 17, 1—2). Sfântul Ioan Gură de Aur, vrînd să lămurească de ce Mintuitorul Hristos a luat cu Sine numai pe cei trei Apostoli, zice : « Aceștia depășeau pe ceilalți : Petru prin aceea că-L iubea foarte mult pe Domnul, Ioan prin aceea că era iubit de Hristos, iar Iacov prin răspunsul pe care l-a dat Domnului împreună cu fratele lui zicînd : Putem să bem paharul ! » (Matei 20, 22); dar nu numai prin acest răspuns, ci și prin faptele sale (Fapte 12, 1) ².

Ca să nu se creadă că Mintuitorul Hristos a luat pe cei trei pentru că ar fi ținut la ei mai mult, Sfântul Proclu de Constantinopol, într-una din cuvîntările sale explică astfel : « Nu i-a luat pe toți ; nici nu i-a lăsat pe toți. Nu i-a lipsit de slavă pe cei nouă, nu i-a socotit de mai puțin preț, nici nu i-a întristat. Drept fiind, pe toate le chivernisește cu dreptate ; pe toți îi socotea una, iar pe cei ce i-a unit nu i-a despărțit de dragostea unora față de alții. Dar pentru că Iuda, cel ce avea să ajungă trădător, era nevrednic de vederea cea dumnezeiască de pe munte, de vedenia cea înfricoșătoare, de asta Stăpînul îi lasă jos și pe ceilalți, ca să nu aibă Iuda mai tirziu nici un cuvînt de apărare spunînd că numai el a fost lăsat jos la poalele muntelui. De altfel, potrivit legii, erau de ajuns trei martori ai schimbării la față, iar aceștia aveau în sufletul lor și pe ceilalți » ³.

Intrucît luase « chip de rob » și avea să sufere moartea cea mai umilitoare, Domnul a avut grijă să creadă pe cîțiva dintre ucenicii Săi că acest « chip fără frumusețe » cum spune Isaia (53, 2) cuprindea în sine « strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu » (Evrei 1, 3). Sf. Grigorie Palama zice : « Ce înseamnă s-a schimbat la față ? ». Acest răspuns fusese dat cu mult înainte și de către Sf. Ioan Hrisostom : « a întredeschis, după cum a binevoit, puțin taina dumnezeirii Sale și celor inițiați a arătat pe Dumnezeu cel ce era în Sine » ⁴.

Explicînd mai profund această strălucire a slavei, Sf. Maxim Mărturisitorul precizează : « De la cunoștința că El nu are chip, nici frumusețe, și că trup s-a făcut Cuvîntul, sint conduși (apostolii) la Cel ce e mai frumos decît fiii oamenilor și la cunoștința că era la început și era la Dumnezeu și era Dumnezeu, sint ridicați prin cunoașterea tainei la slava Lui ca a Unuia născut din Tatăl plin de har și de adevăr » ⁵.

1. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la strălucitul praznic al Schimbării la Față*, P.G., t. LVIII, col. 549.

2. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, în «Mitropolia Olteniei», 1967, nr. 7—8, p. 644.

3. Sf. Proclu, *Cuvînt la Schimbarea la Față*, P.G.; LXV, col. 764.

4. P.G. CLI, col. 429, apud Drd. Ioan Buga, *Semnificații ale noțiunii de «lumină» în Noul Testament*, în «Studii teologice», 1975, nr. 9—10, p. 733.

5. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 1, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1983, p. 125—126.

Prin strălucirea luminoasă a feței Domnului, apărută pe munte, de trei ori fericiții apostoli au fost călăuziți tainic, în chip negrăit și necunoscut, spre puterea și slava lui Dumnezeu de toate făpturile necuprinsă, învățînd că lumina ce s-a arătat simțurilor lor e simbolul ascunzimei nearătate ⁶.

Schimbarea la Față a Mîntuitorului nu s-ă făcut după legile firii, nu lepădînd trupul acesta pămîntesc, ci pătrunzîndu-l și inundîndu-l de slava și lumina cea necreată. Această minune este explicată după măsura priceperii și de Sf. Chiril al Alexandriei, cînd zice: «Domnul a săvîrșit schimbarea la față nu lepădîndu-și înfățișarea omenească a trupului Său, ci înveșmîntîndu-se cu o slavă în chip de lumină și îmbrăcînd oarecum într-o înfățișare mai slăvită chipul cel foarte lipsit de cinste al trupului, după cuvîntul dumnezeiescului Pavel: «se seamănă trup lipsit de orice cuvîință și se va scula trup slăvit» (I Cor. 15, 42) ⁷.

Lumina de pe Tabor este «lumină mai presus de lumină», și slava lui Hristos îi provine în chip ființial, iar din cauza unirii ipostatice, a împărtășit-o și trupului Său, pentru puțin timp, în munte fiindcă se spune că fața Lui strălucea ca soarele. «Este lumină necreată», spune Sf. Grigorie Palama, neapusă și neinvinsă, care transcende orice timp și orice veac și aceasta este, socotesc, moștenirea celor mîntuiți ⁸, cum reiese din făgăduința făcută ucenicilor înainte de Schimbarea la Față, cînd le-a spus: «Sînt unii din cei ce stau aici care nu vor gusta moartea pînă nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu» (Luca 9, 27).

Lumina cerească arătată pe fața Mîntuitorului Hristos a transfigurat-o pe aceasta, dar n-a suprimat-o. Mai mult decît atît, această lumină, ca și aceea care țîșnea prin trupul Lui, a umplut de strălucire și veșmintele Sale făcîndu-le albe ca lumina.

Explicînd această strălucire extraordinară a veșmintelor Mîntuitorului, Sf. Grigorie Palama se exprimă astfel: «Apostolii cunosc că veșmintele înălbite sînt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, care le-au devenit atunci luminoase, clare, limpezi și înțelese fără nici un subînțeles enigmatic și umbră simbolică și le-au dezvăluit rațiunea aflătoare în ele și acoperită de ele, întrucît ei au ajuns la cunoștința netedă și dreaptă de Dumnezeu și s-au eliberat de împătîmirea față de lume și de trup» ⁹.

Veșmintele devenite albe sînt cuvintele în care a fost exprimat sau prin care S-a manifestat acoperit în Vechiul Testament și care acum, o dată cu iradierea dumnezeirii prin trupul și prin veșmintele Lui, arată clar dumnezeirea Lui. De asemenea, înțeleg veșmintele înălbite ale lui Hristos ca un simbol al formelor creațiunii care au devenit și ele transparente și capabile să arate celor ce s-au eliberat de înțelesurile întinate și amăgitoare, pe care le culegeau din aceste forme cei ce le primeau numai prin simțuri, pe Cel ce este Rațiunea creatoare și cu adevărat explicatoare a lor, sau pe Cuvîntul ce le grăiește prin ele ¹⁰.

6. *Ibidem*.

7. Sf. Chiril al Alexandriei, *Tîlcuire la Evanghelia după Sfîntul Luca*, trad. de C. Daniel, mss. dactilografiate, p. 138. 8. P.G., CLI, col. 432.

9. Sf. Grigorie Palama, în trad. *Ambigua cit.*, p. 126.

10. *Ibidem*.

«Și iată Moise și Ilie — spun Evangheliștii — s-au arătat, lor vorbind cu El despre sfârșitul Lui, pe care avea să-l împlinească în Ierusalim».

În decursul veacurilor s-au dat diverse interpretări acestor cuvinte mai mult sau mai puțin satisfăcătoare. Astfel, referitor la această apariție minunată, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: «Pentru mai multe pricini au fost aduși Moise și Ilie. Prima este aceasta. Pentru că unii oameni ziceau că «Iisus este Ilie, alții spuneau că este Ieremia, iar alții că este unul din profeții cei de demult» (Matei 16, 4). Mîntuitorul aduce pe corifeii profeților pentru ca ucenicii să vadă deosebirea dintre profeți și El. Mai este și o altă pricină. Iudeii Îl învinuiau de călcarea legii, Îl socoteau hulitor, că-și atribuie o slavă ce nu I se cuvine; și spuneau: «Acesta nu este de la Dumnezeu pentru că nu ține simbăta» (Matei, 16, 16—17); și iarăși: «Pentru lucru bun nu Te lovim cu pietre, ci pentru hulă, că om fiind, Te faci pe Tine Dumnezeu» (Ioan 9, 16).

Mîntuitorul Hristos, ca să le poată arăta că cele două acuzații sînt subiective, pornite din invidie, și că El nu este vinovat de nici una, că faptele Lui nu sînt în contradicție cu legea, că El nu-și atribuie slavă care nu I se cuvine, aduce lîngă El pe acești doi reprezentanți ai profeților Vechiului Testament. Moise a dat Legea, iar dacă Hristos ar fi fost un călcător de lege, El nu s-ar fi uitat cu bucurie la Hristos. Ilie, la rîndul lui, era un mare apărător al slavei lui Dumnezeu și n-ar fi stat alături de Hristos și n-ar fi ascultat de El dacă Hristos ar fi fost potrivit lui Dumnezeu, dacă s-ar fi numit pe Sine Dumnezeu, fără să fie ceea ce spunea că este, dacă s-ar fi făcut pe Sine egal cu Tatăl, fără să aibă dreptul acesta ¹¹.

După părerea Sf. Maxim Mărturisitorul, Moise și Ilie au intruchipat în Vechiul Testament bunătatea și înțelepciunea, viața și moartea, iar apariția lor și încadrarea Mîntuitorului de către ei, ar fi avut rostul să arate că Mîntuitorul este împlinitorul legii și al profeților ¹².

Apariția lui Moise și Ilie de o parte și de alta a lui Hristos arată că cuvîntul legii și al proorocilor se află în strînsă legătură cu Cuvîntul lui Dumnezeu; că legea și profeții se grăiesc din El și despre El; că lumina Mîntuitorului le pătrunde fără ca El să se identifice cu ele. Sfântul Ioan Hrisostom vede în apariția lui Moise și a lui Ilie pe muntele Tabor, lîngă Mîntuitorul, un argument că El este stăpîn atît asupra vieții cît și a morții, că stăpînește atît pe cele de sus, cît și pe cele de jos. Pentru aceasta aduce pe Moise, care murise, și pe Ilie, care nu murise.

Venind în preajma Mîntuitorului Hristos, cei doi «vorbeau» — spune Evanghelistul — «despre slava Lui, care avea să se împlinească în Ierusalim» (Luca 9, 31), vorbeau, adică, de patimile și răstignirea Lui. Pentru că slava este numele care se dă totdeauna patimilor și crucii ¹³.

Din convorbirea celor doi bărbați ai Vechiului Testament cu Domnul Hristos, Sfinții Apostoli au cunoscut nu numai împlinirea în El a

11. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 644.

12. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 159, 196, 197.

13. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 645; Referitor la această problemă a se vedea pe larg *Comentariul Sf. Ioan Gură de Aur*.

tainelor prezise de lege și de prooroci, ci și împlinirea sfatului celui negrăit al lui Dumnezeu referitor la lume și la mântuirea ei¹⁴.

Privești era atât de înălțătoare și a copleșit în măsură atât de mare sufletele lor, încât Petru, cel totdeauna aprins, văzînd pe cei doi bărbați ai Vechiului Testament că vroiau să se retragă, a căutat să-i rețină aici, pentru un timp mai îndelungat, oferindu-se ca să facă pentru fiecare din ei cite o colibă. Spunea acest lucru sub impresia celor întîmplate și mai ales a faptului că nu pătrunsese încă cu mintea taina Mîntuitorului Hristos și, aflînd cu puțin timp înainte că va trebui să moară în Ierusalim, socotea că locul acesta îl va feri de orice primejdie. De aceasta a și făcut pomenire de colibe. «Dacă facem aceste colibe, își spunea Petru, nu ne mai suim în Ierusalim, și dacă nu ne mai suim n-are să moară». Ca să-și ajungă scopul se exprimă astfel și grăiește în liniște, fără teamă de a mai fi certat: «Bine este nouă să fim aici, unde este și Moise și Ilie. Ilie care a coborît foc din munte și Moise care a intrat în nor și a vorbit cu Dumnezeu! Ni-meni nu va ști unde sîntem»¹⁵.

Pornind de la cuvintele Evanghelistului Luca, anume că Petru nu știa ce spune (Luca 9, 33), Sfîntul Proclu, patriarh de Constantinopol, într-una dintre cuvîntările sale la aceste versete zice: «Dar, o, Petre, verhovnice al ucenicilor, pentru ce te grăbești să faci o colibă lui Hristos și colibe la fel și celorlalți doi? Oare Moise a fost zămislit ca El de la Duhul Sfînt? Oare tot o Mamă-Fecioară a născut pe Ilie, așa cum L-a născut pe Acesta Fecioara Maria? Oare Moise a fost cunoscut de pe cînd era în pîntece așa cum L-a cunoscut pe Acesta Înaintemergătorul? Oare cerul a vestit nașterea lui Ilie? Oare magii s-au închinat lui Moise? Într-adevăr, Moise a lovit cu toiagul în stîncă și a izvorit apă, Ilie a înmulțit făina văduvei și i-a înviat fiul din morți, dar Iisus, Dascălul tău, mergînd pe mare, ți-a făcut ție, Petre, adîncul cale bătătorită, te-a făcut din pescar ucenic, S-a pogorit la iad, a despuiat iadul și a răpit pe cei ce dormeau din veac în el. Dacă Hristos ar fi vrut ca noi să rămînem aici, atunci pentru ce a luat trupul și sîngele nostru? Pentru ce s-a pogorit la cel căzut și a ridicat pe cel ce zăcea jos? Domnul Hristos nu s-a schimbat la față în zadar, ci ca să ne arate schimbarea cea viitoare a firii noastre și a doua venire ce va să fie, cu îngerii pe nor întru lumină. Că El este cel ce se îmbracă cu lumina ca și cu o haină, Judecătorul viilor și al morților»¹⁶.

«Și încă vorbind el, acestea — spune mai departe Evanghelistul — s-a făcut un nor și i-a umbrît; și ei s-au spăimîntat cînd au intrat în nor. Și glas s-a făcut din nor zicînd: Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit! De Acesta să ascultați!» (Matei 17, 5; Marcu 9, 7; Luca 9, 35).

În Sfînta Scriptură se face pomenire foarte des de cuvîntul «nor». Trei momente din istoria poporului Israel au ca notă distinctivă norul ce însoțește prezența și cuvîntul lui Dumnezeu. Primul este legat de ieșirea din robia egipteană: «Atunci s-a ridicat îngerul Domnului, care mergea înaintea taberei fiilor lui Israel, și s-a mutat în urma lor; și

14. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 166.

15. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 646.

16. Sf. Proclu, *op. cit.*, p. 691, 692.

s-a ridicat stilpul cel de nor dinaintea lor și a stat în urma lor. Astfel a trecut el și a stat între tabăra egiptenilor și tabăra fiilor lui Israel; și era negură și întuneric pentru unii, iar pentru ceilalți lumină, noaptea, și toată noaptea nu s-au apropiat unii de alții» (Exod 14, 19—20). Al doilea moment este cel al primirii Legii pe Muntele Sinai de către Moise. Atunci «Muntele Sinai era tot numai fum pentru că Domnul se pogorise pe el în mijlocul focului. ... Poporul stătea în depărtare iar Moise s-a apropiat de norul în care era Domnul» (Exod 19, 18 și 20, 21). Al treilea moment este atunci cînd Moise și Iosua se suie a doua oară pe Muntele Sinai pentru a primi dispoziții referitoare la confecționarea cortului. Atunci «un nor a acoperit muntele. Slava Domnului s-a pogorit pe Muntele Sinai și l-a acoperit norul șase zile, iar în ziua a șaptea a strigat Domnul pe Moise din mijlocul norului» (Ieșire 24, 16).

Referitor la faptul că norul i-a acoperit pe Mîntuitorul și pe cei doi, Sfîntul Ioan Gură de Aur¹⁷ spune: «Dacă L-ar fi acoperit numai pe Hristos, s-ar fi crezut că El a vorbit. De aceea Evanghelistul ține să spună că vocea era din nor, adică de la Dumnezeu».

«Iar din nor s-a auzit un glas care a zis: «Acesta este Fiul Meu cel iubit!». Cînd Dumnezeu-Tatăl se pronunță din înălțimea cerului și zice că «Acesta este Fiul Meu cel iubit» vrea să precizeze că Mîntuitorul Hristos este Fiul Său cu adevărat. El este născut mai înainte de veci din Tatăl, iar mai pe urmă din Fecioară. El este Unul Născut al Său, de aceeași ființă și slavă cu El. Parafrazînd acest cuvînt, Sfîntul Proclu spunea: «Pe Ilie l-am luat în cer, dar pe Acesta L-am trimis în Fecioară, ca în cer și din Fecioară în însuși cerul. Căci nimeni nu s-a suit în cer decît Cel ce s-a pogorit din cer»¹⁸. Sfîntul Ioan Gură de Aur pune aceste cuvinte în legătură cu nedumeririle Apostolilor, îndeosebi cu ale lui Petru. El zice: «Dacă Dumnezeu este puternic, atunci evident că este puternic și Fiul. Dacă Fiul este iubit, nu te teme. Nimeni nu părăsește pe cel pe care-l iubește. Să-L iubești pe Hristos de mii de ori, nu-L iubești cum îl iubește Tatăl Său «întru care a binevoit»¹⁹.

Dumnezeu își iubește Fiul pentru mai multe motive: Îl iubește pentru că L-a născut, că este de aceeași putere și slavă și că este de același gînd cu El. «Întru care am binevoit» spune glasul Tatălui, «de acesta să ascultați».

«Întru acesta am binevoit» înseamnă, după părerea Sfinților Părinți, că doar prin El și în El se lasă împăcat cu lumea, dă iertare lumii²⁰.

«De Acesta să ascultați». Cuvîntul Lui are rostul să devină normă de credință și de viață morală pentru noi toți. Această afirmație era o garanție în plus că Mîntuitorul Hristos era Fiul lui Dumnezeu, Cel ce a inspirat Scripturile, plinirea Legii și a proorociilor. De altfel, El a zis că n-a venit să strice legea și prorociei, ci ca să-i plinească (Matei 5, 17); că a venit să mîntuiască pe cel pierdut și să-și dea singele preț de răscumpărare pentru cei mulți. «Prin urmare — spune Sfîntul

17. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 647.

18. Sf. Proclu, *op. cit.*, p. 692.

19. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 647.

20. *Ibidem*.

Ioan Gură de Aur, parafrazînd acest cuvînt —, nu te împotrivi, Petre! Nu mai cugeta cele omenești, ci dumnezeiești. Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit, de Acesta să ascultați. De două ori m-am folosit de aceste cuvinte, vorbind cu El. O dată către voi, în muntele acesta, altă dată către Ioan, la riul Iordanului». «Nu-i altul Fiul Meu și un altul Fiul Mariei, ci acesta este Fiul Meu cel iubit, cel văzut și nevăzut. De El să ascultați». «Cînd vă va spune: «Eu și Tatăl una sîntem» (Ioan 10, 30), de El să ascultați! Cînd vă va spune: «Cine M-a văzut pe Mine a văzut și pe Tatăl» (Ioan 15, 9), de El să ascultați. Cînd vă va spune: «Cel ce M-a trimis pe Mine, mai mare decît Mine este» (Ioan 14, 28), îndreptați cuvintele la Întruparea Sa. Cînd vă va spune: «Cine zic oamenii că sînt Eu, Fiul Omului?» (Matei 16, 31), răspundeți-I: «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Matei 16, 16). Acesta este Cel născut mai înainte de timp din Mine. Acesta este Cel născut din Maria după trup, El este rodul nepîngărit al fecioriei nepîngărite; El este Cel ce a crescut la un loc cu voi, nu cel ce a crescut în pustie», ne lămurește această taină adîncă Sfîntul Grigorie al Neocezareii²¹.

«Și auzind au căzut cu fața la pămînt și s-au spăimîntat foarte. Și apropiindu-se Iisus s-a atins de ei și a zis: «Sculați-vă și nu vă temeți! Și ridicîndu-și ochii, pe nimeni n-au văzut, decît pe Iisus singur» (Matei 17, 6—8).

Aceste cuvinte ale lui Dumnezeu Tatăl fuseseră auzite și altă dată la Iordan și mulțimile nu s-au spăimîntat. Pentru ce apostolii pe muntele Taborului s-au spăimîntat și au căzut cu fețele la pămînt? Pentru că locul era tare pustiu și pentru că înălțimea era mare și liniștea adîncă²². S-au umplut de spaimă pentru că era o lumină neapropiată și norul era întins. Dar pentru ca nu cumva spaima prelungită prea mult să-i facă să uite tot ce s-a petrecut pe munte, Mîntuitorul se arată singur, îi trezește și le poruncește să nu spună nimănui nimic pînă după învierea Sa din morți. A oprit aceasta pentru că, văzînd răstîgnirea Lui, mulți s-ar fi scandalizat. După înviere situația se schimbă. Ucenicii primiseră Duhul Sfînt. Cuvintele lor erau crezute și ele răsuna mai puternic decît o trîmbiță și nici o smînteală nu mai punea piedică celor ce se săvîrșeau.

II. Semnificațiile Schimbării la Față

1. *Mîntuitorul Hristos este om adevărat și Dumnezeu adevărat.* Dacă în viața de toate zilele Mîntuitorul se manifestă ca om adevărat, se înduioșează, se întristează, obosește, îi este foame, îi este sete, dar este fără de păcat, în momentul Schimbării la Față descoperă celor trei ucenici ai Săi slava Sa dumnezeiască. Aceiași ucenici care-L urmaseră pretutîndeni pentru a-I asculta cuvîntul și a-i vedea faptele minunate, văzînd în El un autentic urmaș al lui David, avînd în trupul Său toate însușirile firii omenești, aceiași ucenici sînt uimiți acum de

21. Sf. Grigorie al Neocezareii, *Cuvînt la Botezul Domnului*, P.G. X, col. 1187, 1189.

22. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 648.

strălucirea firii Sale divine, care trece mai presus de orice gând și orice cuvânt.

Pe temeiul celor afirmate de acești martori oculari ai faptelor Mîntuitorului, Biserica de totdeauna a învățat că Mîntuitorul Iisus Hristos este Dumnezeu-Om, adică Dumnezeu adevărat și Om adevărat, asemenea nouă, afară de păcat (Mărt. ortodoxă 1, 38, 42).

Este Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu, născut din veci din Tatăl, iar mai pe urmă, la plinirea vremii, întrupat și făcut om, cu puterea Duhului Sfînt din Sfînta Fecioară Maria, cum Biserica mărturisește în articolul III din Simbolul de credință niceo-constantinopolitan: «Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire s-a pogorît din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfînt și din Maria Fecioara și S-a făcut om». Fiul Tatălui S-a coborît din cer nu ca să schimbe locul, fiindcă, o dată ce este Dumnezeu, se află pretutindeni și pe toate le împlinește, ci fiindcă așa a binevoit Măreției Sale să se smerească pe Sine luînd fire omenească. Și anume, a luat adevărata fire omenească, cu tot ce ține de ea, afară de păcat, căci Cel ce se naște ca om nu era un om ci Dumnezeu însuși, adică Dumnezeu-Fiul, și nu cu o fire omenească aparentă sau închipuită, și nici una știrbită de vreunul dintre elementele ei, ci firea omenească întreagă, în constituția ei.

Adevărul cu privire la cele două firi: dumnezeiască și omenească din persoana Mîntuitorului este, de altfel, mărturisit de: 1) profețiile mesianice ale Vechiului Testament; 2) Însuși Mîntuitorul Hristos; 3) Sfinții Apostoli și Evangheliști, și 4) Întreaga Sf. Tradiție²³.

1) Profețiile mesianice vorbeau despre cele două firi ale Mîntuitorului Hristos și scot în relief cînd pe una, cînd pe cealaltă. Firea dumnezeiască este mărturisită îndeosebi în locurile în care se spune despre Mesia că este născut din Dumnezeu înainte de Luceafăr din eternitate (Ps. 2, 7; 109, 3), că deși se va naște în Betleem, obîrșia lui e din veșnicie (Miheea 5, 1).

Firea omenească se mărturisește în locurile în care Mesia e numit sămîntă a femeii (Geneză 3, 15), mlădiță din tulpina lui Iesei (Isaia 11, 1), odraslă a lui David (Ierem. 23, 5) care se va naște dintr-o fecioară (Isaia 7, 14) etc.

2) Mîntuitorul Hristos, în diferite împrejurări din viața Sa, în multe discuții cu ucenicii Săi sau cu fariseii și cărturarilor poporului, își atribuie și firea omenească și firea dumnezeiască. În convorbirea cu Nicodim își atribuie omniprezența, care este însușire a naturii divine (Ioan 3, 15, 16, 18).

Comentînd faptul Schimbării la Față, Sf. Chiril al Alexandriei spune: «În aceste momente, Iisus Hristos se arată în chip descoperit că este Dumnezeu după fire pentru că, în mod firesc, credem că Cel ce strălucește cu lumina de la Dumnezeu Tatăl este pe deplin Dumnezeu și nu-i vine această vrednicie din afara Lui, precum se întîmplă cu noi»²⁴.

23. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele teologice, vol. II, București 1958, p. 576.

24. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, trad. C. Daniel, p. 53.

În altă parte Mîntuitorul își atribuie aceeași activitate cu Tatăl (Ioan 21, 17). El știa că contemporanii Săi nu pătrunseseră încă taina întrupării Sale; de aceea încearcă să-i încredințeze că El lucrează toate împreună cu Tatăl Său și că El are în Sine firea Celui ce I-a dat naștere. Era deci firesc să spună că, fiind din aceeași ființă, va voi și va hotărî aceleași lucruri ca și Tatăl Său ²⁵.

Vorbind despre firea Sa omenească, Mîntuitorul Hristos se numește om (Ioan 8, 40) și foarte adesea «Fiul Omului» (Matei 8, 20; 9, 10; Marcu 8, 31; 9, 12 etc.).

Adevărul despre cele două firi în persoana Mîntuitorului Hristos este susținut cu toată tăria de Sfinții Părinți împotriva numeroaselor erezii hristologice. Ei au formulat, pe baza textelor scripturistice, și unele argumente raționale. Astfel, Sf. Maxim Mărturisitorul spune: «S-a făcut ipostas al trupului pe care l-a luat și, prin această taină nouă făcîndu-se cu adevărat întreg om, în chip neschimbat, a fost același ipostas al celor două firi, al celei necreate și al celei create, nepătimitoare și pătimitoare, primind fără nici o lipsă toate rațiunile noastre al căror ipostas era» ²⁶.

2. *Mîntuitorul Iisus Hristos este Fiu al Tatălui de aceeași ființă și slavă cu El.* O altă semnificație a Schimbării la Față a Mîntuitorului este și aceea de a arăta că El este de aceeași ființă și slavă cu Tatăl.

Fiul lui Dumnezeu are ca proprietate sau însușire personală nașterea Sa (γεννησις) din veci din Tatăl, așa cum mărturisese psalmistul: «Fiul Meu ești Tū, Eu astăzi Te-am născut» (Ps. 2, 7). El este «Unul Născut care din Tatăl s-a născut mai înainte de toți vecii» (cf. Ioan 1, 14). El și-a primit ființa de la Tatăl prin naștere. «Din pîntece mai înainte de luceafăr Te-am născut» (Ps. 109, 3). Dar El nu primește numai o parte din ființa Tatălui, cum este cazul la oameni, ci o primește întreagă, fără a pierde Tatăl ceva din ființa Sa prin această comunicare. Iar această comunicare are loc din veci. Deci, din veci Tatăl are pe Fiul Său, cum spune Sf. Ioan Damaschin, căci n-a fost un timp ca să fi fost Tatăl fără Fiul, «căci Dumnezeu nu s-ar putea numi Tată fără Fiu, iar dacă ar fi fără să aibă un Fiu, n-ar fi Tată» (I, 8; trad. rom. p. 39), după cum nu este un interval de timp în care focul să fie fără lumină, cum spune iarăși Sf. Ioan Damaschin în *Dogmatica* sa: «După cum focul există deodată cu lumina din el, și nu este mai întii focul și pe urmă lumina, ci deodată, și după cum lumina se naște totdeauna din foc și este totdeauna în el fără să se despartă deloc de el, tot astfel și Fiul se naște din Tatăl fără să se despartă deloc de El, ci este pururea cu El. Dar cu toate că lumina se naște în chip nedespărțit din foc și rămîne totdeauna cu El, totuși nu are nici un ipostas propriu deosebit de ipostasul focului, deoarece lumina este o calitate naturală a focului. Fiul, Unul Născut al lui Dumnezeu, însă, deși este născut din Tatăl în chip nedespărțit și neîndepărtat și rămîne pururea în El, totuși El are un ipostas propriu deosebit de ipostasul Tatălui» ²⁷.

25. *Idem*, p. 133—134.

26. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 47.

27. Sf. Ioan Damaschin, trad. rom., Ediția a II-a, p. 43.

Vorbind de ființa dumnezeiască a Mîntuitorului Hristos, Sf. Ioan Evanghelistul «nespus de înflăcărat și plin de însuflețire tinerească împotriva vorbăriei deșarte a celor care vor să introducă învățături greșite zice: «La început era Cuvîntul» (Ioan 1, 1). Nimic nu este mai vechi decît începutul, dacă vrem să păstrăm definiția începutului ca ceea ce este el însuși. Fiindcă nu ar putea să fie un început, al începutului, sau dacă cineva îl înțelege și concepe în alt fel, se lipsește de înțelesul adevărat al cuvîntului «început». ... Așașar, nu se poate să fie un început al începutului după cugetarea adevărată și exactă, căci altfel ideea despre un astfel de început va fi împinsă la nemărginit și la nesfîrșit. Rezultă că n-a fost în timp Fiul. Era deci la început²⁸. Firea Sa dumnezeiască nu are început nici sfîrșit, așa cum se spune în Psalmi: «Tu ești același și anii zilelor tale nu se vor sfîrși» (Ps. 101, 28) sau cum ne încredințează Sf. Apostol Pavel în Epistola către Evrei: «Iisus Hristos — ieri și azi și în veci — este același» (Evrei 13, 8). Chiar Mîntuitorul ne încredințează de veșnicia Sa cînd zice: «Eu sînt mai înainte de a fi Avraam» (Ioan 8, 58), sau «Eu de la Tatăl Meu am ieșit și am venit». Astfel înțelegem pe Tatăl ca pe un izvor, iar pe Cuvîntul ca pe înțelepciunea, strălucirea și Chipul Său. «Cine se împotrivesțe ca să cugetăm că Fiul este în Tatăl ca într-un izvor»? se întrebă Sfîntul Chiril al Alexandriei. «Fiul este în Tatăl și din Tatăl și nu este exterior Lui și născut în timp, ci El este existent în ființa însăși a Tatălui și strălucește din lumina feței Lui, strălucirea Lui fiind ca cea venită de la soare, sau căldura firească a Lui fiind ca aceea dintr-un foc»²⁹.

Fiind de aceeași ființă cu Dumnezeu Tatăl, Mîntuitorul Iisus Hristos este și de aceeași slavă cu Tatăl, cum s-a descoperit Sfinților Apostoli în Schimbarea la Față pe Tabor. De acest lucru ne mai încredințează însuși Mîntuitorul, cînd în grădina Ghetsimani, se roagă Tatălui pentru Sine, pentru Apostoli și pentru toți credincioșii, zicînd: «Și acum, preaslăvește-mă, Tu, Părinte, la Tine însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine însuși mai înainte de a fi lumea» (Ioan 17, 5).

Copleșit fiind de puterea dumnezeiască și slava cea atît de strălucitoare a Mîntuitorului Hristos, Sfîntul Ioan Damaschin, într-una dintre cuvîntările sale în cinstea Maicii Domnului, exclamă: «Bucură-te cea prin care ni s-a arătat Cel ce s-a născut mai înainte de a fi făcute dealurile toate, adică Dumnezeu cel atotputernic. Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce este mai presus de lume, Cel care a împodobit lumea cea lipsită de podoabă și a zidit zidirea nezidită. Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel care era mai înainte de a fi munții, de a se plăsmui lumea și pămîntul, Cel născut din Tatăl nenăscut. Bucură-te, cea prin care ni s-a arătat Cel ce este singurul nepătimitor, singurul de milă plin, singurul Fiu și Dumnezeu, Unul-Născut din singur Dumnezeu»³⁰.

28. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 12—13. 29. *Idem*, p. 14.

30. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvînt la Bunavestire*, trad. rom., Pr. Dumitru Fecioru, «Mitropolia Olteniei», 1964, nr. 3—4, p. 213—214.

Minunea de pe Tabor — garanție a transfigurării noastre

Schimbarea la Față a Mîntuitorului Hristos este strîns legată de momentele răstignirii, al morții și al Învierii. Ea are un loc și o semnificație aparte în iconomia vieții pămîntești a Mîntuitorului. Precedată de măturisirea inspirată a lui Petru: «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Matei 16, 16), ca și de panica ucenicilor, cînd Iisus le vestește patimile Sale viitoare, Schimbarea la Față descoperă providențial, cu anticipație, slava viitoare a lui Hristos și, prin ea, a noastră.

O dată cu Hristos a apărut și pentru oameni posibilitatea de a vedea slava dumnezeiască, deoarece întruparea lui Iisus a schimbat însăși ființa noastră care a putut vedea cu ochii trupului lumina divină, așa cum mărturisește Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan: «Și noi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr» (Ioan 1, 14).

Iisus Hristos a venit în lume ca să ridice firea noastră cea căzută de la stricăciune la nestricăciunea ei cea dintîi și chiar mai sus decît aceea; căci prin luarea de trup de către Dumnezeu, noi toți am fost înfiați de către Tatăl cel ceresc, a voit să ne încredințeze că nu numai sufletul se va bucura de îndumnezeire, ci și trupul nostru.

Vorbind despre starea înaltă de viațuire a omului după modelul vieții lui Hristos de «statura bărbatului desăvîrșit» de care amintește Sf. Apostol Pavel, Sfîntul Grigorie Palama zice că numai acei oameni văd lumina dumnezeiască și sînt pătrunși de ea ca și Hristos pe Tabor cînd se învrednicesc de împărtășirea îndumnezeitoare a Duhului Sfînt, cînd îi cercetează negrăit razele desăvîrșitoare — atunci văd însuși veșmintul îndumnezeirii lor, mintea lor fiind umplută de slavă și de strălucirea nespus de frumoasă ce izvorăște din harul Cuvîntului, așa precum trupul Cuvîntului s-a umplut de slavă pe munte prin lumina dumnezeiască ce izvora din dumnezeirea Lui. Căci slava pe care a dat-o Tatăl Lui, a dat-o și El celor ce ascultă de El, cum spune cuvîntul Evangheliei: și a voit ca să fie aceștia cu El și să vadă slava Lui» (Ioan 17, 22, 24). Cum s-ar putea însă întîmpla aceasta trupește, o dată ce El nu mai este prezent trupește după înălțarea la cer? Se întîmplă spiritual, și anume cînd mintea noastră, devenită supracerească și urmînd oarecum pe Cel ce S-a depășit pe Sine pentru noi urcîndu-se la cer, se unește acolo în chip negrăit cu Dumnezeu și se învrednicește de vederi suprafirești și negrăite, umplindu-se de toată cunoștința nematerială de la o lumină mai înaltă; e înfrumusețat de frumusețea originală și făcătoare de frumusețe și se umple de strălucire în atingere cu strălucirea lui Dumnezeu³¹.

Sfîntul Simeon Noul Teolog, referitor la starea de îndumnezeire a omului, zice că Dumnezeu se va sălășlui în el ca în templul Său, arzînd cu foc sfînt și curățitor toate urmele păcatului și făcînd ca lumina să izbucnească din interior: «Cînd ajungi la desăvîrșire, Dumnezeu nu mai vine la tine fără chip, ci într-un anumit fel ... totuși într-un

31. P.G. 3, col. 208, 209.

chip de Dumnezeu, căci El nu se arată niciodată într-o față sau o urmă oarecare, ci se face văzut în simplitatea Lui, format din lumină fără formă, de neînțeles, de negrăit. Cel ce este Dumnezeu prin fire vorbește cu cei pe care i-a făcut Dumnezeu prin har, așa cum un prieten vorbește cu prietenii săi, față către față.

Numai harului dumnezeiesc îi este propriu — după Sf. Maxim Mărturisitorul — să dăruiască făpturilor îndumnezeirea proporțional cu treapta lor, luminînd natura cu lumina cea mai presus de fire și ridicînd-o prin prisosința slavei deasupra granițelor ei ³².

Concluzii

Marea noutate, «singurul lucru nou sub soare», cum va spune Sf. Ioan Damaschin, va fi aceea că Mîntuitorul Iisus Hristos este Adevărul, Viața și Lumina. El va fi o mărturie, așa cum spune Sf. Ioan Evanghelistul : «...ceea ce era de la început, ceea ce a fost auzit, privit și cu mîinile noastre pipăit» (I Ioan 1, 1).

«Dumnezeu este lumină (I Ioan 1, 5) și din iubire pentru om trimite în lume pe Fiul, care este chipul ființei Sale» și «strălucirea slavei» (Evrei 1, 3) spre a fi «lumii lumina» (Ioan 8, 12) și să facă părtași la slava Tatălui pe cei care, prin Sfintele Taine, se fac fiii luminii și ai harului (Efes. 5, 8).

În Evanghelia sa, Sfîntul Ioan Evanghelistul ne spune că Mîntuitorul este lumina cea adevărată. El apare ca o lumină distinctă, izvorul oricărei alte lumini și Cel ce o împărtășește tuturor oamenilor : «Și din plinătatea lui noi toți am luat și har peste har» (Ioan 1, 16).

Ca lumină adevărată, Mîntuitorul Iisus Hristos este mărturisit de către Sf. Ioan Botezătorul, un trimis special de la Dumnezeu pentru a da mărturie la Iordan despre lumină (Ioan 1, 6—8). Este mărturisit de Sfinții Apostoli care au dus pînă la marginile lumii solia Luminii pe care ei au văzut-o și au stat alături de ea (I Ioan 1, 1—5).

Chiar Mîntuitorul Hristos se mărturisește pe Sine ca fiind «Lumina lumii» (Ioan 8, 12). Mărturia deplină despre Mîntuitorul Hristos că este lumină se săvîrșește în momentul celor două mari teofanii — cea de la Botez și cea de la Schimbarea la Față. Prin minunea de pe Tabor se lumina fața nedezlegată a tainei lui Hristos. Acum ni se descoperă ca lumină și izvor al luminii. Ni se descoperă ca Fiu al lui Dumnezeu de aceeași ființă și slavă : «Acesta este Fiul Meu cel iubit și de Acesta să ascultați».

Transfigurarea Mîntuitorului pe Tabor este și garanția transfigurării noastre și chiar a îndumnezeirii. Atunci dreptii vor străluci ca soarele în împărăția lui Dumnezeu, cum ne încredințează Mîntuitorul. Apariția Mîntuitorului în lumină pe Tabor ne încredințează că vom vedea pe Dumnezeu ca lumină prin lumina Lui, așa cum L-au văzut Apostolii pe Tabor. Aceasta este împlinirea cuvintelor psalmistului : «Întru lumina Ta vom vedea lumină» (Ps. 35, 9).

32. Antis. V. Contra Achindin cod. Paris. gr. 1238, f. 152, la Pr. D. Stăniloae, *Teologia Morală*, vol. III, p. 314.

DIN IZVOARELE CREDINȚEI NOASTRE

SFÎNTUL GRIGORIE CEL MARE ÎN TEOLOGIA ROMÂNEASCĂ *

I. Personalitatea sa **

Pr. Prof. IOAN G. COMAN

Teologia ortodoxă română apreciază pe bună dreptate personalitatea acestui mare sfânt european care a fost Grigorie cel Mare prin lucrări de nivel universitar, teze de licență, volume și articole ocupându-se cu spiritualitatea și cu liturgica. Unele dintre lucrările sale sînt traduse în limba română.

Roman de origine, pretor și prefect al Romei, monah, episcop și sfed de o rară energie al Bisericii Latine, Sfîntul Grigorie s-a impus contemporanilor prin evlavia sa, caritatea sa, patriotismul său cald, geniul său organizator și administrativ în Biserică, puterea sa misionară, prin răbdarea sa, voința sa inflexibilă, disciplina și apărarea canoanelor, prin orizontul său ecumenic și înțelepciunea sa. El avea nenumărate relații cu toată Europa și cu o parte a Asiei și Africii, cu episcopi, preoți, diaconi, împărați, demnitari imperiali, regi și regine barbare, cu credincioși, monahi și monahii. Creator al așezămîntului *Patrimonium Petri* pentru ajutorarea săracilor și acoperirea altor nevoi misionare ale Bisericii, el prețuia dreptatea și libertatea asemenea tuturor marilor Părinți ai Bisericii. «În 598, el scria lui Leontius, *exconsul*, trimisul Constantinopolului pentru anchetarea a trei înalți funcționari», între altele: «De cîte ori te năpădește mînia, domolește-ți sufletul, învinge-te pe tine însuși... În pedepsirea răului, mînia trebuie să vină în urma rațiunii, nu să o preceadă: slujitoare a dreptății, mînia merge în spatele acesteia, ea nu se agită în fața ei», sau încă: «Deosebirea dintre regii barbari și împărații romani este că regii barbari stăpînesc sclavi, pe cînd împărații romanilor stăpînesc oameni liberi»¹.

Sfîntul Grigorie a publicat lucrări deosebit de interesante, uneori de importanță majoră pentru spiritualitatea creștină, ca, de exemplu, *Regula pastorală*, *Reflecții morale asupra lui Iov*, *Dialoguri*, *Omiliile asupra Evangheliilor* și această mină de informații istorice și bisericesti, pastorale și duhovnicești, care este *Coroșpondența* sa cuprinzînd mai mult de 800 de scrisori. De la ediția Migne (PL 75—79) la aceea a *Izvoarelor Creștine* (*Sources Chrétiennes* nr. 32, 212, 221, 251), numeroase studii, articole, teze de licență și de doctorat, capitole de manuale patristice, de istorie literară sau de enciclopedii i-au fost consacrate. Această reînnoire a studiilor gregoriene era necesară atît pentru a aduce la nivelul și exigențele cercetărilor actuale contribuțiile fundamentale ale

* Mulțumesc din toată inima Centrului Național de Cercetare Științifică al Franței pentru invitația ce mi-a adresat de a participa la colocviul internațional asupra Sf. Grigorie cel Mare de la a cărui urcare pe scaunul Romei se vor împlini 14 secole în anul 1990.

** Comunicare făcută la Colocviul internațional asupra Sfîntului Grigorie cel Mare în cadrul Centrului Național de Cercetare Științifică (CNRS) al Franței, la Chantilly, lângă Paris, în ziua de 19 septembrie 1982.

1. Mgr. Pierre Batiffol, *Saint Grégoire le Grand*, «Les Saints», IV-e éd. Paris, Lib. Le Coffre J. Gabalda et fils, 1931, p. 18—19.

autorului nostru pentru patrimoniul spiritual creștin, cât și pentru a ne îmbogăți viziunea istorică încă o dată cu sugestii și indicații așa de necesare timpului nostru.

Biserica Ortodoxă Română și teologia românească au și rațiuni speciale pentru cercetarea științifică a operei Sfântului Grigorie. Acesta a cunoscut în mod sigur *Conferințele (Collationes)* Sfântului Ioan Cassian, un daco-roman, așadar un strămoș al românilor din Scythia Minor (Dobrogea actuală). După un număr de ani de asceză în Palestina, în Egipt și la Constantinopol, alături de Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Cassian a venit la Roma pentru a interveni pe lângă papa Inocențiu I în favoarea patriarhului său. Aci, la Roma, el a cunoscut pe Leon, viitorul papă. De la Roma el a plecat la Marsilia, în sudul Galiei, unde a întemeiat și a condus o mănăstire vestită. Sfântul Cassian a rămas la Roma circa 10 ani și a fost hirotonit preot aci. În acest mediu roman el a dat informații asupra vieții monahale din Egipt și a lăsat amintiri pe care Grigorie le-a cunoscut în mod sigur. Rîndurile adresate de Sfântul Cassian lui Leon, într-una din *Prefețele* sale și anume la opera *Despre Intruparea Domnului, contra lui Nestorie*, sînt mișcătoare. Rara sa capacitate de organizare și importanța pe care el o acordă experienței («experientia magistra») și echilibrului² nu au putut să nu-l atragă pe Grigorie. Dovada este că însuși Grigorie, la o distanță de circa 170 de ani, trimite o scrisoare stareței Respecta a acestei mănăstiri, scrisoare în care e vorba de amănunte de organizare și de cult în comunitatea respectivă³. Iată deci un coridor patristic și etnic între Dacia Pontică, Italia și Galia.

«Călugării sciți» tot daco-romani și ei, originari din aceeași Dacie Pontică sau Scythia Minor, au venit la Roma în 519, la papa Hormisdas, în problema teopashită⁴, problemă care, în pofida neplăcerilor ei, a pus în contact daco-romani cu romani propriu-ziși. Această orientare a «sciților» spre Biserica romană nu se datora, probabil, numai aversiunii lor pentru monofiziți și — în general — pentru grecii bizantini, ci și conștiinței romanității lor⁵. Dacă Ioan Maxențiu, cel mai teolog dintre «călugării sciți», și Epistola atribuită papei Hormisdas se critică reciproc în mod sever, totuși limba latină și, uneori, atmosfera disputei evoluează ca între romani de la Roma și romani din provincie⁶. Maxențiu vorbește frecvent despre episcopul Romei, orașul Roma, poporul Ro-

2. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Scriptori bisericești din epoca străromână*, Biblioteca teologică, 1, București, 1979, p. 224. A. De Vogüé, *Introduction, Bibliographie et cartes à Grégoire le Grand, Dialogues*, tom. I, «Sources Chrétiennes», N. 251, Paris, 1978, p. 115—116.

3. *Ep. 7, 12, PL 77, 866 AB—867 AB*. Prima cifră după Ep. indică numărul cărții, iar a doua pe acela al Epistolei. Ediția lui E. Hartmann din *Monumenta Germaniae Historica* nu ne-a fost accesibilă.

4. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 83—84 și passim.

5. Ion Barnea, *Le cripte delle basiliche paleocristiane della Scizia Minore*. «Revue des Etudes Sud-Est Européenes», tome XIX, 1981, nr. 3 (Juillet-Septembre), Tirage à part, 505/17.

6. *Epistula quae dicitur esse Papae Hormisdas ad Possessorem Episcopum Africae qui est Constantinopoli*. Corpus Christianorum Series Latina, (De aci înainte CCL), LXXXV A, Turnholt, 1978, p. 115—121. *Responsio Maxentii Ioannis servi Dei adversus Epistolam quam ad Possessorem a Romano Episcopo dicunt haeretici destinatam*, Ibidem, p. 123—124.

mei, senatul Romei, Biserica Romei⁷. El regretă cu lacrimi și suspine că «episcopul Romei își îngăduie să mintă fără înconjur»⁸. Dacă interpretarea noastră este corectă, avem aci un strigăt tragic al unui fiu pentru o mamă care nu este exact Roma creștină, ci Roma pur și simplu. «Călugării sciți» erau, zice Maxentiu, în plină comuniune cu Bisericile occidentale⁹. Se cunoaște *Epistola Călugărilor Sciți către episcopii africani* pentru a-i pune la curent cu învățătura lor ortodoxă împotriva ereziilor¹⁰.

Originar din aceeași Scythia Minor și trăind în același secol cu «Călugării sciți» și Grigorie cel Mare, Dionisie cel Mic, creatorul erei creștine, profesor de dialectică la școala de la Vivarium a lui Cassiodor, a tradus unele opere pentru «Călugării sciți», dar mai ales pentru papă. Afară de piese din opera Sfântului Chiril al Alexandriei, aceea a Sfântului Grigorie de Nyssa, a lui Proclus, a unui Florilegiu patristic și, alături de cărți de edificare despre Ioan Botezătorul, Thais și Pahomie, Dionisie cel Mic a tradus și *Canoanele* primelor patru Sinoade ecumenice în două ediții¹¹. Este sigur că Grigorie cel Mare aplica vinovaților de indisciplină bisericească mai ales această versiune dionisiană a canoanelor. Papa vorbește frecvent despre importanța sinoadelor ecumenice al căror text el îl citea, fără îndoială, în traducerea lui Donisie. Acest savant, «totus romanus», dar de origine «scitică», pe care Cassiodor îl laudă pentru cunoștințele sale excepționale de greacă și latină, precum și pentru ortodoxia sa¹², a contribuit considerabil la atmosfera spirituală și bisericească de care a beneficiat Grigorie cu prilejul venirii sale pe scaunul episcopal al Romei. Creștind era creștină, Dionisie a lăsat ca moștenire lui Grigorie o viziune nouă asupra istoriei, viziune țesută din suferință și speranță¹³. Viziune confirmată și prin viața personală a lui Grigorie și prin aceea a Italiei și a celei mai mari părți a Europei timpului său, toate pîrjolite de lombarzi și de alți barbari. Cărțile de edificare traduse de Dionisie au exercitat și ele influență asupra *Dialogurilor* lui Grigorie cel Mare.

II. Sfântul Grigorie și Bisericile illyro-thraco-daco-romane

O altă rațiune, cea mai puternică, socotim noi, a interesului pe care teologia și istoriografia română îl poartă lui Grigorie cel Mare este corespondența sa cu Bisericele din Illyricum. Se știe că Illyricum a fost unul din izvoarele creștinismului daco-roman, îndeosebi al folosirii limbii latine creștine în Moesia Superioară, în Dacia Traiană, pe urmă în Dacia Mediterană și Dacia Ripuară. Limba latină fusese implantată

7. *Responsio Maxentii Ioannis...*, p. 138—141.

8. *Ibidem*, p. 138, c. 9, r. 480—481; «O mira furiosorum caecitas et a veritate alienatarum mentium criminosa fallacitas!».

9. *Ibidem*, p. 137, 33, r. 450—454.

10. *Epistula Scytharum monachorum ad episcopos*. CCL, LXXXV, A. 157, 1, 172, 28, r. 336.

11. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 273.

12. Cassiodorus, *De Institutione divinarum lectionum*, 23, PL, 70, 1137 BCD—1138 ABC.

13. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Izvoarele Ortodoxiei Românești în creștinismul daco-roman*, «Ortodoxia», XXXIII, nr. 3, iulie-septembrie, 1981, p. 554.

aici înainte de Hristos și deci înainte ca Biserica Romei să fi început a face misiune în regiunile de la sudul Dunării. Romanizarea Daciei începuse înainte de creștinism și a fost continuată de misionarii creștini care sfârșiră prin a o încreștina în secolele patristice, operație în care Roma creștină nu a fost, evident, absentă, dar nu ea, Roma, a fost factorul decisiv în acest *processus*, ci legiunile, veteranii, funcționarii și negustorii romani, inclusiv oameni din provinciile orientale ale Europei, care — în general — vorbeau greaca, dar destul de adesea și latina.

Jurisdicția lui Grigorie cel Mare se întindea și asupra acestor teritorii illyrice, dar nu în chip absolut, pentru că Biserica din Bizanț acoperea și ea cu autoritatea sa unele din aceste regiuni, în mod intermitent, mai ales după perioada lui Justinian de dependență a Bisericii față de puterea statului. În unele din Scrisorile sale, Grigorie precizează că episcopii Illyricului sînt aleși de clerul și credincioșii localității respective și, numai după aceea, confirmați de către împărat și, în final, întăriți și de papă. Această confirmare este un simplu asentiment al său, ca în cazul alegerii lui Ioan de Justiniana Prima, ales de către episcopii Illyricului, alegere aprobată sau confirmată de către împărat și de-abia în ultima linie și de către papa¹⁴. Autoritatea papei vine, așadar, după aceea a împăratului. Unanimitatea clerului, a credincioșilor, a împăratului și a papei asupra unei persoane vine, zice Grigorie, dintr-o veche tradiție¹⁵, poate de la împăratul Justinian, dacă nu și de mai devreme. Papa trimite lui Ioan de Justiniana Prima *pallium*-ul episcopal și-i acordă titlul de vicar al scaunului apostolic, inclusiv un număr de sfaturi¹⁶. Dar iată un caz care nu ține seama de autoritatea lui Grigorie: e vorba de episcopul Maxim de Salonae, hirotonit fără aprobarea papei, prin intermediul unor laici plătiți, zice Grigorie, cu banii Bisericii. Puțin înainte, Grigorie primise poruncă de la împărat să primească pe Maxim cu onoruri. Cum să primești pe cineva, înainte de a-l cerceta canonic? Iar Grigorie precizează: «Dacă treburile episcopilor care ne-au fost încredințate sînt aranjate de alții pe lângă preaevlavioșii noștri Stăpîni, eu, nefericitul, ce mai am de făcut în această Biserică? Și disprețul din partea episcopilor mei și recursul la judecătoria laici le atribui păcatelor mele»¹⁷. Chemat de mai multe ori la Roma, Maxim a refuzat să se ducă sub pretext că împăratul ar fi poruncit ca papa să trimită pe cineva la Salonae, pentru a cerceta cazul său¹⁸. Cu toate bunele raporturi, în general, dintre Grigorie și împăratul Mauriciu, autoritatea împăratului era, în treburile bisericesti, mai presus de aceea a episcopului Romei. Era urmarea atitudinii împăratului Justinian, poate, dar e tot așa de posibil

14. Ep. 2, 22, PL 77, 558 A: «consensum omnium vestrum et serenissimi principis convenisse cognovimus voluntatem»... «dignus cunctorum est electionis iudicio comprobatus», «nostra assensus auctoritate firmamus».

15. *Ibidem*, col. 558 C.

16. *Ibidem*, col. 559 AB, 560 A.

17. Ep. 5, 21, PL 77, 750 ABCD.

18. Ep. 6, 25, PL, 77, 815 BC. Maxim care avusese ca predecesor numeroși episcopi în sec. III—V, era, se pare, arhiepiscop la Salonae și făcea deci figură de personaj important. Cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Paris, 1906, p. 98—106. Idem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Paris, 1918, p. 180 ș.u.

ca situația să se fi datorat atitudinii acestor illyro-thraco-daco-romani, ca oameni de mijloc între Răsărit și Apus, așa cum fuseseră Ioan Casian, călugării sciți și Dionisie cel Mic, care, toți, oscilau între două lumi. Papa Hormisdas nu spusese el despre călugării sciți că aceștia țineau ca judecata celor două lumi, a Occidentului și Orientului, să se incline în fața voinței lor ?¹⁹.

Grigorie scrie epistole adresate când unor grupe bisericești illyrice formate din mai mulți episcopi, din cler și credincioși, când unor persoane aparte : episcopi, presbiteri, diaconi, demnitari etc.

În prima categorie se găsesc scrisori ca cele adresate tuturor episcopilor din Illyricum cerindu-le să acorde azil episcopilor alungați de barbari din regiunile lor și să le ofere cele necesare vieții. Era ordinul împăratului transmis de către prepositul imperial Jobinus din Illyricum²⁰. Într-o altă scrisoare adresată aceluiași episcopi, Grigorie mulțumește lui Jobinus și adresanților pentru că au restaurat parțial Illyricul în urma devastărilor barbare²¹. Se pare că episcopul Natalis de la Salonae a contribuit la această restaurare. Într-o altă scrisoare, papa felicită clerul de la Salonae pentru că a ales pe arhidiaconul Honoratus, «om competent și merituos», ca episcop al locului²². Grigorie apreciază și în alte părți valoarea acestui illyro-thraco-roman. El invită pe episcopii Petru și Providențiu din Istria să vină, fără teamă, la el, la Roma, pentru a-i lămuri asupra primelor 4 sinoade ecumenice a căror învățătură nu li se părea destul de clară ; ei să nu se separe de Biserica Universală²³. Papa scrie, de asemeni, clerului și poporului din Ravena pentru a le garanta, contra zvonurilor unor răi, integritatea de credință și atașamentul episcopului Marinianus față de Sinodul de la Calcedon²⁴. Episcopilor din Epir, în frunte cu Andrei, a cărui hirotonie ca episcop pentru Neapolis o aprobă, Grigorie le recomandă să nu practice simonia²⁵. Scrisoarea adresată «credincioșilor, clerului și nobililor din Salonae» cere acestora să trimită pe episcopul Maxim la Roma, pentru a da seama de greșelile sale, îndeosebi de simonie, de neascultare și alte implicații ; Grigorie nu urăște pe Maxim, zice el, ci vrea numai să-l disciplineze prin canoane. Credincioșii să nu se asocieze cu comportamentele sale, ci să întrerupă comuniunea cu el, cum au procedat episcopul Paulin și arhidiaconul Honoratus²⁶.

Într-o a doua categorie de scrisori, există piese adresate unor persoane pe care Grigorie le critică sau le informează asupra unor probleme. Ioan de Justiniana Prima este muștrat și pedepsit cu excluderea de la împărtășanie timp de 30 de zile, pentru că el condamnase pe nedrept pe episcopul Adrian și dispusese biciuirea în public a diaconului Demetrius din ordinul proconsulului provinciei²⁷. Natalis de Salonae

19. *Epistula quae dicitur esse Papae Hormisdas...*, CCL, LXXXV, A, 117, r. 46—49.

20. *Ep. 1, 45, PL, 77, 508 ABC.*

21. *Ep. 2, 21, PL, 77, 557 BC.*

22. *Ep. 3, 47, PL, 77, 642 AB.*

23. *Ep. 5, 51, PL, 77, 779 CD, 780 AB.*

24. *Ep. 6, 2, PL, 77, 795 BC.*

25. *Ep. 6, 8, PL, 77, 799 C—801 B.*

26. *Ep. 6, 26 PL, 77, 817 C—818 ABC.*

27. *Ep. 3, 6, PL, 77, 607 BC—608 A ; 3, 7, PL, 77, 609 B—611 ABC.*

trebuie să-l recheme din exil pe episcopul Florentius și să-l judece prin episcopi²⁸. Grigorie acuză pe episcopul Felix de la Sardica pentru neascultare și mândrie față de superiorul său, Ioan de Justiniana Prima; îl sfătuiește să se înțeleagă cu fratele său și să fie exemplul de bună-tate; altfel, va suferi rigoarea canoanelor²⁹. Grigorie îndreaptă mai multe scrisori îndeosebi împotriva lui Maxim de Salonae, deja menționat, aproape tot timpul pentru aceleași delictе: simonie și neascultare³⁰, apoi pentru hirotonie sacerdotală neadmisă, dar care i s-ar putea ierta, pentru serviciu liturgic episcopal solemn necuvenit, pentru persecutarea lui Paulin și a lui Honoratus; i se interzice împărțășania și i se dă termen de 30 de zile pentru a veni la Roma³¹. Episcopului Fortunatus de Neapolis Grigorie îi recomandă să nu-și mai lase clericii judecați de către tribunalele laice și să aibă grijă de Patrimoniul (lui Petru), de mînăstiri și de credincioșii de la Neapolis³². Într-o ultimă scrisoare adresată lui Maxim de Salonae, Grigorie anunță acestuia marea sa îngrijorare pentru apropiata invazie a slavilor, care amenință Salonae și care au început deja să pătrundă în Italia prin poarta Istriei³³. Faptul este prezentat ca o dramă și pentru Salonae și pentru Italia. Se pare că între timp Grigorie s-a împăcat cu Maxim, pe care papa îl însărcinează acum să readucă pe fotinieni în sinul Bisericii³⁴, erezie la Dunărea de Jos de care vorbește și Niceta de Remesiana³⁵.

Fără a fi explorat amănunțit toată această corespondență așa de bogată a lui Grigorie cel Mare cu Bisericile Illyricului, se poate spune că informațiile pe care ni le pune la dispoziție sînt deosebit de prețioase, pentru că ele ne dau o imagine a vieții creștine care evolua, spre sfîrșitul secolului VI și începutul sec. VII, într-o bună parte a provinciilor dunărene.

Mai întii, Grigorie însuși desfășoară o acțiune fără odihnă în Illyric nu numai prin corespondența pe care am trecut-o aci în revistă, circa 20 de scrisori, ci și printr-o imensă rețea de curieri, informatori, demnitari de stat etc. El dirija viața creștină a acestor regiuni dincolo de Adriatica nu fără greutăți, printr-o vigență și severitate canonică puțin comune. El amenință, îndeamnă, sfătuiește, ceartă, se supără, pedepsește, sau cere pedepsire, dar nu face toate acestea în duh dușmănos, ci ca prieten, ca frate și părinte duhovnicesc. Vechiul pretor și prefect al Romei, care fusese Grigorie, transferă principiile dreptului roman în canoane creștine pentru a pune ordine în Biserică și a domoli oameni ai căror strămoși illyri, traci și daci erau cunoscuți prin duritatea lor, prin conservatismul și rezistența lor față de romanizare și de creștinism. Ideologia corespondenței este creștină, dar ethosul și vigoarea ei juridică sînt romane. Cînd citează texte biblice în scrisorile sale, Grigorie

28. Ep. 3, 8, PL, 77, 611 CD—612 AB.

29. Ep. 5, 10, PL, 77, 732 AB.

30. Ep. 6, 3, PL, 77, 796 AB.

31. Ep. 6, 25, PL, 77, 815 BC—816 A, 817 AB.

32. Ep. 6, 11, PL, 77, 802 D—803 AB.

33. Ep. 10, 36, PL, 77, 1092 C: «Conturbor quis per Istriae aditum iam ad Italiam intrare coeperunt».

34. *Ibidem*, col. 1093 C—1094 A.

35. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Scritori bisericești din epoca străromână*, 118.

toamnă în comentariul care le însoțește o considerabilă forță morală de origine romană. Dragostea sa face pereche cu dreptatea. El dă dovadă de patriotism atunci când, trist și bolnav, anunță invazia slavilor. Este, dimpotrivă, fericit când relatează despre restaurarea parțială a Illyricului din ordinul împăratului executat de Jobinus cu ajutorul creștinilor din regiune.

Este regretabil că nu mai avem corespondența episcopilor și a populației Illyricului cu Grigorie cel Mare, pentru a ne da mai bine seama de problemele și de nivelul spiritual al acestor populații sud-dunărene dar și nord-dunărene, pentru că arhiepiscopul de Justiniana Prima avea jurisdicție nu numai asupra Daciei Mediteraneene, ci și asupra Daciei Ripuare, de unde, grație acestei jurisdicții, autoritatea arhiepiscopiei se întindea pînă la Recidava și Litterata, la nordul Dunării. Era, în aceasta, efectul Novelei 131 din 18 martie 545 a împăratului Justinian. Majoritatea episcopilor din Bisericile illyrice menționate mai sus au nume latine ca : Natalis, Felix, Maximus, Petrus, Providentius, Honoratus, Marianus, Fortunatus etc. și sînt, probabil, toți de origine locală. Grigorie subliniază atașamentul credincioșilor iliri față de episcopii lor pe care îi alegeau și cărora le asigurau uneori protecția față de amenințările care veneau de la Roma, ca în cazul lui Maxim de Salonae. Episcopii ilirici își iubesc poporul și poporul își iubește episcopii, dovadă stau restaurarea regiunilor devastate de către barbari, îndeosebi de către slavi³⁶, și mijloacele de trai asigurate episcopilor alungați de barbari, ori răscumpărarea aceluia care ajunseseră prizonieri. De la același popor illyro-thraco-roman proveneau și contribuțiile la *Patrimonium Petri* și pentru întreținerea mînaștirilor illyrice.

Probleme de doctrină și de ecumenism ridicate de către unii episcopi cu privire la sinoadele de la Calcedon (451) și Constantinopol (553), îndeosebi problema celor trei Capitoale, erau rezolvate parțial la Roma, de cînd papa Vigiliu dăduse *Iudicatum*-ul său. Dar, în general, episcopii sud-dunăreni continuau să fie turburați de aceste Trei Capitoale prin sinoadele care le impuneau sau care li se opuneau³⁷. Cu sau fără avizul papei, acești episcopi — de acord cu credincioșii lor — isprăveau prin a adopta formula sinodului ecumenic respectiv, cum procedase, cu un secol mai devreme, episcopul Teotim II al Tomisului cu răspunsul lui dat circularii împăratului Leon I³⁸. În materie de doctrină, Grigorie sau patriarhul Constantinopolului lămuresc și precizează hotărîrile sinodale.

Avem aici atîtea trăsături care atestă o continuitate neîntrepută a populațiilor illyro-thraco-daco-romane la sud și la nord de Dunăre. O continuitate și o unitate alimentate neîncetat prin factori etnici și factori spirituali : factori etnici erau limba latină și elementele mentalității latine, iar factori spirituali erau dragostea și toate derivatele acesteia, care dădeau coeziunea prin credință. Latina populară a sec. VI, la sudul

36. Ioan Barnea, *Din istoria Dobrogei — Romanii la Dunărea de Jos*, Editura Academiei RSR, București, 1968, vol. II, p. 432.

37. Pr. Prof. Gheorghe Moisescu, Pr. Prof. Ștefan Lupșa și Pr. Prof. Alexandru Filipașcu, *Istoria Bisericii Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, vol. I, 1957, p. 92—93.

38. PG, 85, 1359—1360.

Dunării de Jos, se reflectă vizibil în corespondența lui Grigorie; ea este continuată de dialectele daco-român, macedo-român, megleno-român și istro-român. Cuvinte ca *intrare* (a intra), *domnus*, *dominus* (domnul) și altele altele, așa de frecvente în corespondența lui Grigorie³⁹ și care au trebuit să fie folosite și de către episcopii illyri în vorbirea și scrisul lor, se regăsesc în dialectele noastre. Toate teritoriile Moesiilor, ale Daciei Aureliene, Dalmației, Panoniilor, Noricului și acela al populației romane rămase în Dacia Traiană, inclusiv Scythia Minor (aceasta neoficial) vor fi cuprinse «în marea unitate provincială a Illyricului cu particularități regionale, care aveau să caracterizeze romanismul oriental»⁴⁰. În Dacia Traiana, consolidarea romanismului va fi continuată de relațiile economice și mai ales de propaganda creștină. Caracterul profund latin al termenilor bisericești elementari din limba română o dovedește⁴¹. Romanismul e consolidat și continuat și prin termeni mai puțin religioși folosiți deopotrivă de Grigorie și în alte opere ale sale și păstrați în limba română ca, de exemplu: *auscultare*, *arandi*, *arator*, *discutio*, *palea*, *paleae*, *pastor*, *pastores*, *porta*, *praedicator*, *praedicatores*, *puteus*, *saturantur*, *spumantes undae* etc.^{41 a}. Mono-teismul, unitatea Bisericii Universale, rigoarea canoanelor bisericești, etosul roman și conștiința foarte fermă de a fi moștenitorul Romei — chiar dacă uneori se pendulează între vechea și noua Romă — au asigurat poporului illyro-thraco-roman o continuitate și o unitate a cărei probă de netăgăduit este poporul român actual. Nu este deci surprinzător că cele mai vechi documente creștine biblice și patristice, la români, au apărut și în latină și în greacă și că acest *processus* s-a menținut și în perioada slavă.

Acest lucru reiese cu evidență dintr-o parte a corespondenței Sfințului Grigorie cel Mare adresată poporului creștin din Illyricum.

II. Cultură și spiritualitate

Cultura Sfintului Grigorie cel Mare a fost apreciată diferit, mai ales în rîndurile protestanților. Negativismul și ironia acestei critici începînd cu Melancton pînă la Mommsen și Harnack nu micșorează cu nimic valoarea istorică și spirituală a autorului nostru, care a fost supranumit «cel mare», foarte devreme. Cînd Ildefons de Toledo, în sec. VII caracteriza pe Grigorie zicînd despre el că «antichitatea nu ne-a arătat nimic asemenea lui»⁴², această apreciere era aproape generală în Occident.

În sec. VI cultura clasică era pe punctul de a se stinge. Figuri ca acelea ale lui Boethiu sau Cassiodor erau foarte rare. Grigorie a primit, în chip firesc, formația tradițională a familiilor nobile romane, ceea ce i-a permis să se integreze în *cursus honorum* oficial devenind chiar prefect al Romei. Grație acestei educații, fără îndoială, el respiră în fie-

39. PL 77, 481 B; 740 A; 744 A; 1092 C.

40. Radu Vulpe, *Din istoria Dobrogei — Romanii la Dunărea de Jos*, vol. II, 292.

41. *Ibidem*, loc. cit.

41 a. *In Canticum Canticatorum. In librum primum Regum*, recenz. P. Verbraken, CCL, CXLIV Turnholți, 1963, p. 5, 12, 53, 354, 355, 493, 568.

42. Ildefons de Toledo, *De virorum illustrium scriptis*, 1.

care clipă vechea disciplină morală și juridică a spiritului Romei, pe care știe s-o împace cu morala creștină și cu canoanele bisericești. Răsturnările vremii sale în frunte cu invaziile barbare, care provocau atâtea distrugerii politice, economice, sociale și spirituale, cărora principiile și creațiile clasicismului nu le mai puteau rezista, au condus sufletul călugărului Grigorie spre o nouă perspectivă istorică întrevăzută și proclamată, în 525, de către Dionisie cel Mic menționat mai sus și care propunea adoptarea unei ere noi, cea creștină, al cărei suport erau suferința, restaurarea din păcat și speranța.

Înregistrăm mărturisirile sincere ale lui Grigorie că el nu știa grecește și nu scrisese cărți în această limbă⁴³. El adresează reproșuri episcopului Desiderius al Viennei (în Galia) pentru că acesta preda elevilor gramatica, adică studiile clasice, ceea ce nu se potrivea cu situația sa de episcop creștin, întrucât aceeași gură nu poate cânta laude și pentru Jupiter și pentru Hristos⁴⁴. Nu trebuie exagerată această informație, mai ales aceea referitoare la cunoașterea limbii grecești. Grigorie stătuse la Constantinopol șase ani. El este prea smerit, oare, sau această smerenie camuflează greu mândria sa de vechi roman? El cere anti-grafului Aristobol să-i traducă scrieri în limba greacă, dar — pretinde el — «nu cuvint cu cuvint, ci după sens»⁴⁵, ceea ce presupune că Grigorie prețuia o bună traducere în grecește, dar el nu stăpînea această limbă pînă la a putea scrie cărți în ea.

Într-un buchet de reflecții asupra tezei de doctorat a lui C. Dagens, care studiază pe Sfîntul Grigorie cel Mare, profesorul J. Fontaine vorbind despre pretinsa «barbarie», ce se reproșează autorului nostru, observă cu dreptate că «dacă (Grigorie) a reproșat episcopului galo-roman Didier (Desiderius) al Viennei că explică pe Vergiliu copiilor din școala sa episcopală, este pentru că el considera că un episcop din sec. VI avea sarcini mai presante și mai proprii funcției sale»⁴⁶. Convertit, Grigorie își ia sarcina să renunțe «de a supune Cuvîntul lui Dumnezeu regulilor gramaticului Donat» și «de a adapta predica sa capacității auditorului»⁴⁷. La Grigorie, ca și la predecesorii săi, Ambrozie, Augustin etc., învățămîntul presupunea «o educație literară fără care nici nu se putea înțelege Biblia și nici nu era posibilă propovăduirea corectă și convingătoare a Cuvîntului lui Dumnezeu»⁴⁸.

Departate de «a se lăuda cu scrisul său, Grigorie mărturisește modestia elaboratelor sale, dar și necesitatea lor pentru «cei mici ai Bisericii». În prologul la *Comentariul la Cartea I a Regilor*, autorul precizează că el nu vrea să instruiască pe cititor, ci să-l roage să nu compare greutatea Sf. Scripturi cu neantul explicațiilor sale, întrucît Sf. Scriptură

43. Ep. 11, 74, PL 77, 1213 BC.

44. Ep. 11, 54, PL 77, 1171 C.

45. Ep. 1, 29, PL 77, 482 B — 483 A: «Rogo, non verbum ex verbo, sed sensum ex sensu transferre, quia plerumque dum proprietas verborum attenditur sensuum virtus amittitur».

46. J. Fontaine, *L'expérience spirituelle chez Grégoire le Grand. Réflexions sur une thèse récente*, *Revue d'histoire de la spiritualité* (Revue d'ascétique et de mystique), tome 52 (1976), 1—2, N. 205—206, p. 144.

47. *Ibidem*, loc. cit.

48. *Ibidem*, p. 144—145.

e inspirată și depășește cele mai strălucite talente umane. Ea trebuie venerată chiar dacă unele lucruri din cuprinsul ei nu pot fi înțelese. Partizanii vechiului scris laic se opun celui nou biblic și-l calomniază. Grigorie speră ca scrisul său să fie inspirat și întărit prin autoritatea Părinților din vechi, dar să și placă cititorului, nu să-l dezguste. Explicînd o carte istorică, din Sf. Scriptură, papa se compară cu un navigator străin care intră în raza furtunilor unui mare ocean, unde se ține greu cîrma vorbirii frumoase ^{48 a}.

Grigorie a scris mai multe opere și este, prin aceasta, creator de cultură la nivelul nevoilor și aspirațiilor epocii sale. În aceste opere el arată numeroase cunoștințe asupra Bibliei, istoriei Bisericii creștine și a vieții omenesti în general, inclusiv asupra barbarilor. Aceste scrieri nu urmăresc o competiție cu produsele literare clasice, cum încercaseră un Grigorie de Nazianz și un Ieronim, la vremea lor, ci vor numai să fie folositoare sufletului și destinului omenesc, așa cum o doriseră un Ambrozie, Vasile cel Mare sau Ioan Gură de Aur pentru cărțile lor. Forma literară a scrierilor gregoriene nu e așa de artistică și strălucitoare ca aceea a autorilor menționați, dar opera are profundă substanță pedagogică și iradiază frumuseți duhovnicești, la nivelul intelectual al creștinilor contemporani. Lucrările sale: *Comentar la Iov, la Iezechiel, la Cartea I Regi, la Cîntarea Cîntărilor*, apoi cartea *Despre preoție* sau *Despre regula pastorală, Dialogurile, Omiliile asupra Evangheliilor*, și *Corespondența sa* răspund nevoilor practice reale ale vieții după Evanghelie, ale lucrării sfințitoare, ale schimbării spiritului, ale unei noi viziuni a istoriei și a lumii. Aceste scrieri au fost primite favorabil, uneori chiar elogiate de către contemporani. Episcopul Licinianus, de exemplu, apreciază la superlativ marelui tratat *Liber* sau *Libri pastorales* pe care-l numește «doctoria sufletului», «aula virtuților». Vechii Părinți, *Ilarie, Ambrozie, Augustin și Grigorie de Nazianz*, au anticipat pe Grigorie cel Mare în înțelegerea și cuprinderea preoției, așa cum proorocii au anticipat pe apostoli ⁴⁹. Trimițînd lui Leandru, episcop spaniol, cartea sa *Despre preoție* ca și cealaltă scriere a sa: *Comentariu asupra lui Iov*, Grigorie roagă pe destinatar să-i citească aceste cărți cu zel și cu încă mai mult zel să plîngă păcatele autorului ⁵⁰. Grigorie intervine pe lângă Marinianus ca să nu mai citească, la priveghere, din *Comentariul* său *la Iov*, carte scrisă pentru cei simpli, ci să folosească *Comentariul* său *la psalmi* ⁵¹, ceea ce dovedește un spirit de discernămint. La elogiile împăratului Mauricius asupra lucrării sale *Despre preoție*, tradusă în grecește, autorul răspunde că împăratul exagerează în apreciere ⁵². Grigorie relevă greșeli sau lipsuri în manuscrisul lucrării sale asupra lui Iov, pe care o trimisese lui Marinianus ⁵³. Negăsind nici o lucrare în limba latină asupra ereticului Eudoxius, Grigorie mulțumește lui Evloghie de Alexandria pentru a-i fi trimis documente în această pri-

48 a. *In librum I Regum*, Prologus, 3, 5, 6, 7, CCL, CXLIV, p. 51—53.

49. *Ep. 2*, 54, PL 77, 599 BC—601 B.

50. *Ep. 5*, 49, PL 77, 778 C—779 A.

51. *Ep. 12*, 24, PL 77, 1234 BC.

52. *Ibidem*, col. 1234 C.

53. *Ibidem*, col. 1234 C—1235 A.

vință, păstrate de Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Epifanie⁵⁴. El recomandă lui Inocențiu, prefectul Africii, lectura operelor lui Augustin⁵⁵. Cere antigrafului Aristobul să-i traducă o scrisoare din latină în greacă, «nu cuvînt cu cuvînt, ci după sens»⁵⁶. Din aceste exemple și din alte episoade ale vieții și operei lui Grigorie, reiese clar că autorul nostru se interesa de cultură la nivelul unui păstor și misionar. Pentru el mageriul pastoral este «arta artelor»: «ars est artium regimen animarum»⁵⁷, expresie pe care el o datorește lui Grigorie de Nazianz, în traducerea lui Rufin, dar care reflectă, sugestiv, propria sa ființă spirituală. Dacă această «doctă ignoranță» «se străduiește în același timp să-și însușească o cultură în criză și să se alăture unei referințe abso-lut centrale, în credință și specific creștină»⁵⁸, este pentru că numita «igno-ranță» nu era o ignoranță; ea implica «o fidelitate neabătută față de esențialul vocației creștine»⁵⁹. Grigorie nu e un teolog sau un intel-lectual propriu-zis, ci el caută înțelepciunea în Sfînta Scriptură, în si-noade, în experiența vieții interioare și a lumii exterioare. Dialectica interiorității și a exteriorității sale este experiența unei lupte dureroase, în care nu lipsesc cunoștințele fundamentale ale unei teologii nesiste-matice asupra acțiunilor și atributelor divinității, luptă în care Sfînta Treime, cosmologia, angelologia, hristologia, eclesiologia, Sfîntele Taine, soteriologia și eshatologia slujesc nu în sistem ci în chip neorganizat opera generală a spiritualității sale. Această teologie semănată mai ales în lucrarea *Moralia in Job*, dar și în *Dialoguri* ca și în celelalte lucrări ale autorului nostru, susține spiritualitatea Sfîntului Grigorie nu ca un instrument de cunoaștere, ci ca o bază de zbor spre înălțimile acestei spiritualități. Este o teologie sapiențială, sacră, către adevărata înțelep-ciune, un instrument de trecere care vehiculează rațiunea, experiența și minunile: «Sînt cunoștințe pe care nu trebuie să le achiziționăm, ci să le fi avut deja cîștigate»⁶⁰.

Esențialul spiritualității lui Grigorie cel Mare este lupta fără încetare dintre virtute și păcat. Este o «convertire continuă», care nu încetează niciodată aci, pe pămînt, și care duce la darul deosebirii sau la *discernă-mînt* (discretio), în sensul paulin de deosebire a duhurilor. Nu e vorba «de o mistică cu extaz, de un contact direct cu Dumnezeu, ci de o «în-țelegere-sesizare interioară» a oricărui gînd, cuvînt sau eveniment căro-ra această sesizare-înțelegere să le dea un sens spiritual; aceasta în-seamnă a privi cu ochiul sufletului un Cuvînt pe care Dumnezeu ni-l adresează printr-o experiență religioasă personală»⁶¹. Povestirile «mi-nunate» din *Dialoguri* nu sînt «folklor inexplicabil», sau o «degeneres-cență detestabilă a creștinismului autentic», după părerea unora dintre frații noștri, relevată de J. Fontaine⁶², nici ceva «exclusiv pentru uzajul

54. Ep. 7, 30, PL 77, 933 A.

55. Ep. 10, 37, PL 77, 1095 A.

56. Ep. 1, 29, PL 77, 482 B—483 A.

57. *Regulae pastoralis liber*, 1, PL 77, 14 A.

58. J. Fontaine, *op. cit.*, 145.

59. *Ibidem*.

60. *Ibidem*, 146.

61. *Ibidem*, 148.

62. *Ibidem*, 148—149.

celor mai umili și mai lipsiți de cultură tradițională»⁶³. Minunile *Dialogurilor* sînt nu numai expresia unei metode spirituale pentru educația în credință, sau în «înțelegerea interioară», ci și o formă a mesajului sau a acțiunii lui Dumnezeu însuși către sau pentru oameni. A tăgădui valoarea minunilor din *Dialoguri* înseamnă a tăgădui valoarea minunilor din Biblie, din viața Apostolilor și a Sfinților Părinți. Darul lacrimilor, vindecarea prin rugăciune sau salvarea prin Sfînta Împărtășanie, de exemplu⁶⁴, nu fac — în fond — decît să repete unele minuni ale Noului Testament sau din comunitățile creștine primare, îndeosebi din timpul persecuțiilor.

Sînt patru forțe importante care însuflețesc și promovează spiritualitatea lui Grigorie: discernămîntul, smerenia, dragostea și continua conlucrare a virtuților între ele. Plecînd de la textul din Iov: «Fiii săi mergeau unii la alții și dădeau serbări fiecare în ziua lui» (1, 4), fii pe care autorul nostru îi identifică cu cele 7 daruri ale harului: înțelepciunea, înțelegerea, sfatul, puterea, știința, evlavia și teama (1 Cor. 12, 8 ș.u.), Grigorie insistă asupra valorii speciale a fiecăreia din aceste virtuți, dar mai ales asupra necesității unirii și colaborării lor, căci «o singură virtute, izolată, este neputincioasă dacă nu e susținută de celelalte. Foarte mică este înțelepciunea dacă îi lipsește înțelegerea, și cu totul nefolositoare este înțelegerea cînd aceasta nu este întemeiată pe înțelepciune: dacă prima pătrunde adînc adevăruri fără ponderația celei de a doua, adică a înțelepciunii, ușurătatea nu ridică înțelegerea decît pentru a o precipita și mai adînc»⁶⁵. Lucrul stă la fel cu sfatul și cu puterea și invers, cu știința și cu evlavia și invers, cu teama și cu toate virtuțile etc.⁶⁶. Virtuțile, în toate actele lor, pun în mișcare credința, speranța și dragostea, asemenea fiilor harnici ai lui Iov, care invită la mesele lor pe cele trei surori; «acestea capătă puteri și devin mai îndrăznețe grație faptelor bune, se îmbată ca de vin cînd, după masă, doresc să se răcorească cu roșea contemplării»⁶⁷. «Roua contemplării» de care se îmbată virtuțile este ea echivalentul «beției sobre» a Părinților orientali? Nu s-ar putea afirma acest lucru. Beția numai le apropie. Rugăciunea este hotărîtoare în actul contemplării, pentru că ea dă mai bine «sensul virtuții decît examenul de conștiință», ea descoperă acest sens cu mai multă exactitate decît cercetarea⁶⁸. Trebuie să aducem jertfa rugăciunii noastre «aprinzînd toată inima cu focul pocăinței, pentru ca inima să ardă pe altarul dragostei și să consume necurățiile gîndurilor noastre»⁶⁹.

Nu pot căpăta contemplația decît cei smeriți sau înțelepți, cărora li se pot descoperi adîncurile tainei. Cel ce se smerește știe că dă daruri

63. *Ibidem*, 149.

64. *Dialogorum liber III*, 34, 35, 36, PL 77, 300—305. «Minunea este de la Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu o face fără om: Minunea e ca de la Dumnezeu atunci cînd Acesta o face prin om» *In librum I Regum V*, 118, CCL, CXLIV, p. 492.

65. Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, Livres 1 et 2, I, 32, 44, 45. Introduction et notes de Dom Robert Gillet, O.S.D. traduction de Dom André de Gaudemaris, O.S.D., «Sources chrétiennes», N. 32, 1950, 168—169.

66. *Ibidem*, 169. 67. *Ibidem*, 46, 169.

68. *Ibidem*, 47 bis, 170.

69. *Ibidem*, 48, 170—171. *In librum I Regum*, VI, 12, CCL, CXLIV, p. 555.

nu ca smerit, ci ca fiindă sublimă. Contemplația are, după Grigorie, trei efecte care, pînă la urmă, se contopesc într-unul.

Contemplare înseamnă ridicarea minții la o cunoaștere mai înaltă, adică la pregătirea inimii pentru o știință superioară, cum a făcut Petru cînd a urcat pe Muntele Taborului (Matei 17, 1). Cînd preoții (predicadores) vorbesc despre cele de sus, sufletele celor aleși se refac. Așa cum pîinea este hrana trupului, tot așa cuvîntul este hrana minții. Cînd ridicăm mîntea la înălțimea cuvîntului dumnezeiesc, ne săturăm, prin evlavie, gustînd pe «Cel ceresc». Sufletele care au în ele pe Hristos și pe Sfîntul Duh se refac cu atît mai deplin prin hrana cuvîntului, cu cît au cîmara de provizie în ele însele. Aceia care percep vorbirea Sfîntului Duh și, prin aceasta, obțin deliciale cugetului sau ale minții, se umplu de evlavie. Asemenea suflete capătă ceea ce nu aveau înainte, adică *plenitudinea științei*, ardoarea neașteptată a dragostei, talentul la cel mai înalt nivel de vorbire, toate printr-o fulgerătoare revelație, după cuvîntul Domnului: «Vi se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiți» (Matei 10, 19) ^{69 a}.

Actul contemplării este asemănat cu *unirea dintre mire și mireasă* din *Cîntarea Cîntărilor*. Mințile celor desăvîrșiți sînt mirese, care, în umbra dumnezeieștii iubiri, se așează ca într-o cămară de nuntă, unde — prin viziune — găsesc pe Cel cu care se unesc în dragostea de negrăit. În timpul somnului ei, în cîmara de nuntă, mireasa se unește cu mirele. Cine trezește mireasa o răpește de la mirele ei, pentru că *odihna* constituie desfătarea nu numai a sufletului ales, ci și a mirelui. De aceea mirele conjură pe fetele Ierusalimului să nu trezească mireasa (*Cîntarea Cîntărilor* 2, 7) ^{69 b}. Dragostea pentru Dumnezeu poate crește pînă într-atît, la unii, încît aceștia părăsesc stadiul faptelor bune și trec la dulceața contemplației dorind să fie exclusiv la dispoziția lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă însămințarea dorinței eternității. La chemarea Mîntuitorului: «Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi» (Matei 11, 28), cei ce vin obosiți se odihnesc în sensul că primesc din belșug bucuriile dragostei din contemplarea dumnezeiască. Logosul însuși odihnește pe cei ce vin la El, arătîndu-se minților pure. În această revelație, în care ele găsesc multe bucurii ca în dulceața de tot felul de desfătări, sufletele sînt îndestulate numai de Mire» ^{69 c}.

Piscul contemplării este imboldul continuu al dragostei pentru Dumnezeu, imbold care conține mereu aprinsă această dragoste în suflet pentru vederea Mirelui și care este ca o sărutare pe care o dăm lui Dumnezeu de cîte ori iubirea ne împinge spre El. În scena dintre Iisus, fariseul Simon și femeia păcătoasă, Iisus relevă că fariseul nu L-a sărutat, pe cînd păcătoasa nu înceta să-I sărute picioarele de cînd a intrat în casă (Luca 7, 44—45). Sărutarea este desăvîrșirea *păcii dinlăuntru*.

Sfîntul Duh însuflețește și dinamizează inimile sfinților însoțind totdeauna unele virtuți, despărțindu-se de altele și revenind la altele. El nu părăsește inimile desăvîrșite, căci lucrează cu credință, speranță,

69 a. *In librum I Regum IV*, 121—122, CCL, CXLIV, p. 357—358.

69 b. *In librum I Regum*, V, 177, CCL, CXLIV, p. 528—529.

69 c. *In Canticum Canticorum*, 18, 19, CCL, CXLIV, p. 19—21.

dragoste, smerenie, castitate, dreptate și îndurare⁷⁰. Sfântul Duh purifică și înfrumusețează totul, mai ales prin lucrarea Preoției. După lectura tratatului *Despre Preoție*, episcopul Licinianus scrie lui Grigorie: «Tu, frumosule, spui lucruri frumoase și te-ai arătat frumos printr-insele. Nu vreau să te asemăn cu un pictor urît care pictează lucruri frumoase, pentru că, învățătura duhovnicească își are rădăcinile într-o gândire duhovnicească»⁷¹. Știința duhovnicească a Sfinților Părinți s-a înmulțit mereu cu timpul, de la Avraam pînă la Sfinții Apostoli⁷².

IV. Ecumenism

Păstor și episcop de talie ecumenică, Sfântul Grigorie a protejat și a apărât ecumenismul Bisericii, așa cum îl înțelegea el în vremea lui și în felul în care situația sa de șef al Bisericii Romane i-l cerea. Puțini Sfinți Părinți au militat cu atîta talent, vigoare și tenacitate pentru unitatea Bisericii așa cum a făcut-o Sfântul Grigorie. Invaziile barbarilor, mai ales ale lombarzilor, avarilor și slavilor, după acelea ale goșilor, hunilor și gepizilor, sfîșiau nu numai imperiul, ci adesea și Biserica, pe care unii dintre acești barbari o poluau cu tot felul de arianisme. Pe de altă parte, Occidentul și Orientul creștin se despărteau din ce în ce mai mult prin deosebiri de mentalitate, de moravuri, de orizont istoric și de viziune teologică. Dar Grigorie, în pofida acestor condiții precare, lucrează fără odihnă pentru unitatea tuturor creștinilor. El face recomandări și adresează elogiile pentru unitatea acestora cînd la modul general, cînd potrivit punctului de vedere roman. El seamănă unitatea creștinilor cu aceea a rodiei, care, cu o singură coajă, acoperă nenumărate semințe; «tot astfel unitatea de credință acoperă nenumărate pîoșoare ale Sfintei Biserici pe care diversitatea interioară a meritelor lor le ține la un loc»⁷³.

Dar mai ales scaunul apostolic al Romei este acela care păstrează unitatea Bisericii universale⁷⁴. Legătura cu această Biserică, zice Grigorie, se realizează nu prin teamă sau prin forță, ci prin rațiune⁷⁵. Grigorie nu precizează la ce fel de «rațiune» ecumenică se gîndește el. Episcopul Romei încearcă să inițieze o unitate specială atrăgînd de partea lui pe episcopii Evloghie al Alexandriei și Anastasie al Antiohiei. Între Grigorie și Evloghie este o unitate strînsă prin Marcu, ucenicul lui Petru. Petru a trimis pe Marcu la Alexandria, încît autorul nostru s-ar putea vedea obligat — zice el — să pretindă a prezida la Alexandria, iar Antiohia la Roma⁷⁶. Cele trei scaune episcopale de la Roma, Alexandria și Antiohia ar aparține, de fapt, unui singur Apostol, Petru. Sînt mai multe scaune apostolice, dar nu s-a impus decît acela al prințului Apostolilor⁷⁷. Scaunul lui Petru în trei locuri așa de depărtate unele de altele

70. *In Ezechielem, Hom. I, 5, 11, PL 76, 825.*

71. *Ep. 2, 54, PL 77, 601 B.*

72. *In Ezechielem, Hom. II, 4, 2, PL 76, 980.*

73. *Ep. 1, 25, PL 77, 473 C.*

74. *Ep. 4, 2, PL 77, 670 A.*

75. *Ep. 4, 43, PL 77, 718 AB.*

76. *Ep. 6, 60, PL 77, 843 CD.*

77. *Ep. 7, 40, PL 77, 899 A:* «Itaque cum multi sint apostoli, pro ipso tamen principatu sola apostolorum principis sedes in auctoritate convaluit, quae in tribus locis unius est».

putea el să exprime începutul unui ecumenism apostolic sau chiar numai al lui Petru ? Un singur scaun apostolic aparținând unui singur om poate fi el prezidat, chiar și numai simbolic, de trei episcopi diferiți, cum pretinde Grigorie⁷⁸ ? Evoluția istorică se prezenta cu totul altfel. Esențialul este că Grigorie, Evloghie și Anastasie doresc pacea prin dragoste și dreptate, iubesc oamenii, dar urăsc păcatele lor, îndeosebi mândria⁷⁹.

Printre mijloacele de menținere și de promovare a ecumenismului Grigorie insistă neobosit asupra intervenției, la toate nivelurile, în celelalte Biserici ; el stăruie și asupra amenințării continue cu pedepse canonice împotriva acelor care nu respectă disciplina. El se amestecă pretutindeni, chiar în arhiepiscopia Constantinopolului, căreia îi dă avertismente severe, avertismente care merg de fapt împotriva arhiepiscopului Ioan⁸⁰. Ceea ce dă putere și siguranță ecumenismului este smerenia. Hristos a creat ecumenismul prin khenoză. Înțelegerea fraților și unitatea lor nu sînt posibile fără smerenia care trebuie să dezrădăcineze mândria, mamă a sfișierii, a urii și a morții. Instrumentul mîntuirii noastre a fost smerenia lui Dumnezeu, care a îndurat chinurile și moartea⁸¹.

Grigorie socotește drept culme a mîndriei cazul lui Ioan Postitorul, arhiepiscopul Constantinopolului (582—596), care, prin sinodul din 588, primise titlul de «episcop ecumenic», titlu acordat lui și succesorilor lui, fără a micșora sau a împieta asupra autorității și jurisdicției celorlalți episcopi din scaunele apostolice de la Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Grigorie care cunoștea textual hotărîrea acestui sinod de la Constantinopol (Ep. 5, 43, PL 77, 771 A) combate, totuși, cu îndrjire titlul de «episcopus oecumenicus» sau «episcopus generalis» în numeroase scrisori adresate unor personaje diferite, începînd cu Ioan Postitorul însuși. Acest titlu, zice Grigorie, tulbură pacea Bisericii și se opune harului, căci, prin el Ioan vrea să aducă pe toți membrii Bisericii sub mîna lui ; «părinte ecumenic» sau «general» este o expresie care provoacă sfișierea Bisericii și scandal, chiar pierderea credinței⁸². Sinodul de la Calcedon, zice Grigorie, a acordat acest titlu episcopului Romei, dar acesta a refuzat să-l poarte. Ioan purtînd acest titlu rănește Biserica ecumenică prin mîndria lui și pune titlul său personal mai presus de onoarea Imperiului⁸³. Grigorie se plînge, în această problemă, chiar împăratului Mauricius și împărătesei Constantina⁸⁴. Titlul de «episcop ecumenic» este acoperit de insulte și de cuvinte blasfemiatorii la adresa lui Ioan, care n-ar face decît să fure un titlu nou, perod și îngîmfat, care ar dori ca numai el să fie numit episcop, mîndrie de nespus și profană⁸⁵. Ioan deschide drumul lui Antihrist^{85 a} și ține să răpească acest titlu

78. *Ibidem*, 899 B.

79. Ep. 5, 43, PL 77, 772 C.

80. Ep. 3, 53, PL 77, 648 CD, 649 AB.

81. Ep. 5, 18, PL 77, 741 CD.

82. Ep. 5, 18, PL 77, 742 CD, 744 B.

83. Ep. 5, 20, PL 77, 747 A.

84. Ep. 5, 21, PL 77, 748 B—749 ABC, Împăratul considera această ceartă de titluri drept o *frivolitate* care nu trebuia să degenereze în scandal: Ep. 7, 33, PL, 77, 891 C.

85. Ep. 5, 18, PL 77, 738 BCD, 739 A.

85 a. Ep. 7, 33, PL 77, 891 CD.

celorlalți patriarhi. El, Grigorie, nu vrea să poarte acest titlu, deși i-a fost acordat; episcopii Evloghe și Anastasie sînt sfătuiți să nu numească pe nimeni cu numele de «episcop ecumenic», pentru a nu se lipsi pe ei înșiși de un titlu care li se cuvine⁸⁶. A denumi un episcop cu calificativul de «ecumenic» înseamnă a dărîma Biserica, dacă acest episcop cade⁸⁷. Au fost patriarhi ai Constantinopolului care n-au fost numai eretici, ci chiar capi de erezii, ca Macedoniu și Nestorie. Acest lucru e spus într-o scrisoare adresată lui Anastasie de Antiohia (Ep. 7, 27, PL 77, 883 A. Ep. 5, 20. PL 77, 746 BC etc.).

Grigorie scrie în această problemă și episcopilor din Illyricum, sfătuindu-i să nu accepte, să nu admită, să nu scrie, să nu subscrie sau să nu consimtă la atribuirea acestui titlu cuiva, orice s-ar întîmpla⁸⁸.

Sîntem surprinși la prima vedere să auzim exprimîndu-se asemenea atacuri din partea lui Grigorie împotriva altor episcopi — conducători de Biserică — și mai ales să constatăm că aceste atacuri au rămas fără ecou pînă chiar și în anturajul împăratului, care, în ce-l privea, îndemna pe papă să se înțeleagă cu Ioan. Tot așa fără ecou au rămas amenințările sale cu canoanele și refuzul său de a trimite diaconi la slujbele liturgice ale lui Ioan. Dîndu-și sieși titlul de «sluga slugilor lui Dumnezeu» (Servus servorum Dei)⁸⁹, bazat pe cuvintele din Marcu (10, 44): «Cine vrea să fie primul dintre voi, va fi slujitorul vostru»⁹⁰, Grigorie nu se consideră mai puțin pe sine însuși șeful Bisericii Universale, «episcop ecumenic», fără să poarte acest titlu. El desemnează uneori pe Hristos drept cap al Bisericii, dar Petru e cel ce are grija Bisericii și este răspunzător de ea. Petru, primul dintre Apostoli, este membru al Bisericii Universale, în timp ce Pavel, Andrei și Ioan nu sînt decît conducători de popoare⁹¹. Sînt mai mulți Apostoli, dar numai scaunul prinților Apostolilor și-a impus autoritatea⁹². Faptul se datorește, explică Grigorie, primatului lui Petru, pe care acesta nu a pretins niciodată că îl are, și apoi faptului că acest Apostol a condus o bună parte a Bisericii prin cele trei scaune de la Roma, Alexandria prin ucenicul său Marcu și de la Antiohia. E de semnalat o logică specială în aceste considerații ale lui Grigorie. Dacă toți episcopii sînt egali și numai Biserica este «universală» sau «ecumenică», urmează că această universalitate sau ecumenicitate aparține tuturor episcopilor adunați în sinod și nu unuia singur, fie el Petru sau altul. Nu există Biserică de rangul doi. Grigorie se contrazice cînd pretinde că «primatul lui Petru este incomparabil» și că «celelalte Biserică, chiar cele întemeiate de Apostoli, sînt de rang inferior»⁹³. Toți Apostolii sînt egali și deci și Bisericile întemeiate de ei. Tot ce are drept cap pe Hristos rămîne egal în toate părțile sale. Este

86. Ep. 5, 43, PL 77, 771 ABCD.

87. Ep. 7, 27, PL 77, 883 AB.

88. Ep. 9, 68, PL 77, 1004 ABCD — 1005 AB.

89. Ep. 1, 36, PL 77, 490 A; 13, 1, *Ibidem*, 1253 B; 7, *Ibidem*, 1340 C etc., formulă împrumutată de la Augustin, Fulgențiu etc.

90. Pr. Prof. T. Bodogae, *Creșterea puterii papale*, în «Istoria Bisericii universale», Manual pentru Institututele teologice, București, ediția II-a, 1976, p. 224—225

91. Sfîntul Grigorie cel Mare, Ep. 5, 18, PL 77, 740 AB.

92. Ep. 7, 7, PL 77, 899 AB.

93. Cl. Dagens, *L'Eglise universelle et le monde oriental chez Saint Grégoire le Grand*, «Istina», 20 (1975), 469.

ceea ce a fost confirmat, în fond, și de către Patriarhul Maximos IV Saïgh, în timpul lucrărilor Conciliului II Vatican, când s-a discutat primatul papei⁹⁴. Grigorie combina eclesiologia cu politica și ținea să aibă totdeauna dreptate. El nu înțelegea și nu iubea Orientul, deși stătuse acolo un număr de ani. Cuvintele sale severe care degenerază uneori în insulte, amenințările sale continue și demonstrațiile sale cu turnuri juridice aparțin mai degrabă vechiului prefect al Romei decât episcopului creștin Grigorie. Politic vorbind și ca om de administrație căruia îi revenea din ce în ce mai mult răspunderea pentru Occident, Grigorie avea motivele sale, dar el uita adesea că împăratul era stăpînul propriu-zis al întregii lumi creștine. Mauricius nu putea accepta ecumenismul global al Romei cu tendința de a se substitui stăpînirii politice a statului. Palliumul episcopal al Romei ascundea greu vechiul imperialism al cezarilor. Pe de altă parte, Grigorie nu și-a dat seama că ecumenismul său global se împotriva ecumenismului Bisericii Orientale întemeiat pe învățătura și viața tuturor Apostolilor și a cărui spiritualitate nu aprecia agitația pentru un primat.

În schimb, Grigorie a contribuit mult la unitatea Bisericii prin sprijinul personal dat celor patru prime sinoade ecumenice, inclusiv pentru al cincilea, dar mai ales prin eforturile sale constante de a lămuri învățătura ortodoxă episcopilor și preoților bănuți de a fi înțeles greșit hotărârile acestor sinoade, mai ales în hristologie. Toți aceștia trebuiau, de asemenea, să anatematizeze pe ereziarhii Arie, Macedonia, Nestorie, Sever etc.⁹⁵.

* * *

Grigorie cel Mare a fost unul dintre cei mai remarcabili Părinți ai Occidentului, unde el a condus Biserica cu clarviziune, fermitate și energie. Om al vremii sale, el a făcut totul pentru a intensifica și extinde prestigiul și autoritatea Bisericii sale prin reforme multiple, prin organizarea de misiuni la Angli și prin pregătirea convertirii lombarzilor, prin contacte epistolare și altele cu numeroase Biserici ale lumii creștine, Biserici pe care el a vrut dar nu a putut să le supună în exclusivitate autorității sale; el s-a impus printr-un control sever al moravurilor clerului, prin grija permanentă pentru ortodoxie, printr-un rigorism canonic deosebit, prin promovarea unei frumoase spiritualități unde predomină discernămintul, dreptatea, experiența și dragostea. Grigorie a iubit pe credincioșii creștini de pretutindeni și are dreptate când se autonumește «servus servorum Dei»: «Eu, zice el, sînt slujitorul tuturor preoților, în măsura în care ei trăiesc ca preoți»⁹⁶. Este una din ideile forță ale vieții și ale operei sale și pe care a pus-o în practică mai bine decât alți Părinți, care au vorbit despre Preoție. Moralismul său viguros a contribuit remarcabil la civilizarea Europei Occidentale, îndeosebi la integrarea barbarilor în tradiția latină și în procesul de transformare

94. Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Primatul papal și colegialitatea episcopală în dezbaterea Conciliului Vatican II, «Ortodoxia», XVII, nr. 2, aprilie—iunie 1965, 143 ș.u.*
95. Sfîntul Grigorie cel Mare, *Ep. 5, 20, PL 77, 746 BC. Ep. 11, 74, PL 77, 1213 etc.*

96. *Ep. 5, 20, PL 77, 747 B.*

creștină. În această privință, Grigorie datorează mult Fericitului Augustin și mai ales «scitului» Ioan Cassian. Exceptând speculațiile teologice, energia neobosită a lui Grigorie se revărsa în toate domeniile și la toate nivelurile vieții bisericești. Spiritul său practic l-a împins să creeze *Patrimoniul Sfântului Petru* (*Patrimonium Petri*), instrument de misiune și de asistență socială, dar și ispită și îndemn de a crea un stat.

Ecumenismul lui Grigorie este meritoriu prin eforturile sale continue pentru unitate, înțelegere și pace între Biserici, pentru ortodoxia credinței și a învățaturii, dar viziunea sa asupra unei Biserici Ecumenice condusă de un singur episcop și condițiile istorice ale epocii nu au permis realizarea acestui ecumenism nici atunci, nici de-a lungul celor 14 secole următoare. Ecumenismul actual poate să dea de gândit în această privință. Grigorie cel Mare datorează mult Părinților precedenți din Occident și din Orient. Comparat cu cei patru Grigorie, Taumaturgul, de Nazianz, de Nyssa și cu Grigorie de Tours, Grigorie cel Mare este tot pe atât de misionar ca aceștia, mai puțin puterea de speculație, dar mai practic și mai realist decât toți. El a scris pagini spirituale care se apropie de acelea ale omonimilor săi din Orient, cu deosebire în tratatul său *Despre Preoție și Comentariul la Iov*, fără să omitem corespondența sa de valoare inestimabilă sub raport istoric și bisericesc.

Corespondența Sfântului Grigorie cu episcopii din Illyricum și cu stareța mănăstirii Sfântului Ioan Cassian de la Marsilia pune Biserica și poporul român actual pe urmele scumpilor lor strămoși illyro-traco și daco-romani ai căror episcopi și credincioși păstrau o legătură așa de strinsă cu un roman și un creștin așa de mare.

BIBLIOGRAFIE

românească selectivă asupra Sfântului Grigorie cel Mare

1. Manuale, teze etc.

Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechei literaturi creștine*, Iași, 1940, III, p. 90—100.

Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patologie*, Manual pentru Institutele teologice, București, 1956, p. 318—321.

Teodor M. Popescu, Teodor M. Bodogae, și Gh. Stănescu, *Istoria bisericească universală*, Manual pentru Institutele teologice, București, 1956, p. 207—208. Ediția 2-a revăzută și completată de Pr. Prof. Ion Rămureanu, Pr. Prof. Milan Șesan și Pr. Prof. Teodor M. Bodogae, București, 1975, p. 224—225, 227.

Pr. M. Tacian, *Grigorie cel Mare, Dialogul*, teză de licență în teologie, București, 1904

Sinaxarul Sfântul Grigorie cel Mare în Mineiul Ortodox pe martie, ziua 12-a. Ediție de București, 1898, p. 103—104. Ediția 4-a, București, 1967, p. 94.

2. Manuale și lucrări de liturgică și pastorală tratând despre Liturgia darurilor mai înainte stințite și despre unele elemente de doctrină gregoriană.

Prof. dr. Badea Cireșeanu, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici creștine Ortodoxe Răsăritene*, București, 1912, tomul III, p. 222—239.

V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Curs universitar, revăzută de T. Tarnavski, editat și completat de N. Cotlarciuc, Cernăuți, 1929, p. 658—672.

Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Curs de istoria liturghiei*, București, 1940, p. 226—267.

Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite*, în «Studii teologice», seria II, martie-aprilie, anul X, 1958, p. 177—192. Cu o bogată bibliografie de manuale și tipicoane românești și străine de practică liturgică privind Liturghia darurilor mai înainte sfințite (p. 192).

Idem, *Liturgică specială*, Manual pentru Institutele teologice, București, 1980, p. 333—350.

Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Vocația și pregătirea pentru Preoție*, în «Studii teologice», seria II, anul VI, nr. 5—6, 1954, p. 239—268.

Prof. Teodor M. Popescu, *Lipsa de teme a primatului papal relectată în operele câtorva mari ierarhi*, în «Ortodoxia», anul XVII, 2, aprilie-iunie, 1965, p. 167—168, 174, 180—224.

3. Traduceri din operele Sfântului Grigorie

Libeș regulae pastoralis, în «Mitropolia Ardealului», anul XX, nr. 1—3, 1977, p. 105—124 și nr. 10—12, 1977, p. 787—810; anul XXIV, nr. 4—6, 1979, p. 384—402, de Prof. Al. Moisiu.

Epistola XVIII din Cartea a V-a a Corespondenței Sfântului Grigorie cel Mare, trad. de Pr. I. Găgiu, în «Ortodoxia», anul XVII, nr. 2, 1965, p. 168—173.

Liturghia darurilor mai înainte sfințite, tradusă prima oară în limba română de către Mitropolitul Dosoftei al Moldovei, Iași 1679; ultima ediție a Liturghierului românesc, București, 1974, de Patriarhul Justinian și Pr. Prof. Petre Vintilescu, cuprinde Liturghia gregoriană la p. 206—234. Liturghia darurilor mai înainte sfințite atribuită Sfântului Grigorie se bucură de mare autoritate printre credincioșii ortodocși, la nivelul celorlalte două Liturghii, bizantine: a Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Ioan Gură de Aur.

INVĂȚĂMINTE MORALE ȘI SOCIALE

ÎN OPERA ȘI ACTIVITATEA SFÎNTULUI VASILE CEL MARE, NECESARE ACTIVITĂȚII PREOȚILOR ÎN VREMEA NOASTRĂ

Protos. Drd. IRINEU POP

I. Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare

Sfântul Vasile cel Mare, unul dintre cei trei «mari Dascăli ai lumii și Ierarhi», Arhiepiscop al Cezareei Capadociei, remarcabilă personalitate eclesastică a secolului al IV-lea, a fost un eminent păstor de suflete și un scriitor de înaltă ținută teologică al perioadei patristice, rămânând de-a pururi ca un luceafăr strălucit pe cerul Ortodoxiei.

Sfântul Vasile s-a născut în Cezareea Capadociei în anul 330 dintr-o distinsă familie de creștini, în cadrul căreia a primit o frumoasă și aleasă educație. Bunica lui după tată se numea Macrina și a fost discipolă a Sfântului Grigorie Taumaturgul. Tatăl său, prigonit și exilat pentru credință, se numea tot Vasile și a fost vestit retor în Neocezareea Pontului. Mama lui, numită Emilia a fost fiica unui martir capadocian. Sfântul Vasile a mai avut încă cinci surori și patru frați. Din această familie numeroasă se vor ridica 6 Sfinți, 5 monahi și 3 episcopi (Vasile, Grigorie de Nyssa și Petru de Sevasta).

Acest tânăr palid, încet și sfios, părea aspru și închis la chip, dar sufletul lui era numai flăcări. De mic copil se distinge prin mare râvnă și sete de cunoaștere. Primul său învățător a fost tatăl său Vasile iar

primii îndrumători și povățuitori pe calea desăvîrșirii creștine au fost mama sa Emilia și bunica sa Macrina.

Prima formare literară o primește Sfântul Vasile în Neocezareaa Pontului, își desăvîrșește pregătirea în știință și retorică la Constantinopol, la școala retorului Libanios și mai apoi la Atena unde leagă prietenie durabilă cu Sfântul Grigorie de Nazianz și unde timp de cinci ani audiază cursurile celebrilor dascăli ai timpului Himerios și Prohaeresios.

După terminarea studiilor se reîntoarce pe meleagurile natale, profesind un timp retorică. Apoi, sub influența binefăcătoare a iubitei sale surori Macrina și în urma lungilor conversații pe care le-a avut cu ea, se deșteaptă «ca dintr-un somn adînc» — după cum el însuși mărturisește — și își îndreaptă privirea asupra adevărului evanghelic, plîngîndu-și trecutul său mizerabil și dorind să intre în viața religioasă.

Renunțînd astfel la faima de filosof și retor la vîrsta de 30 de ani se botează, intră în monahism și cu acest prilej face prima împărțire a averii sale la săraci. Pentru o mai profundă cunoaștere a vieții monahale, Sfântul Vasile întreprinde mai multe călătorii în Siria, Palestina, Egipt, Mesopotamia, iar la întoarcere preconizează organizarea vieții monahale după criteriul obștei. În scopul aplicării acestui sistem împreună cu prietenul său fidel, Sfântul Grigorie Teologul, se retrage pe lărmurile încîntătoare ale riului Iris, nu departe de Neocezareaa Pontului, unde scrie «Regulele vieții monahale» și pune bazele Filocaliei.

Certurile ariene îl silesc să se reîntoarcă în patria sa, unde episcopul Eusebiu îl hirotonește preot ca să-i fie colaborator în timpul persecuției, pornită de împăratul arian Valens. După moartea arhiepiscopului Eusebiu, întimplată la anul 370, este ales și ridicat în scaunul rămas vacant, păstorind orașul său natal, Cezareea Capadociei, cu înțelepciune, blîndete și iubire și impunîndu-se prin opere caritative de cel mai înalt umanism¹.

Marile frămîntări și tulburări ale vremii în care a trăit i-au produs amare și grele suferințe. Om slab, bolnăvicios, emaciat de posturi și asceză și presat de vitregiile timpului, Sfântul Vasile se stinge din viața pămîntească și se mută în împărăția neînserată la 1 ianuarie 379, cînd avea vîrsta de numai 49 de ani. Un biograf al său scria: «Sfântul Vasile n-a apucat să culeagă roadele muncii sale, dar el a semănat pentru viitor»². Din descrierea procesiunii funebre, făcută de Sfântul Grigorie de Nyssa, reiese clar mărimea personalității Marelui Ierarh: «Priveliștea înmormîntării Sfîntului Vasile cel Mare este ceva unic și mișcător. Iubit și respectat de toți credincioșii și chiar de păgîni, de iudei și de străini, care se adunaseră în mulțime imensă, Sfîntul era condus spre locul de odihnă în jale și triumf. Toți se îngrămădeau venind să se apropie de sicriu, să-l atingă cu mîna, să atingă marginea veșmintelor ierarhului, sau măcar umbra sicriului. Convoitul era nesfîrșit, străzile și piețele erau

1. *Patrologie*, manual pentru Institutele teologice, București, 1956, p. 163—167.

2. Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, Paris, 1930, p. 249.

pline. Ferestrele, ușile, balcoanele caselor gemeau de lume. Plînsul tuturor acoperea glasul slujitorilor»³.

Sfîntul Vasile cel Mare este *teologul erudit* care ne-a transmis curat viața și învățătura Mintuitorului înveșmîntată în frumusețea inspirată a Duhului și a graiului său și care a făcut ca Biserica Ortodoxă în vremea sa să fie, cum s-a spus: «Hristosul care viețuiește mai departe pe pămînt»⁴. Spirit creator prodigios, Sfîntul Ierarh ne-a lăsat lucrări dogmatice, ascetice, omiletice, pedagogice, canonice, liturgice și epistolare, care constituie un strălucit tezaur de literatură religioasă cu un pronunțat caracter normativ pentru învățătura noastră de credință. Ca teolog a adus o contribuție hotărîtoare la triumful ortodoxiei niceene, mai ales prin tratatul dogmatic «Contra lui Eunomiu» (364) în care precizează doctrina și terminologia privitoare la persoanele Sfintei Treimi. În lucrarea «Despre Sfîntul Duh» (375) vorbește despre puterea și rolul Sfîntului Duh în creație și arată dumnezeirea și deoființimea Sfîntului Duh cu celelalte Persoane treimice. Sfîntul Vasile este primul autor bisericesc care întrebuintează formula: «o singură ființă, trei ipostase».

Mitropolitul de Cezareea este un «ghid și maestru de dogmă», cum îl numește Sfîntul Grigorie, prietenul său, este un îndrăgostit de Sfînta Scriptură ale cărei lumini l-au scos din nesiguranța în care își pierdea anii tinereții. Biblia este pentru el «rodul proslăvirii lui Dumnezeu între oameni»⁵.

Sfîntul Vasile a trăit adevărurile teologice pînă la identificarea cu ele și înțelegînd bine că preoția este apostolat și o stare de slujire a lui Hristos, a Bisericii și a credincioșilor, a servit cu abnegație aspirațiile spre mai bine ale păstoriților, și ale eparhiei sale, condamnînd de la înălțimea scaunului său de episcop nedreptățile sociale de orice fel. *Model al slujirii preoțești*, Sfîntul Vasile a slujit pe fiii săi sufletești cu avutul său din moștenirea părintească, cu toate posibilitățile sale de a vindeca răni și suferințe sociale. A slujit atît de exemplar încît se poate afirma cu tărie că el promova pentru conștiința vremii o cartă de valori ale demnității umane⁶. În slujirea preoțească Sfîntul Ierarh îmbină severitatea cu blîndețea, combătînd răul cu vehemență, dar fiind plin de milostivire pentru cei care-l săvîrșeau: «Ai defăimat? Binecuvîntează. Te-ai lăcomit? Dă înapoi. Te-ai îmbătat? Postește. Te-ai îngîmfat? Umiște-te. Ai pizmuit? Roagă-te»⁷.

Marele Vasile a conceput și a trăit preoția, în primul rînd, *ca un păstor, ca un doctor de suflete*, «făcînd tot ce-i stă în putință spre a preveni pe cele sănătoase, spre a vindeca pe cele bolnave, spre a smulge

3. Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Cuvînt de laudă pentru fratele Vasile*, P.G. 46, col. 787—818.

4. Pr. Lect. C. Galeriu, *Valori permanente în viața și opera Sfinților Trei Ierarhi*, în «Studii Teologice», XXVII (1975), nr. 1—2, p. 118.

5. *Epistola 223*, P.G. 32, col. 824.

6. Pr. Lect. C. Galeriu, *art. cit.*, p. 123.

7. *Comentar la Psalmi*, trad. de, Pr. Dr. O. Căciulă, București, 1939, p. 142.

din ghearele morții pe cele în agonie»⁸. Asemenea Sfântului Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile vede în preoție un dar, o misiune excepțională, o realitate sublimă, neegalată nici chiar de vrednicia îngerească. De aceea el se străduiește să exercite această misiune așa cum o înțelege, punând în rînduială obiceiurile oamenilor⁹.

În scopul păstoririi credincioșilor el scrie predici, scrisori pastorale, tratate, corespondență și face vizite canonice.

Mare *pedagog social* al timpului Său, Mitropolitul Vasile urmărește îmbunătățirea vieții sociale prin mijloace creștine între care predica și exemplul personal. În calitatea sa, de doctor sufletesc, Sfântul Vasile reorganizează în jurul Bisericii educația creștină pentru copii și tineret, în vederea căreia scrie tratatul pedagogic «Cuvînt către tineri», ajuns normativ pentru catehetica ortodoxă. În această lucrare îi îndeamnă pe tineri să se împărtășească din autorii clasici, din cultura profană numai de ceea ce duce la virtute, așa cum albina culege din flori numai nectarul¹⁰.

Desăvîrșit cunoscător al Scripturilor, al psihologiei ascultătorilor, al vieții lor individuale și sociale, Arhiepiscopul Cezareei a scos din vistieria Bibliei muștrări, încurajări, îndemnuri părintești cu scopul de a deștepta în auditori noi speranțe și a-i călăuzi pe complicatele cărări ale vieții¹¹. În predică folosește mijloace lingvistice și oratorice de mare efect, folosește o vorbire directă la persoana a doua și una dialogic-înterogativă, căutînd să fie cit mai atrăgător. Alege din natură termeni de comparație pentru viața oamenilor înfățișați de el în predica sa socială. Militează pentru o dezvoltare armonioasă a trupului și a sufletului. Cuvîntul său era precis, expresiile sale pure iar stilul său înălțător și captivant.

Sfântul Vasile cel Mare, a împodobit cultul divin ortodox prin alcătuirea frumoasei Liturghii, ce-i poartă numele, apoi rugăciunile de la pravila Sfintei Euharistii, precum și molitvele care se citesc la 1 ianuarie.

Încă pe vremea cînd era în Pont, pe malul rîului Iris, Sfântul Vasile s-a remarcat ca un *organizator și îndrumător al vieții monahale și duhovnicești*. Aici, împreună cu Sfântul Grigorie de Nazianz a alcătuit o culegere de texte ascetice din opera lui Origen, punînd bazele Filocaliei, prin care povățuiește pe creștini la creșterea în Hristos, pe calea de aur a virtuților, pe linia binelui moral. În Pont a alcătuit între anii 358—362 *Regulile mari*, 55 la număr, care tratează despre marile principii ale vieții monahale și care recomandă viața de rugăciune împletită cu munca în folosul comunității. De asemenea a alcătuit *Regulile mici*, formate din 313 răspunsuri la anumite întrebări privind monahismul și «Învățături morale», alcătuite din 80 de sfaturi pentru creștini în general și pentru preoți în special¹².

8. Pr. Prof. I. Coman, *Idei misionare, pastorale și sociale innoitoare la Sfinții Trei Ierarhi*, în «Studii teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 102.

9. *Mineiul pe Ianuarie*, București, 1975, p. 6.

10. *** *1600 de ani de la moartea Sfântului Vasile cel Mare*, în «Ortodoxia», XXXI (1979), nr. 1, p. 14.

11. Pr. Prof. D. Belu, *Sfântul Vasile cel Mare ca predicator*, în «Îndrumător bisericesc», Sibiu, 1979, p. 158.

12. *1600 de ani de la moartea Sfântului Vasile...*, p. 13.

Regulile au devenit codul vieții monahale în Orient și i-au adus Sfântului Vasile titlul de legislator al acestei vieți¹³.

Marele Arhiepiscop al Cezareei nu s-a mulțumit numai să țină cuvântări impresionante în care zugrăvea chipul celor muribunzi de foame, ci el însuși a împărțit averea săracilor fără să facă deosebire între religii și neamuri. De el se leagă începutul filantropiei creștine prin *organizarea și îndrumarea concretă a serviciilor de asistență socială și milă samariteană*¹⁴ înființând o adevărată «cetate a carității creștine»¹⁵, numită mai apoi «Vasiliada».

Sfântul Vasile cel Mare nu numai că a învățat, dar *a și luptat pentru unitatea Bisericii*, pentru păstrarea Trupului tainic, «fără răni», cum se exprima el, adică fără schisme și erezii. Opera sa ecumenică nu se mulțumește numai cu ritmul spiritual al eparhiei sale. Încearcă să împace marile Biserici ale Răsăritului, divizate pe tema schismei meletiene. În această privință scrie epistole Sfântului Atanasie, patriarhul Alexandriei (328—373) și papei Damasus de la Roma (366—388) să rezolve schisma din Antiohia, produsă între episcopii Paulin și Meletie. Prin apelurile sale adresate la Roma ca și prin scrisorile adresate Sfântului Atanasie în timpul șederii acestuia în Occident, cere Bisericii din apus să convingă pe împăratul ortodox al Occidentului, Valentinian (364—375) să intervină în sprijinul creștinilor orientali persecutați de arieni¹⁶. Sfântul Vasile cere ca Biserica apusului să fie una cu a Răsăritului în lupta împotriva acțiunii ereticilor de destrămarea Bisericii. Așa după cum principala cauză de destrămarea a Bisericii este iubirea de putere și de slavă deșartă¹⁷, tot astfel principalele mijloace ale menținerii unității Bisericii sînt unitatea de credință, pacea și iubirea reciprocă «prin care — zice el — toți se unesc și mărturisesc credința Părinților noștri de la Niceea»¹⁸.

Susținînd că Persoanele Sfintei Treimi sînt de o ființă, afirmă energetic că se cuvine cinstire egală tuturor, respectînd în același timp identitatea fiecărei persoane din Sfînta Treime. El nu admite schimbarea lui ὁμοούσιος ca nu cumva — după expresia Sfîntului Grigorie — «odată cu silabele să se destrame și marginile lumii».

II. *Învățămintele morale și sociale ale Sfîntului Vasile cel Mare*

Din opera și activitatea Sfîntului Vasile cel Mare se desprinde o gamă întreagă de învățăminte morale și sociale, necesare, în special, acțiunii preoților în vremea noastră și necesare, în general, în promovarea trăirii duhovnicești și a desăvîșirii morale a credincioșilor.

13. P. Allard, *Saint Basile*, Paris, 1929, p. 37.

14. Prof. N. Grosu, *Sfîntul Vasile cel Mare, chip plin de har și de lumină*, în «Ortodoxia», XXXI (1979), nr. 1, p. 166.

15. Prof. T. N. Popescu, *Caritatea creștină în Biserica veche*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIII (1945), nr. 1—3, p. 47.

16. Diac. Asist. Viorel Ioniță, *Viața și activitatea Sfîntului Vasile cel Mare*, în «Ortodoxia», XXXI (1979), nr. 1, p. 24.

17. *Despre judecata lui Dumnezeu*, P.G. 31, col. 653, 656.

18. *Epistola CXIV*, P.G. 31, col. 529.

Predica socială a Sfântului Ierarh Vasile are în vedere, în primul rând iubirea față de Dumnezeu și față de semenii, ca temei al slujirii creștine. El arată că poruncile lui Dumnezeu sînt multe și diferite, dar ele se rezumă în marea poruncă a iubirii, sub cele două forme ale ei : a iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Fără iubire credința este moartă. Lipsa ei din suflet este la fel de păgubitoare ca și lipsa luminii pentru ochi. Sfântul Vasile arată, de asemenea, că omul creat după chipul lui Dumnezeu se menține ca chip și se realizează ca asemănare numai în dubla lui relație de iubire cu Dumnezeu, modelul său și cu semenii săi, care poartă același chip. «Nimic nu este așa de propriu firii noastre, afirmă Marel Ierarh, decît a fi în comuniune unii cu alții, a avea nevoie unii de alții și a ne iubi unii pe alții»¹⁹.

În concepția Sfântului Vasile iubirea prin slujire este o lege a firii umane. Spirit practic-umanist, vede în fiecare om un conducător, ce trebuie tratat ca atare : dacă alunecă trebuie ridicat, dacă e bolnav trebuie îngrijit, în lumina învățaturii sale, iubirea ca jertfă și slujire cere ca fiecare creștin să acționeze pentru a nu mai exista flămînzi, goi, asupriți, pe suprafața pămîntului, ci toți să trăiască împreună ca frații, bucurîndu-se de toate bunurile materiale și spirituale, necesare unei vieți cu adevărat omenești. Sfântul Vasile chiar a practicat slujirea dezinteresată a dragostei frățești, ceea ce confirmă pe deplin justetea supranumelui de «un roman între geți» și epitetul «cel Mare», iar prin ajutorarea celor lipsiți și-a atras numele de «patron al săracilor»²⁰.

Prin scris și viață, Sfântul Vasile s-a ostenit să promoveze virtutea creștină și să combată patimile, înțelegînd că «orice viciu este o boală a sufletului, iar virtutea este sănătatea acestuia»²¹. Sfântul Vasile arată că omul în calitate de chip este chemat să stăpînească nu numai peste pămînt și peste viețuitoare, ci, înainte de toate, să fie stăpîn peste patimile sale, peste răul din el și din lume. «Și dacă nu-ți aduci aminte de originea ta — spune el — ia cel puțin o idee despre valoarea ta, după prețul ce s-a dat pentru tine. Ai fost răscumpărat cu prea scumpul sînge al lui Hristos. Nu deveni rob al păcatului»²². Sfântul Ierarh combate anumite vicii și patimi care distrug viața sufletească a oamenilor. Vorbind despre mînie, spune că aceasta este un venin și ea îl face pe om «să turbeze ca și ciinii, să atace ca scorpionii și să muște ca șerpii»²³. Pentru învingerea mîniei, Sfântul Vasile recomandă răbdarea la care se poate ajunge prin tăcere, prin stăpînirea pasiunilor și smerenie : «Lasă-l să latre împotriva ta, fără să-i răspunzi și să se certe cu sine... dacă acela te insultă tu fii mărinimos, dacă acela e mînios, periculos, tu fii blind și îngăduitor»²⁴.

19. *Regulile mari*, III, 1.

20. P. Allard, *op. cit.*, p. 60.

21. *Omilia la Psalmul LXI*, P.G. 29, col. 196 B.

22. *Comentar la Psalmi...*, p. 266—268.

23. *Cuvînt împotriva celor ce se mînie*, trad. de Pr. Prof. Constantin Cornițescu, în «Glasul Bisericii», XXXVII (1978), nr. 1—2, p. 44.

24. *Despre mînie*, P.G. 31, col. 353—371.

Sfântul Vasile combate apoi *invidia*, această boală a prieteniei, această «tristețe pricinuită de binele aproapelui, afirmînd că ea «consumă sufletul celui atins de ea precum rugina roade fierul»²⁵. Solidarizîndu-se cu interesele celor mulți, asupriți și necăjiți, Sfântul Vasile nu poate să nu înfiereze viciile (clasei exploatoare) sociale. Muștrînd fără cruțare pe cei bogați și lacomi, spune: «Cel ce dezbracă și își însușește veșmîntul altuia se cheamă un hoț. Dar acela care nu îmbracă pe un om gol, cînd ar putea-o face, merită oare un alt nume? »²⁶. Iată cum tratează el în predică această patimă a *avarității*: «Marea își cunoaște limitele ei; noaptea nu depășește timpul care îi este fixat. Dar avarul nu respectă nici timpul, nu cunoaște nici limitele»²⁷. Nu mai puțin vehement combate Sfântul Vasile *mita* sau împrumutarea cu dobîndă peste măsură, numind pe cei stăpîniți de această patimă «neam de viperă»²⁸. Arătînd că pornirile rele izvorăsc din *beție* ca dintr-un izvor, afirmă tăios că «beția este demonul care intră în suflet o dată cu plăcerea, mama răutății, dușmănia virtuții care face din cel brav un fricos și din cel cum-pătat un desfrinat»²⁹. Pentru înfrinare și propășire spirituală recomandă postul. El precizează că «postul cel adevărat înseamnă abținere de la orice faptă rea, de la minie, clevetire, minciună și jurămint strimb, înseamnă înfrinarea limbii și a patimilor»³⁰, apoi spune: «Dacă postul ar fi tuturor sfetnic, nu s-ar făuri arme, n-ar mai exista tribunale, n-ar mai fi întemnițați, pustietățile n-ar găzdui răufăcători, nici orașele pe calomniatori»³¹.

Sfântul Vasile, arătînd că omul are sădită în el puterea naturală spre bine, dar și posibilitatea de a alege răul, de a umbla în latura și-n umbra morții» (Matei 4, 16) el atenționează pe om că e chemat să fructifice germenii virtuților, puși la creație în sufletul său și să facă din sfințenie modul său obișnuit de viață³². Îl îndeamnă să fie încrezător în forțele sale atunci cînd se angajează în lupta contra răului, «să renunțe la satisfacțiile imediate, dar trecătoare, pe care le oferă calea pierzării și să apuce pe calea virtuții, singura care ne procură bucurii adevărate»³³.

Deși monah, Ierarhul Capadocian *nu ignoră rolul moral și social al familiei creștine*. Gîndindu-ne numai la familia Sfîntului Vasile, înțelegem prea bine că prin Hristos familia devine o scară către cer, devine o comunitate de sfinți, pentru că familia creștină a fost focarul care a dăruit creștinismului în general și Ortodoxiei îndeosebi, forțe noi de

25. *Ibidem*, col. 371—386.

26. *Ibidem*, col. 276—277.

27. *Despre lăcomie*, P.G. 32, col. 284—293.

28. *Comentar la Psalmi...*, p. 89—90.

29. *Impotriva celor ce se îmbată*, trad. de Pr. Prof. Const. Cornițescu, în «Glasul Bisericii», XXXVII (1978), nr. 1—2, p. 51—53.

30. *Cuvîntarea a doua despre post*, Idem, în «Glasul Bisericii», XXXVII (1978), nr. 3—4, p. 261.

31. *Cuvînt despre post*, P.G. 31, col. 185—197.

32. *Impotriva lui Eunomiu*, 1, 27, P.G. 29, col. 572 B.

33. *Omilia la Psalmul I*, P.G. 29, col. 224 B.D.

viață în Hristos. Sfântul Vasile este rodul minunat al unei familii creștine, al unei familii de sfinți. Era firesc să privească familia ca pe o răsadniță a sfințeniei. Sfântul Vasile afirmă în Omilia sa la Psalmul I că bărbatul și femeia se bucură de prețuire egală înaintea Creatorului. După Sfântul Vasile copiii sînt elementul ce stă la baza continuării naturii omenesti; ei sînt păziți, în acest scop, de Dumnezeu încă din pîntecele mamei lor și după naștere pentru a se adapta la mediul înconjurător. De aici și responsabilitatea părinților pentru educația fiilor lor. «Părinții — spune Sfântul Vasile — datorează față de copiii lor, iubire și purtare de grijă pentru cele necesare vieții»³⁴. În concepția Sfîntului Ierarh o familie sănătoasă este o celulă sănătoasă în edificiul Bisericii și a societății. În familie crește responsabilitatea unuia pentru altul și în exercițiul acestei responsabilități omul devine cu adevărat persoană, factor de mare eficiență în viața celuilalt și a societății. Așa înțelege Sfîntul Vasile familia ca un nucleu și teină al vieții sociale.

Responsabilitatea în iubire și unitatea duhului se manifestă, după Marele Arhiepiscop, și în comunitatea muncii, *că cel ce muncește îndeplinește o funcție socială*, nu muncește numai pentru sine, ci și pentru societate, pentru binele semenilor săi. Toate preocupările Sfîntului Vasile constituie un elogiu adus muncii creatoare. În muncă și prin muncă și-a găsit bucuria vieții, munca i-a fost măsura activității sale multilaterale. Prin muncă stăruitoare a realizat ingenioasele sale așezăminte sociale, rezumate în termenul «Vasiliada». «Bucate nemuncite n-am mîncat» zicea Sfîntul Vasile, referindu-se la textul din Proverbe (31, 27)³⁵. În epistola 151 arată că nu trebuie să încurajăm lipsa de activitate sau lenea: «Cine dă unui nenorocit dă lui Dumnezeu, dar cine ajută pe vagabonzi și pe leneși, aruncă pomana la cîini»³⁶. Criticînd lipsa de curaj a celor ce se plîngeau că sînt săraci și slabi în fața celor puternici, Sfîntul Vasile se străduiește să-i facă să înțeleagă cît de scump este ultimul bun social al lor: munca și libertatea: «Toate animalele sînt ale tale. Aerul, cerul și corurile astrelor nu-și arată către tine ordinea lor? Nu dormi pe pat de fildeș, dar ai pămîntul mai prețios decît mult fildeș...»³⁷. Munca e privită de Sfîntul Vasile ca un factor de progres moral și social, ca o expresie a relației dintre natură și marea colectivitate umană, care locuiește pe pămînt, îl folosește și îl transformă în conformitate cu năzuințele sale.

Omenirea, în ansamblul ei, este văzută de marele Capadocian ca o unitate pentru că a răsărit din aceeași pereche primordială: Adam și Eva, pentru că e mîntuită în Iisus Hristos și chemată la aceeași desă-

34. Omilia la Psalmul XXXIII, P.G. 29, col. 381 B.

35. Pr. Prof. N. Neaga, *Vechiul Testament și preocupările Sfîntului Vasile cel Mare*, în «Ortodoxia», XXXI (1979), nr. 1, p. 144.

36. Pr. Prof. T. Bodogae, *Prezența Bisericii în nevoia vremii*, Sibiu, 1947, p. 8.

37. *Impotriva lăcomiei, Comentariu la Luca 12, 18*, trad. de Arhim. Serafim Popescu, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XVI (1964), nr. 3—4, p. 120—121.

virşire. El aduce ideea egalităţii şi frăţietăţii tuturor oamenilor peste toate deosebirile existente atunci, arătând că inegalitatea dintre stăpîni şi robi, sub toate formele ei este împotriva naturii omului. Afirmă că, tuturor oamenilor li s-a dat misiunea de a stăpîni pămîntul — nu unuia sau unora — şi, deci, de a beneficia de roadele muncii lor după dreptate. Străduindu-se să niveleze diferenţele dintre stăpîni şi sclavi, arată că toţi sînt egali sub stăpînirea aceluiaşi Dumnezeu şi că «cel ce iubeşte pe aproapele său ca pe sine însuşi, nu are nimic mai mult decît aproapele»³⁸. Combate parazitismul social, neomenia, individualismul, egoismul, atitudinea antisocială a bogaţilor şi susţine comunitarismul prin argumentul că egalitatea naturală a oamenilor impune o egalitate în consumarea bunurilor, apoi prin argumentul că viaţa de la început a umanităţii era o viaţă de obşte.

Sfîntul Ierarh afirmă că *bunurile materiale în sine nu sînt un rău*, dar pot constitui o piedică la mîntuire dacă deţinătorii lor nu le folosesc în interesele celor lipsiţi.

În Omilia sa la Psalmul 14, Sfîntul Vasile prezintă în culori sumbre chipul celui ce ia camătă, această plagă fiind unul din aspectele exploatării omului de către om, care rodea înfiorător vloga muncitorilor şi a săracilor³⁹. Şi cu accente aspre îi apostrofează pe cei bogaţi: «Nici o lacrimă nu te mişcă, nici un suspin nu-ţi moaie inima. Flămîndul lîncezeşte, cel gol îngheaţă de frig, datornicul e înfricoşat şi le amîi mereu miluirea pe mîine»⁴⁰. Fiindcă Sfîntul Vasile iubea profund pe om, fără deosebire de credinţă, rasă sau de rang social, el nu putea suporta exploatarea, nedreptatea, lăcomia. El porneşte o luptă aprigă împotriva aristocraţiei latifundiare, bancare şi comerciale pentru a o determina să renunţe la exploatare şi să-şi împartă bunurile materiale cu săracii. Acest «patron al săracilor» predică nu numai îndatorirea pe care o are cel bogat de a face milostenie ci şi dreptul săracului la milostenie. Pentru a fi cît mai convingător dă ca model de urmat pentru transformarea societăţii timpului lor prima comunitate a Bisericii din Ierusalim şi spune: «Să imităm pe primii creştini care aveau toate în comun: viaţa, sufletul, armonia, masa obştească, frăţia nedespărţită, iubire nesimulată, făcînd din multe trupuri unul singur şi armonizînd sufletele deosebite într-o singură înţelegere»⁴¹.

Deci, în concepţia Ierarhului Capadocian, Dumnezeu este acela care împarte bunurile materiale ale vieţii oamenilor numai spre a fi administrate, de care oamenii nu trebuie să se lipsească pentru că nu le aparţin, ci să le folosească în comun, într-un climat de bună convieţuire şi colaborare ca nişte fraţi egali şi fii ai aceluiaşi Părinte ceresc.

38. *Omilie contra bogaţilor*, P.G. 31, col. 280 C.

39. *Omilia a doua la Psalmul XIV*, P.G. 29, col. 107 D.

40. *Omilia «Strica-voi jitniţele mele»*, P.G. 31, col. 276 B.C.

41. *Omilie cu prilejul foametei şi secetei*, P.G. 31, col. 325 A.B.

Sfântul Vasile cel Mare nu numai că a combătut sclavia, inegalitățile și exploatarea, ci a încercat să corecteze distribuirea nedreaptă a bunurilor materiale prin actul dragostei sociale creștine, prin caritate. Arhiepiscopul Cezareei se identifica cu frații săi căzuți în suferință, îl dorea inima de săracii, infirmii și bolnavii săi, năzuind să le facă un adăpost permanent și să le asigure hrana de fiecare zi. Și mai presus de orice, păstorului îi stătea la inimă soarta nenorocită a sărmanilor lep-roși. Adânc îndurerat de această stare de lucruri, împreună cu bunul său prieten și colaborator, Sfântul Grigorie de Nazianz, a pus la cale ridicarea marelui *ăsezămînt de asistență socială și sanitară*, de caritate și slujire creștină de la porțile Cezareei⁴². Complexul cuprindea case de oaspeți, spitale, azil pentru bătrîni, case pentru călători și pelerini, pentru reeducarea fetelor căzute, o leprozerie, casele personalului medical, o școală de arte și meserii pentru orfani, ateliere etc. Sfântul Grigorie de Nazianz spune: «Privește locul în care boala se suportă cu răbdare, nenorocirile sînt de atîtea ori binecuvîntate și milostenia curge din belșug. Poporul entuziasmat a strigat că Sfântul Vasile a înfăptuit cea mai mare dintre minunile lumii și de atunci nu i s-a mai zis altfel acestui ăsezămînt decît «*Vasiliada*».

În acest edificiu de asistență socială, Sfântul Ierarh își manifesta dragostea frățească și mila nesfîrșită față de sărmanii săi bolnavi, lep-roși, dragoste care îl făcea pe Arhiepiscopul Cezareei nu numai să-i cerceteze, să-i încurajeze, dar să și pună mîna pe ei, să le pipăie rănile și chiar să le sărute.

Sfântul Vasile cel Mare s-a străduit în vremea vieții sale ca ierarh și ca teolog să întărească *legăturile strînse între Biserică și societatea vremii*. El a izbutit să pună temelia acelei celebre «simfonii» bizantine — așa se numea armonia care exista între Stat și Biserică în vremea aceea. Dacă Sfântul Ioan Gură de Aur spunea că nimic nu este mai dulce de auzit decît cuvîntul de patrie, Sfântul Vasile spunea că fiecare își are propria sa mamă, cu toții însă avem o mamă comună, o mamă care este patria⁴³. Sfântul Vasile, întemeiat pe Noul Testament și pe Sfînta Tradiție, învață ca tot sufletul să se supună stăpînirilor mai înalte, arătînd astfel calea unei colaborări cinstitute și rodnice cu Statul. Sfântul Vasile învață, de asemenea, că Biserica și Statul nu trebuie să se identifice unul cu altul, ci trebuie să colaboreze armonios în treburile în care preocupările lor coincid, ținînd seama de faptul că membrii Bisericii sînt și cetățeni ai Statului și potrivit poruncii: «Dați Cezarului cele ce sînt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei 22,

42. Dr. V. Vătmanu, *1600 de ani de la înființarea Vasiliadei — cel dintîi ăsezămînt de asistență socială și sanitară*, în «Biserica Ortodoxă Română» LXXXVII (1969), nr. 3—4, p. 305.

43. *Sărbătorirea hramului Institutului Teologic Universitar din București* (din cuvîntarea Părintelui Patriarh Dr. Iustin), în «Studii teologice», XXXI (1979), nr. 1—4, p. 348.

21). De aceea Sfintul Vasile în anafora liturgică a prevăzut ca preotul să se roage și pentru autoritățile de stat : «Pomeneste, Doamne, pe credincioșii cîrmuitori, pe care i-ai îndreptătit să stăpînească pe pămînt ; încununează-i pe dinșii cu arma adevărului, veghează asupra capului lor în ziua de război, înalță dreapta lor, întărește stăpînirea lor ; pomeneste Doamne, toată cîrmuirea și pe frații noștri cei din dregătorii și toată oastea» ⁴⁴.

Capadocianul este propovăduitorul și slujitorul păcii în tot locul și în toate împrejurările, care în Liturghia sa îndeamnă «Să ne rugăm pentru pacea a toată lumea» sau «cele de folos sufletelor noastre și pace lumii de la Domnul să cerem». Din scrierile vasiliene rezultă că războiul este oucidere organizată și multiplicată și că pacea trebuie să fie un bun de care să beneficieze toate popoarele, întreaga omenire : «ce este mai dulce de auzit decît numele păcii, acest mare și minunat bun ? întreabă Sfintul Vasile ⁴⁵. «Cel ce caută pacea — spune Sfintul — acela caută pe Hristos, fiindcă El este pacea, care a zidit pe cei doi într-un singur om, făcînd pace» ⁴⁶ și înlăturînd vrajba și dezbinările.

Nu mai puțin a contribuit Sfintul Vasile la promovarea vieții morale și sociale a credincioșilor prin opera sa liturgică. Liturghia sa încununează opera vasiliană de educație, de progres pastoral-social, prin acea dulce comuniune duhovnicească în jurul trupului euharistic. Liturghia Sfintului Vasile redă în chipul cel mai evident ideea legăturii frățești ce există între creștinii din toate timpurile și locurile. Ea reprezintă expresia rugăciunii pentru aproapele și pentru întreaga lume, expresia unui suflet altruist, unde se întîlnesc «chemările de aici și de la marginile pămîntului, de acum și de totdeauna» ⁴⁷. Liturghia Sfintului Vasile are un rol comunitar și are calitatea de a-l face pe creștin conștient că omul nu se mîntuiește singur, ci numai laolaltă cu frații lui oameni prin legătura iubirii. Aceasta are rolul comunitar-sobornicesc de a-i aduna pe toți și pe toate sub faldurile de lumină, ale Evangheliei celei una ; în sfera rugăciunii preotul îi cuprinde pe toți într-o unitate : «Adu-ți aminte de cei ce viețuiesc în sate și orașe, de cei ce călătoresc pe ape, pe uscat și prin aer, pe cei robiți îi izbăvește, pe cei bolnavi îi tămăduiește, pe cei slabi de suflet îi îmbărbătează, pe cei risipiți îi adună, pe cei rătăciți îi întoarce și unește-i cu Sfînta Ta sobornicească și apostolească Biserică» ⁴⁸. Sfintul Vasile exprimă ideea unității prin cuvintele : «Iar pe noi care ne împărtășim dintr-o pîine și dintr-un potîr să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfînt Duh» ⁴⁹. În

44. *Liturghier*, București, 1980, p. 206.

45. *Epistola CXVI*, P.G. 32, col. 613.

46. *Omilia la Psalmul XXXIII*, P.G. 29, col. 366 C.

47. Prof. Ion Bria, *Aspectul comunitar al Dumnezeieștii Euharistii*, în «*Studii teologice*», XI, (1959), nr. 3—4, p. 425.

48. *Liturghier...*, p. 206.

49. *Ibidem*, p. 204.

concepția Sfântului Ierarh unitatea euharistică cu Hristos și prin Hristos cu întreaga umanitate încorporată în El, presupune o iubire activă și o jertfă vie pentru binele aproapelui iar unitatea credinței constituie un temel al unității creștine și al unității Bisericilor, pentru înfrățirea între oameni și pentru încetarea dezbinărilor. De aceea, Sfântul Vasile se roagă în Liturghia sa : «Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor ; potolește întăritările păgînilor ; răzvrătirile eresurilor strică-le degrab, cu puterea Sfântului Tău Duh»⁵⁰.

În egală măsură cu opera liturgică un aport remarcabil pentru unitatea Bisericii și pentru propășirea vieții duhovnicești a creștinilor a avut și *opera canonică a Sfântului Vasile cel Mare*.

Regulile monahale ale Sfântului Vasile, precum și cele morale condensează în ele o nesfârșită bogăție de doctorii duhovnicești fiind elaborate de-a lungul existenței sale pastorale⁵¹. Dintre cele 365 Scrisori ale sale, trei sînt «epistole canonice» (188, 199, 217) adresate lui Amfilohiu de Iconiu, prezentînd și explicînd o serie de canoane privitoare la viața practică a Bisericii. Aceste scrisori canonice prin ideile lor contribuie la instaurarea principiilor morale creștine, la păstrarea unității de credință și a rînduielilor de viață activă.

III — Sfântul Vasile cel Mare, model viu și actual pentru preoțimea de astăzi

Sfântul Vasile cel Mare, rămîne în istoria Bisericii creștine ca un mare păstor, ca o figură luminoasă ce sintetizează în sine daruri și talente, ca un teolog — condeier de înaltă ținută și simbol al activismului creștin. La 1 ianuarie 1979 Biserica Ortodoxă Română a sărbătorit 1600 de ani de la moartea Sfântului Vasile cel Mare, aducînd prinos de cinstire acestui strălucit luceafăr din epoca de aur a creștinismului, apologet al adevărului ortodox, preot-cetățean ancorat în tumultul veacului său pentru a-i da un nou sens și pentru a turna în arterele Bisericii și ale creștinismului contemporan cu el o sevă de viață nouă.

Biserica noastră îl cinstește pe acest organizator sistematic al monahismului chinovial prin însuși faptul că *monahismul ortodox românesc are un pronunțat caracter vasilian* (imprimat întii de Sfântul Nicodim de la Tismana iar mai tîrziu de Paisie Velicicovski).

Biserica Ortodoxă Română și-a concretizat iubirea și venerația față de Sfântul Vasile, de-a lungul secolelor, *copiînd, traducînd și tipăriînd în limba română multe lucrări din opera sa*.

Biserica Ortodoxă Română îl venerează și-l prețuiește pe Sfântul Vasile, pentru că și el a prețuit pămîntul românesc încă din secolul IV, cînd, *interesîndu-se de martirii din Sciția Minor, cere comandantului militar Iu-*

50. *Ibidem*, p. 208.

51. Pr. Prof. Ene Braniște, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 1—2, p. 173.

nius Soranus și Bisericii din această provincie să trimită în Asia Mică moaștele Sfântului Sava înecat în râul Buzău (Museos) de goții lui Atanarich.

Că Biserica Ortodoxă Română l-a cinstit întotdeauna pe Sfântul Vasile și că a păstrat ca pe o comoară învățăturile sale o ilustrează cu prisosință și faptul că la 10 octombrie 1776 Patriarhia Ecumenică i-a dat Mitropolitului Ungrovlahiei rangul de *locțiitor al Cezareei Capadociei*.

Cînd slujim Liturghia Sfântului Vasile ne rugăm și slujim în același fel ca el, îi sărutăm cu pietate chipul său din Liturghier și îi pomenim cinstitul nume la sfîrșitul slujbei. Aceasta reprezintă legătura care ne unește cu dînsul peste veacuri, precum și alesul omagiu pe care Biserica Ortodoxă Română i-l aduce prin slujitorii ei.

Învățămintele morale și sociale care se desprind din viața și opera Sfântului Vasile sînt de actualitate pentru Biserică și în special pentru preoțime în vremea de astăzi.

Privind la Sfântul Vasile cel Mare, care a spus : «am păstrat în mine învățătura despre Dumnezeu pe care am primit-o în copilărie de la ferici-ta mea mamă... n-am schimbat părere după părere», preotul ortodox trebuie să aibă în aceste cuvinte un imbold de a păstra tradițiile și valorile culturale și spirituale ale Bisericii ortodoxe și ale poporului nostru.

Preoțimea noastră, conform învățăturii morale vasiliene despre bunurile materiale, este chemată să sprijine făurirea unei societăți în care nu mai există bogați și săraci, ci toți contribuie prin muncă la producerea bunurilor și toți beneficiază de rezultatele muncii lor.

Avînd în vedere spiritul ecumenist al ierarhului capadocian și lupta acestuia pentru unitatea bisericii în fața asalturilor ereziilor, obiectiv de supremă importanță pentru preot, trebuie să fie imunizarea credincioșilor față de erezii și superstiții, efortul de a-i aduce în matca Bisericii pe cei rătăciți, păstrarea unității de credință a Bisericii creștine de pretutindenii și întărirea legăturii frățești dintre Bisericile locale.

Găsind un îndreptar temeinic și un exemplu viu în predica Sfîntului Vasile, preotul Bisericii noastre e îndatorat să întocmească predici folositoare atît pentru orientarea credincioșilor pe calea mîntuirii cît și pentru îndrumarea lor spre atitudini sociale folositoare timpului în care trăim.

În instruirea și educația credincioșilor, preotul are datoria să acorde atenția maximă sădirii în mintea lor a principiului iubirii față de semenii, singurul în stare — după Sfîntul Vasile — să înlătore distanțele dintre ei și să-i înfrățească, să rezolve problema socială în chip pașnic.

De la Sfîntul Vasile, preoții Bisericii noastre au datoria de-a învăța cum să mîngieie, să sfătuiască, să îndemne și să vindece rănilor păstoriților săi, precum și tactul de a muștra, a certa sau a tăia răul din rădăcini atunci cînd el se ivește în obștea parohială. Urmînd pildei Sfîntului Ie-

rar, preotul trebuie să învețe pe credincioși trăirea fără prihană a adevărilor evanghelice și slujirea acestora prin cuvînt și faptă pînă la jertfa vieții lor omenești.

Prin tot ce a făcut, prin tot ce a scris și a gîndit Sfîntul Vasile cel Mare a rămas pînă astăzi, în întreaga creștinătate, o pildă, un exemplu, o sursă de inspirație, un criteriu de interpretare și de trăire a învățaturii creștine. În conștiința vie a Bisericii și a slujitorilor ei, Marele Dascăl al lumii și Ierarh a rămas un model mereu actual de preamărire a lui Dumnezeu prin slujirea necondiționată și nelimitată a oamenilor.

Tocmai de aceea, în duhul gîndirii și lucrării Sfîntului Vasile, noi, preoții zilelor noastre avem datoria sfîntă de-a ne însuși credința, rîvna și puterea de acțiune, sîrguindu-ne să slujim pe Dumnezeu și pe oameni, Biserica și țara, cu zelul, devotamentul și abnegația distinsului Ierarh pentru statornicirea frățietății între toți membrii Bisericii și ai obștii românești, pentru promovarea progresului spiritual și material al Patriei și al lumii întregi, pentru pace și bunăvoire între toți și întotdeauna.



DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

SĂRBĂTORIREA SFINŢILOR TREI IERARHI LA INSTITUTUL TEOLGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi, Vasile cel Mare, Grigorie de Dumnezeu Cuvintător și Ioan Gură de Aur, ocrotitorii Institutelor teologice din Patriarhia Română, a reunit și anul acesta în rugăciune și comuniune sufletească pe conducătorii, profesorii, doctoranzii, studenții și ostenitorii Institutului Teologic Universitar din București.

Bucuria praznicului a fost sporită anul acesta de ceremonia resfințirii bisericii «Sfinta Ecaterina», paraclisul Institutului teologic, a cărei pictură a fost restaurată în vara anului 1984, prin purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

După rânduiala ortodoxă, sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi a început din ajun prin oficierea, în biserica «Sfinta Ecaterina» a slujbei privegherii de către un sobor de preoți și diaconi alcătuit din cadre didactice și studenți ai Institutului teologic, conduși de P. C. Pr. Prof. Nicolae D. Necula. Din sobor au mai făcut parte: P. C. Pr. Conf. Alexandru Stan, spiritualul-șef al Institutului, P. C. Pr. Asist. Nicolae Dură, P. C. Pr. Asist. Viorel Ioniță, P. C. Pr. Asist. Ștefan Sandu, P. C. Pr. Asist. Constantin Coman, spiritual II la Institutul teologic, P. Cuv. Ierom. Adam Serafim, student în anul II, P. C. Diac. Conf. Petre I. David, P. C. Diac. Asist. Ioan Caraza, P. Cuv. Ierod. Irineu Birsan, student anul III, și P. Cuv. Ierod. Bartolomeu Androni, student în anul IV.

În dimineața zilei de 30 ianuarie 1985, la ora 8,30 a început slujba resfințirii bisericii, «Sfinta Ecaterina», de către P. S. Episcop Dr. Vasile Țirgovișteanul, vicar patriarhal și rector al Institutului teologic universitar din București, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi alcătuit din următoarele cadre didactice și studenți: P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic, P. C. Pr. Prof. Const. Galeriu, P. C. Pr. Prof. Ștefan Alexe, P. C. Pr. Prof. Const. Cornițescu, P. C. Pr. Prof. Nicolae D. Necula, P. C. Pr. Conf. Alexandru I. Stan, spiritualul-șef, P. C. Pr. Viorel Ioniță, P. C. Pr. Asist. Ștefan Sandu, P. C. Diac. Conf. Petre I. David, P. C. Diac. Asist. Emilian Cornițescu, P. C. Diac. Asist. Ioan Caraza, P. Cuv. Ierod. Irineu Birsan și P. Cuv. Ierod. Bartolomeu Androni. După ce P., S. Episcop Vasile Țirgovișteanul a fost primit cu imnul arhieresc, a urmat slujba sfințirii apei, apoi s-a trecut la ceremonia resfințirii bisericii, prin înconjurarea, ungerea cu Sf. Mir și stropirea cu apă sfințită.

În continuare s-a oficiat Sfinta Liturghie arhierescă de către P. S. Episcop Vasile Țirgovișteanul, în fruntea aceleiași sobor de slujitori. Răspunsurile au fost date de corul studenților sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu. La Sfinta Liturghie au participat membrii corpului profesoral-activ, consultanți și onorari, doctoranzii și studenții Institutului, credincioși. Predica zilei a fost rostită de studentul Milea Mihai din anul IV.

După Sfinta Liturghie s-a oficiat un Polihroniu pentru autoritățile superioare, bisericesti și civile, și pentru toți participanții la slujbă. A urmat apoi slujba parastasului pentru ctitorii, profesorii și studenții răposați.

Festivitatea propriu-zisă închinată Sfinților ocrotitori ai Institutului s-a desfășurat în aulă, unde a fost prezentat și programul artistic dedicat Sfinților Trei Ierarhi. La festivitate au participat: P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicarul Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, ca delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, P. S. Episcop Rector Vasile Țirgovișteanul, vicar patriarhal, P. C. Pr. Const. Părvu, consilier-vicar patriarhal, P. C. Pr. Dumitru Soare, directorul Institutului Biblic și de Misune al B.O.R., P. Cuv. Arhim. Dr. Irineu Cheorbeja, consilier patriarhal, P. Cuv. Arhim. Nifon Mihăiță, consilier patriarhal, P. C. Pr. Ion Bădescu, consilier patriarhal, P. CC. Preoți Mihail Marinescu și Vasile Bria și Nicolae Turcu, consilieri arhiepiscopali, P. C. Pr. Vasile Diaconescu, inspector arhiepiscopal, membrii corpului didactic-activ, consultanți și onorari, doctoranzii și studenții Institutului, invitați.

După primirea celor doi ierarhi cu imnul arhieresc, corul studenților, sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu a intonat imnul *Iată ziua de serbare*, de Al. Podoleanu. A urmat apoi prelegerea festivă închinată sărbătorii, rostită de P. C. Diac. Asist. Ioan Caraza. Într-un frumos, înălțător, bine documentat și sintetic cuvînt, P. C. Sa a prezentat pe «*Sfinții Trei Ierarhi — Stâlpi ai Ortodoxiei*». Prelegerea a fost urmărită cu deosebită atenție și viu interes.

După prelegerea festivă, corul studenților a prezentat un scurt, dar frumos program de cîntări religioase, clasice, populare și patriotice, alcătuit din următoarele bucăți muzicale: *Veniți toți*, cîntare psaltică, glas I, armonizată de Dl. Prof. N. Lungu; *Prăznuiește astăzi*, cîntare psaltică, glas III, armonizată de Diac. Conf. N. Moldoveanu; *Pînă cînd, Doamne ?*, de Dimitrie Bosteanski; *Rugăciune*, de Etienne Méhul; *Imnul nopții*, de Jean Philippe Rameau; *Du-te, dor*, de Nicodim Ganea, solist studentul *Aurel Nicolae* din anul III; *Frumosul vine pe apă*, de Gh. Cucu; *România, țara mea de dor*, de Mircea Neagu; *Cîntec de pace*, de Const. Drăgușin; *Înalță-te, frumoasă țară*, de Ion D. Chirescu.

Programul prezentat de studenți a fost executat cu multă măiestrie artistică, producînd deosebită satisfacție celor prezenți.

În încheierea festivității a luat cuvîntul P. S. Episcop Rector Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal care a spus următoarele :

«Iată-ne uniți din nou și azi, ca în fiecare an, pentru a serba pe lucefieri Ortodoxiei, pe Sfinții Trei Ierarhi, Vasile cel Mare, Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu și Ioan Gură de Aur. Bucuria noastră sporește în această zi pentru că ea este împărtășită de toți cei care participă la ea, profesori, studenți și credincioși. De aceea, mulțumesc tuturor aceluia care au venit să se bucure împreună cu noi. Rog pe P. S. Episcop Roman, ca, în calitate de delegat la această festivitate, să se facă purtătorul simțămintelor noastre de dragoste și devotament față de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, asigurîndu-l că ne facem cu cinste și responsabilitate datoria de a pregăti, pe vrednicii slujitori ai altarelor străbune, în duhul învățaturii Sfinților Trei Ierarhi.

Pe dvs. dragi studenți vă binecuvîntez, mulțumindu-vă pentru frumosul program prezentat și dorindu-vă succes la examenele pe care le veți începe. Tuturor vă doresc multă sănătate și bucurii».

Corul studenților a intonat «Mulți ani trăiască».

Festivitatea s-a încheiat cu tradiționala agapă oferită de Institutul teologic în cinstea sărbătorii (Pr. Prof. NICOLAE D. NECULA).



NOTE BIBLIOGRAFICE

Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, *Repertoriu coral*, tipărit cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte IUSTIN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, format mare, 556 pagini.

Repertoriile corale au întotdeauna darul de a confrunța pe iubitorii muzicii cu cel puțin două elemente, anume cu «vechiul» preluat spre a fi transmis la noi generații, și mai ales cu «noul», în care alcătuitorul invită pe creatori, dirijori și interpreți la un simpozion al frumuseții inedite. Și cel puțin aceste două elemente tradiționale de structură se regăsesc în *Repertoriul coral* pe care, alcătuiindu-l cu aleasă grijă și cu discernămint didactic, Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu l-a dat luminii tiparului prin Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Acest *Repertoriu* vrea să răspundă, fără alte comentarii — care și-ar fi putut găsi locul într-o Prefață —, setei de artă corală ce se face simțită în primul rînd în școlile teologice de nivel mediu și universitar ale Bisericii Ortodoxe Române. Însăși binecuvîntarea Întîistătătorului, dată pentru *Repertoriul* de față, constituie în sine un îndemn la cercetarea lui și la punerea lui în lucru atît în școlile amintite cît și în bisericile de enorie a căror activitate corală se prelungește peste vreme, de multe decenii, pînă în momentul de acum. Iarăși, prezentarea superbă într-un singur volum legat și cu o filă velină, pe care notele sînt tipărite clar și îngrijit, acordă lucrării în sine o notă de suplete, de prospețime și de larghețe. Datorită acestei note caracteristice, dirijorul și coriștii — deopotrivă — pot să se aștepte, de la bun început, la o lucrare de anvergură și care a și devenit un instrument bibliografic muzical de referință.

Conținutul *Repertoriului coral* este și vast și foarte echilibrat în părțile lui componente. El are patru părți principale, cu subdiviziunile lor, după cum urmează: PARTEA I — «Cîntările Sfintei Liturghii», după mai mulți autori (p. 7—180); PARTEA A II-a — «Coruri religioase» (p. 131—278), cuprinde diverse concerte religioase, asupra cărora vom reveni; PARTEA A III-a — «Colinde și cîntece de stea de Crăciun, Anul Nou și de Florii» (p. 279—362); și, în fine, PARTEA A IV-a — «Coruri laice» (p. 363—546), urmată de un «Index alfabetic de autori» extrem de util pentru o mai ușoară folosire a *Repertoriului* dar și pentru evaluarea conținutului său elevat, iar la urmă de tot (p. 549—556) este «Cuprinsul».

Cum este și firesc, PARTEA I — unde sînt adunate ca într-un splendid buchet cîntările Sfintei Liturghii — prezintă un interes cu totul deosebit pentru catedrale și pentru bisericile care dispun de coruri bărbătești a căror sonoritate mai solemnă și mai gravă este potrivită cu solemnitatea și cu pietatea din timpul Sfintei Liturghii. Alături de numele unor compozitori vestiți, ca Gh. Cucu, Gavriil Musicescu, Nicolae Lungu, Al. Podoleanu, Ioan D. Chirescu, I. Ghika-Comănești, Timotei Popovici, D. G. Kiriatic, George Dima, I. Popescu-Runcu și alții, ale căror lucrări sînt larg cunoscute, Diac. Conf. Nicu Moldoveanu își adaugă numele său prin creații proprii, armonizări și aranjamente la aproape toate momentele liturgice la care iau parte, cu răspunsuri și imne, strana, corul sau poporul credincios antrenat în cîntarea tradițională psaltică îmbrăcată în forme melodice mai complexe. Cele circa 60 de ori în care P. C. Sa apare cu astfel de contribuții în Partea I sînt, fără îndoială, tot aștepta opțiuni pentru variante proprii sau pentru aranjamente și prelucrări proprii ce dovedesc o atență și continuă preocupare pentru frumusețea Sfintei Liturghii. Și, într-adevăr, de la bun început, cu aranjamentul de la p. 9—10 (răspunsuri la Ectenia mare), alcătuitorul *Repertoriului* își anunță hotărîrea de a aduce vechile melodii — fie ele și ale lui G. Musicescu — la o nouă și mai proprie înțelegere a momentului liturgic solemn. Apoi, această hotărîre se declară mai vădit începînd cu «Doamne miluiește» — creație proprie și mai potrivită cu vocile seminaristilor și ale studenților teologi — de la p. 11—14. La fel se degajă aceeași notă de prospețime în variantele de «Antifoane» glas 7 (glas îndeobște ocolit pentru dificultatea sa la armonizare), la p. 19, 20 și 29—31, continuîndu-se mai ales cu «Fericirile» glas 1, p. 42—48, sau vigurosul «Cîți în Hristos» glas 1, armonizat la p. 57—58,

fără să părăsească în vreun fel linia melodică principală și găsim artisticul acolo unde părea mai puțin de aflat! Revine același curaj și în aranjamentul eseistic de la p. 69—71, la un magnific «Heruvic» trecut de la I. Popescu-Pasărea și Nicolae Lungu spre o expresie mai plină și mai puțin monotonă, redându-se cîntării dinamismul potrivit celui *adagio* tradițional dar, pe alocurea, soporific. Se salvează, astfel, frumusețea dogmatică a textului printr-o dinamizare internă a expresiei melodice, fără cutremurătoarele dar inutilele inflexiuni din creația similară a lui I. Popescu-Runcu (vezi p. 76). Iar ceea ce a anticipat Conf. Nicu Moldoveanu la «Heruvicul» amintit, prin dinamism și improspătare, își găsește expresie mai liberă și mai bisericăscă într-o nouă revărsare melodică la «Heruvicul» glas 7, p. 78—80 și glas 1, p. 80—82.

Spre deosebire de înaintași de mare prestigiu — ca Timotei Popovici și Arhanghelschi — la care efectul teatral calcă fiecare notă și forțează fiecare accent, la Conf. Nicu Moldoveanu «Ca pre Împăratul...», în dulcele și duiosul glas 1 sau în impetuosul glas 7, capătă o intensitate melodică liniștitoare.

După două variante proprii, una în glas 1 și alta în glas 7, ale unui «Ca pe împăratul» în *moderato* (p. 93—95), Conf. Nicu Moldoveanu se remarcă prin două versiuni proprii ale «Răspunsurilor mari», tot în glas 1 și glas 7, dar potolit și mai larg, mai solemn (p. 121—125), cu un *fortissimo* maxim la sfîrșitul cîntării «Sfînt, Sfînt, Sfînt» glas 1, dar cu o trecere de la *piano* la *mezzoforte* și *forte* la aceeași cîntare în glas 7, scoțind mai bine în relief și valențele melodice ale glasului (p. 123 și 125). Din nou întîlnim același efort de a găsi linia melodică medie pentru «Pre Tine Te lăudăm» (glas 1 și glas 7), într-un *largo* și, respectiv, într-un *adagio* (p. 134—136) pentru cor bărbătesc. Autorul reușește să redea, prin muzică, atmosfera de profundă concentrare a momentului de rugăciune prilejuit de sfințirea Darurilor. Este, desigur, o expresie a unei legături ce se reface — peste cîtă vreme! — între strană (cor) și Altar și pe care Conf. Nicu Moldoveanu a considerat-o întotdeauna foarte necesară pentru *simfonia* (συμφωνία) actului liturgic.

Un prag de încercare a măiestriei muzicale bisericești l-au constituit întotdeauna *axioanele*, atît cele duminicale obișnuite («Cuvine-se...» sau «Vrednică ești») cît și cele praznicale («De Tine se bucură»). Diac. Conf. Nicu Moldoveanu își aduce și aici contribuția proprie, alături de numele cele mai ilustre, cu compozițiile: «Cuvine-se», glas 1 (p. 140—141), «Cuvine-se», glas 3 (p. 142—143), «Cuvine-se», glas 7 (p. 144—146), la care adaugă aranjamente și armonizări (p. 143—144, 146—148, 150—151). Cît privește melodia pentru «Îngerul a strigat» a cunoscutului proto-singhel Varlaam, ușoară la interpretare și vioaie în ce privește ritmul muzical, aceasta își găsește o fericită armonizare din partea ostenitorului nostru (p. 154—156), astfel încît rezonanța să fie mai bogată și mai pătrunzătoare, în special prin intervenția bas-baritonilor. Aceștia știu, sau sînt puși, să țină isonul (măsurile 3—4 la început) pentru a da tenorului și secundului posibilitatea de a marca epitetul «cea plină de dar» (μεγαλοτόμη) dat Maicii Domnului de către îngerii, sau se alătură celorlalte voci pentru unison (p. 154). La fel, în axionul «De tine se bucură», glas 5 (p. 158—160), se urmează linia melodică tradițională și se introduc numai acele elemente de înfrumusețare care se supun prozodiei fără să altereze puritatea inițială, atît a frazei muzicale cît și a sonorității oarecum estompate. O astfel de metodă este necesară deoarece «De Tine se bucură» se cîntă, cu predilecție, în primele cinci duminici ale Postului Mare. De aici și nota de smerenie și rezervă în expresia melodică inițială a axionului.

Cu două variante la «Unul Sfînt» (nr. 3, glas 8 și pe care desenatorul nu l-a onorat cu numele armonizatorului, și nr. 4, glas 5), Conf. Nicu Moldoveanu încheie contribuția sa originală și viguroasă la ciclul liturgic.

Tot în Partea I, între p. 167—180, ca un fel de apendice, sînt incluse «Cîntări din slujba înmormîntării» (p. 167—173) și «Cîntări din slujba Cununii» (p. 174—179), precum și «Imnul patriarhal» de Gh. Cucu și «Imnul arhieresc» de Al. Podoleanu (p. 179—180). Contribuția Conf. Nicu Moldoveanu se remarcă aici prin cîteva armonizări (p. 167—170) și aranjamentul de la p. 176—178, la *Tatăl nostru* și idiomela «Adusu-mi-am aminte».

PARTEA A II-A a *Repertoriului coral*, «Coruri religioase», se deschide cu o armonizare de Conf. Nicu Moldoveanu la «Imnul cîntăreților» de Ioan Popescu-Pasărea (p. 183—184), prin care se readeuce la viața o cîntare însuflețitoare și — de ce să nu o spunem — dragă cîntăreților de strană care au cîntat ani de-a rîndul după

cartile de muzică ale lui Pasărea. De altfel I. Popescu-Pasărea (o preferință nemărturisită a alcătuitorului ?!) reapare în armonizarea de Anton Ūncu (p. 184) și în aceea de Paul Constantinescu (p. 188—192) sau într-alta de Nicolae Lungu (p. 192—194, «Anixandarea»), ca și în armonizarea Conf. Nicu Moldoveanu, în «Nădejdea mea», glas 5, p. 205—206 și «Acum slobozește», tot glas 5, p. 206—207.

În mod cu totul special reținem din această parte următoarele contribuții ale Conf. Nicu Moldoveanu: «Prăznuiește astăzi Biserica», glas 3 (Cîntare la Sfinții Trei Ierarhi — hramul Institutului Teologic, p. 200—202); aranjamentul «Stihuri din Cătavasiile Întîmpinării Domnului», glas 3, melodie după D. Suceveanu (p. 202—205); armonizarea «Nădejdea mea» (p. 205—206); armonizarea «Acum slobozește», glas 5 (p. 206—207); aranjamentul la «Aleluia» din oratoriul *Messias* de Händel (p. 218—223); armonizarea «Ușile pocăinței», glas 8 (p. 239—241); armonizarea polieleului «La rîul Babilonului» (p. 241—243); armonizarea «Condacul Canonului mare», glas 2 (p. 243—244); «Stihurile la Doamne al puterilor» (p. 246—248); «Cinei Tale», glas 7 (p. 252—253); armonizarea «Sub milostivirea Ta» (p. 254—255); aranjamentul la «Ziua Învierii», glas 5 (p. 262—264); armonizările: «Luminînda Sf. Paști», «Lumină lină» și «Condacul Sf. Paști» (p. 262—267).

Dintre creațiile autorilor consacrați găsim în această parte a lucrării piese de mare circulație din repertoriul bisericesc ortodox național și din repertoriul internațional. Reținem, pentru a le sublinia, următoarele piese de o sensibilitate artistică excepțională: «Rugăciune», pe versuri de M. Eminescu, a lui Teodor Teodorescu-Iași (p. 185—186); «Rugăciune», de Constantin Drăgușin (p. 195—196); «Lăsați pruncii să vină la Mine», de Ioan Ghika-Comănești (p. 208—210); «Pe a binelui cărare», de Al. Podoleanu (p. 211—213); «Acestea zice Domnul», de Sabin Drăgoi (p. 229—232); «Miluiește-mă Dumnezeule», de Gh. Cucu (p. 232—235); «Și era la ora a șasea», de Gh. Mandicevski (p. 237—238); «Pînă cînd, Doamne», de D. Bortneanschi (p. 248—249); «Priveghere» (cor pentru voci bărbătești, toacă și clopote-pian), de Nicolae Lungu (p. 255—261); «E Ziua Domnului», de Conradin Kreuzer (p. 271—273); «Cerurile spun», de Davidov (p. 273—274); «Ție se cuvine cîntare», de Isidor Vorobchievici (p. 275—277) și, în fine, «Măriți pre-Domnul», de Ludwig van Beethoven (p. 277—278).

Merită subliniată opțiunea alcătuitorului *Repertoriului coral*, ca piesa «Priveghere» a ilustrului maestru Nicolae Lungu să-și găsească neapărat locul între concertele religioase de mîna întii adunate laolaltă aici. Căci, într-adevăr, numai ascultînd și interpretînd această piesă își poate da seama cineva de profunzimea misterului cultic al slujbelor de seară ortodoxe, neîntrecute ca frumusețe în toată creștinătatea. «Priveghere» constituie o piatră de încercare pentru dirijor și pentru coriști — deopotrivă —, dar pe care Conf. Nicu Moldoveanu a simțit-o ca o nouă treaptă pe urcuşul neîncetat al măiestriei interpretative.

PARTEA A III-A. «Colinde și cîntece de stea de Crăciun. Anul Nou și de Florii», este bogată în conținut. Ea se deschide cu impresionanta suită de colinde în 7 tablouri a cumintelui preot, clasicist, traducător, culegător de folclor muzical și compozitor buzoian Radu Antofie, intitulată «Nașterea Domnului». Din nou, și această piesă (p. 281—286), ca multe altele, au contribuit la conturarea dirijorului Conf. Nicu Moldoveanu și la îmbunătățirea simțitoare a gustului artistic la studenții teologi care au format corul de interpreți. Citirea atentă a suitei este ea însăși edificatoare. Urmează apoi o mulțime de colinde cunoscute, la care Conf. Nicu Moldoveanu își alătură următoarele contribuții: armonizarea colindului «În orașul Viflaimu» (p. 310); armonizarea colindului «Leru-i Doamne» (p. 312—313); armonizarea colindului «În ieslea din Vitleem» (p. 349).

Regăsim în această parte, între alte colinde, pe acestea mai căutate și mai gustate: «O, ce veste minunată», de G. Dima (p. 287); «În seara de Moș Ajun», de M. Trache (p. 288—289); «Domnul Iisus Hristos», de D.G. Kiriac, în aranjament pentru cor bărbătesc de Nicu Moldoveanu (p. 289); «Moș Crăciun», de D.G. Kiriac și, respectiv, Florin Isar, ambele armonizate de Conf. Nicu Moldoveanu (p. 290—291); «Moș Crăciun», de Ioan Morozov (p. 291); «Mare minune», de Gh. Cucu (p. 293—294); «Praznic luminos», de Timotei Popovici (p. 296—297); «Linu-i lin», de Tiberiu Brediceanu și I. D. Chirescu (p. 299—300); «Nunta din Căna Galileii», de I. D. Chirescu, aranjament pentru cor bărbătesc de Nicu Moldoveanu (p. 302—304); frumoasa piesă «Și ne lasă gazdă-n casă», armonizare de N. Lungu (p. 304—305); «Leru-i Ier», de

Gabriel Popescu (p. 308—309); «Din an în an», de Gheorghe Budiş (p. 311—312); «La cireşul retezat», armonizare de Nicu Moldoveanu (p. 314—316); «La Betleem», de Constantin Drăguşin (p. 318—319); «Steaua sau răsare», de Timotei şi, respectiv, Vasile Popovici (p. 325—326); «Gazde mari, nu mai dormiţi!», de Tiberiu Brediceanu, aranjament pentru cor bărbătesc de Nicu Moldoveanu (p. 340); «Bună dimineaţa la Moş Ajun», de I. Costescu (p. 351—352); «Pluguşorul», de Nicolae Lungu (p. 352—354); «Pluguşorul», de I. D. Chirescu, aranjament pentru cor bărbătesc de Nicu Moldoveanu (p. 354—355); «Pluguşorul», de Maxim Vasiliu (p. 356); precum şi colinde de Florii: «Azi cu toţi să prăznuim», de Gh. Cucu (p. 360); «Veniţi cu toţii împreună», de Timotei Popovici (p. 360—361) şi, în fine, «Doamne Iisuse Hristoase», de Gh. Cucu (p. 362).

Selecţia de colinde cuprinse aici este cu atât mai valoroasă cu cât alcătuitoarul *Repertoriului coral* a cunoscut el însuşi, de când era copil, apoi ca elev la seminar şi student la Institutul Teologic, popularitatea şi sonoritatea sau efectul melodic al multor şi multor colinde. Celelalte colinde pe care noi nu le menţionăm aici au, şi ele, o valoare cu totul deosebită, iar selecţia lor nu a fost, deci, de circumstanţă.

PARTEA A IV-A a *Repertoriului coral*, intitulată «Coruri laice» cuprinde o selecţie ce ar fi putut face singură obiectul unui «bucchet muzical». Ea serveşte, de bună seamă, corurilor care au în program cîntece patriotice, marsuri tradiţionale, poeme corale, cîntece pentru pace, cîntece de veselie şi de joc, coruri doinite, cîntece de dor şi coruri mari din repertoriul românesc şi universal. Ca şi în celelalte trei părţi, şi aici Conf. Nicu Moldoveanu se prezintă iubitorilor de muzică şi coriştilor cu piese originale, prelucrări, armonizări şi aranjamente, după cum urmează: «Coboară umbra nopţii» (omagiul martirilor ţărani răsculaţi în anul 1907), cor cu solişti (p. 377—378); «Pacea» (p. 414); armonizarea «Ia mai zi, măi, din vioară», (p. 481—482) şi armonizarea «Mugur, mugure!» (p. 482); armonizarea «Eu doinesc, codrul răspunde» (p. 487—489), de un lirism alectuos; *aranjamentele*: «Limba noastră» cor de Alex. Cristea (p. 374—375); «Cîntecul cucului», cor de I.D. Chirescu (p. 470) şi «Foicic-a bobului», de Gh. Dumitrescu (p. 470—473).

Insistăm asupra cîtorva din piesele de excepţie ale altor creatori de artă muzicală, cuprinse aici, după cum urmează: «România să trăiască», de Nicolae Lungu (p. 365); «Sus inima, români!», de Nicolae Oancea (p. 373—374); «Marş de 1 Mai», de Ciprian Porumbescu (p. 375—377); «Imnul eroilor», de Ionel Gh. Brătianu (p. 379—381) şi «Pui de lei», de acelaşi autor (p. 381—382); «E scris pe tricolor unire», de Ciprian Porumbescu (p. 383—384); «Deşteaptă-te române», melodie de Anton Pann (p. 384—385); «Voinţa neamului», de I. Cr. Danielescu (p. 387—390); poemul coral impresionant «La Cozia pe Olt», de Nicolae Lungu (p. 393—403); «Frumoasă eşti Patria mea», de Gheorghe Şoima (p. 403—410); «România, ţara mea de dor», de Mircea Neagu, aranjament pentru cor bărbătesc de Nicu Moldoveanu la acest cor (p. 411—412); Suita corală nr. 2, de Nicolae Lungu (p. 415—418); «Vraja» de Ioan Vidu (p. 418—419); «Ana Lugojana», de acelaşi, cu aranjament pentru cor bărbătesc de Nicu Moldoveanu (p. 420—423); «Alunelul oltenesc», de N. Lungu (p. 429—436); «Jicneasca», de Gh. Şoima (p. 452—458); «Fata de păstor», de Teodor Teodorescu (p. 459—460); «Doruleţul», de I. D. Chirescu (p. 461—462); «Răsunet de la Crişana», de I. Vidu, aranj. pentru cor bărbătesc de N. Moldoveanu (p. 467—469); «Sirba-n căruţă», de Gh. Dănga (p. 475—479); «Altarul mănăstirii Putna», de Ciprian Porumbescu (p. 489—495) şi «În pădure», de acelaşi autor (p. 496—497); «Ce te legeni, codrule», de G. Scheletti (p. 498—500); «Mama», de I. D. Chirescu (p. 501—502); «Oda bucuriei», fragment coral din Simfonia a IX-a de Ludwig van Beethoven, aranjament pentru cor bărbătesc de Constantin Drăguşin (p. 517—520); «*Gaudeamus igitur*», de Kindleben (p. 522); «Gloria patriei», de F. Bazin, aranjament pentru cor bărbătesc de N. Lungu (p. 523—525); «Marşul gloriei» din opera «Aida», de Giuseppe Verdi (p. 526); «Cor din opera «*Ernani*», de acelaşi autor (p. 527—533); «Corul robilor evrei din opera «*Nabucco*», tot de Verdi (p. 534—536); «Marşul soldaţilor din opera *Faust*», de Ch. Gounod (p. 537—542); «Corul vînătorilor din opera *Freischütz*», de Karl Maria von Weber (p. 542—544) şi altele.

Dacă trebuie să evaluăm acest *Repertoriu coral*, îndeosebi pentru importanţa lui în sine şi pentru ceea ce înseamnă el în mîna elevilor seminarişti, a studenţilor teologi, a dirijorilor de coruri bisericeşti de la catedrale şi chiar în mîna altor iubitori ai muzicii psaltice şi patriotice-naţionale, este firesc să spunem că este primul *Repertoriu coral* apărut în Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe

Române în care varietatea și autenticitatea își dau mâna. Amindouă slujesc, asemenea alcătuitorului *Repertoriului* — Conf. Dr. Nicu Moldoveanu —, la promovarea duhului de unitate în Biserica Ortodoxă Română, prin preoții de azi și de mâine a căror pregătire se face în școlile teologice seminariale și în Institutele Teologice Universitare. Aceleași cîntări învățate cu sîrg la tinerețe dintr-un *Repertoriu* complex dar adecvat, așa cum este cel de față, conduc la unitate de expresie, la «unitate în cuget».

Sîntem siguri că efortul extraordinar, depus de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu în producerea *Repertoriului coral* pe care l-am prezentat, poate fi evidențiat și mai mult de către specialiști, dar mai siguri sîntem de utilitatea lui imediată și în perspectivă. Se anunță, deci, un rodnic lucrător în vastul domeniu al muzicii noastre, în persoana P.C. Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu, vrednic urmaș al maestrului Nicolae Lungu, la același Institut Teologic Universitar unde se promovează o muzică bisericească și corală pe linia celor mai strălucite exemple date de înaintași. Căci adunînd laolaltă în *Repertoriul coral* piesele despre care am amintit doar în parte, alcătuitorul se simte trăind printre creatorii lor, împărtășind tuturor dintr-al lor și dintr-al său, dintr-al Bisericii și dintr-al neamului, ba chiar și din producțiile universale fără de a căror cunoaștere nu este posibil să se numească cineva om al scrisului și mai ales om al minunatei arte a muzicii. Cel puțin aceasta poate să fie impresia noastră — a unuia care nu doar o singură dată a cîntat în cor, sub bagheta maestrului Lungu, alături de colegul de odinioară iar acum Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu —, că sînt strînse aici și oferite într-un chip generos, lucrările corale strict necesare formării viitorilor slujitori al sîntelor altare. Pe aceștia din urmă și formarea lor i-a avut în vedere Conf. Nicu Moldoveanu.

Ne exprimăm speranța că acest frumos și meritoriu început va fi urmat în curînd de alte noutăți editoriale de acest gen, așteptate cu atîta ardoare de cei care înfrumusețează slujbele bisericești și festivitățile cultural-naționale și patriotice din Biserica Ortodoxă Română, cu glasurile lor cristaline și cu aceeași curăție sufletească de totdeauna, inspirată de muzică. Este vorba de acea muzică, desigur, care poartă pe vibrațiile ei sonore adevărurile de credință creștine ortodoxe mărturisite de veacuri (*Pr. Conf. Dr. Alexandru I. STAN*).