

Bolevi

*115
66
208*

389

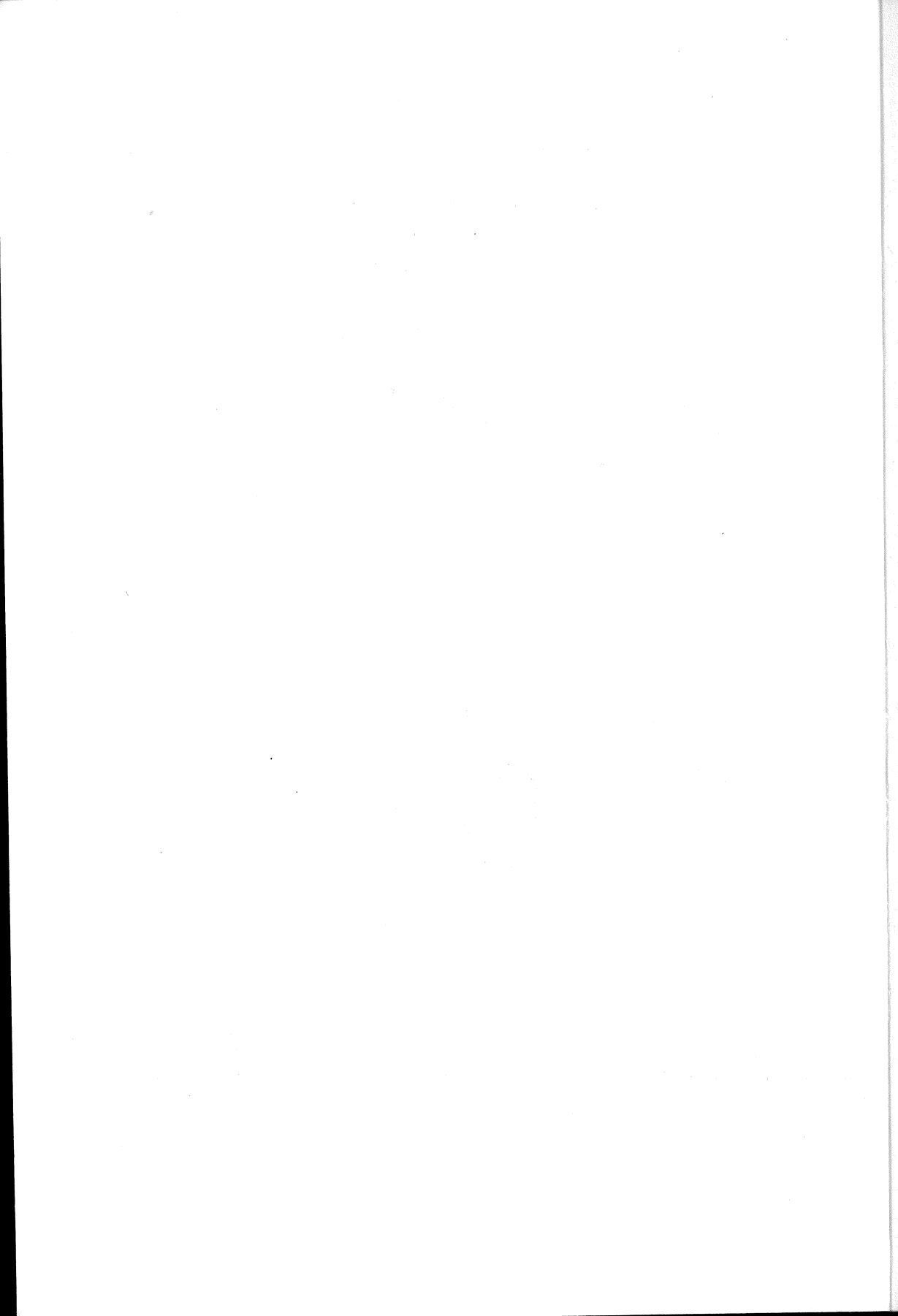
STUDII TEOLOGICE



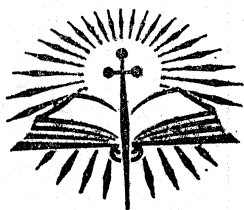
REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVII — Nr. 1-2, IANUARIE — FEBRUARIE 1985

BUCUREȘTI



STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVII, Nr. 1 — 2 IANUARIE — FEBRUARIE 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 TÎRGOVIȘTEANUL, 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 Bibli- și de Mistune Ortodoxă.*

Redactor : ȘTEFAN GĂNCEANU.

COLABORATORI :

Inalt Prea Sfințitul Mitropolit și Prea Sfinții 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, Congresul al III-lea al F.D.U.S., expresie a unității de gândire și simțire a întregului nostru popor	5
ARTICOLE ȘI STUDII	
Pr. Dumitru Colotelo, <i>Mișcarea liturgică în creștinismul apusean</i> , teză de doctorat. Prefață de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște și Pr. Prof. Dr. C. Galeriu	9
Abrevieri	25
Cuvânt înainte	26
Capitolul I: <i>Considerații asupra cultului creștin apusean de după reforma gregoriană</i>	28
Capitolul II: <i>Mișcarea liturgică în Romano-catolicism</i>	37
DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE	
<i>Aniversarea a 200 de ani de la revoluția lui Horea, la Institutul teologic universitar din București</i> , prezentare de Pr. Asist. Dr. Viorel Ioniță	112
<i>A 44-a conferință teologică interconfesională</i> , București, 27—28 noiembrie 1984, reportaj de Diac. Asist. Ion Caraza și lector Remus Rus	113
<i>Receptarea convergențelor în credință, rezultate din dialogul ecumenic</i> , referat la cea de a 44-a Conferință teologică interconfesională, de Pr. Prof. Dr. Ion Bria	127
<i>Spiritualitate și responsabilitate în viața creștină</i> , referat la cea de a 44-a conferință teologică interconfesională, de Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan	134
<i>Bisericile protestante față de documentul «Botez, Euharistie, Ministeriu»</i> , referat la cea de a 44-a conferință teologică interconfesională, de Prof. Dr. Christoph Klein	142
<i>Tradiționalul concert de colinde de Crăciun și Anul Nou 1985</i> , prezentare de Pr. Prof. Dr. Nicolae Necula	148
NOTE BIBLIOGRAFICE	
Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca, <i>Istoria filosofiei antice</i> , Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, 376 p., prezentare de Pr. D. D. Sandu	150

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. României, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

CONGRESUL AL III-LEA AL FRONTULUI DEMOCRAȚIEI ȘI UNITĂȚII SOCIALISTE, EXPRESIE A UNITĂȚII DE GÎNDIRE ȘI SIMȚIRE A ÎNTREGULUI NOSTRU POPOR

În zilele de 7 și 8 februarie 1985 s-au desfășurat la București lucrările Congresului al III-lea al Frontului Democrației și Unității Socialiste, care — atât prin larga dezbateră a problemelor înscrise pe ordinea de zi, cât și prin multitudinea semnificațiilor sale — s-a constituit într-un eveniment de o deosebită importanță în viața social-politică a țării. Marele forum al democrației și unității socialiste se înscrie, într-o viziune mai largă, — ca un moment de referință —, pe traiectul evoluției actuale a întregii noastre societăți. În același timp el vine să certifice și să amplifice încrederea generală în capacitatea maselor largi de oameni din țara noastră sub actuala conducere politică de a atinge noi dimensiuni de progres și civilizație și de a determina hotărîrea întregului popor român spre a depune eforturi susținute în vederea realizării cerințelor fundamentale ale propășirii sale.

Congresul F.D.U.S. a dat încă o dată relief consecvenței cu care conducerea noastră de stat atrage și implică masele largi de oameni, practic întregul popor român, la conducerea societății, la luarea deciziilor ce privesc prezentul și viitorul țării, îndemnîndu-le la acțiuni ferme, la inițiativă, la faptele care să pună în valoare inteligența, talentul și capacitatea de a-și hotărî singure destinul lor. Este impresionant tabloul care ne înfățișează așezările de mîine din țara noastră, în care chipul satului va fi cel al unui centru modern, orașele vor străluci prin grandioase dotări, întreaga față a țării va cunoaște profunde și importante prefaceri, toate constituindu-se în realizări care vor da o înfățișare nouă acestei țări. Așa cum spune Dl. Nicolae Ceaușescu, președintele F.D.U.S. și președintele României, «împletind frumosul cu cerințele condițiilor de locuit tot mai bune — adică cu o dotare superioară din punct de vedere edilitar, sanitar, comercial, cultural —, vom asigura tuturor locuitorilor condiții tot mai bune de muncă și de viață».

Am amintit aici doar de unele aspecte de suprafață care înfățișează viitoarele înfăptuiri ale politicii conducerii statului nostru. Realizările, însă, se extind în profunzime și privesc toate sferele vieții noastre so-

ciale, astfel încît — într-o perspectivă nu prea îndepărtată — ele vor duce la crearea unei noi înfățișări, «mult mai luminoase și mult mai frumoase» a patriei noastre întregi decît au visat-o înaintașii noștri.

Că este posibilă această continuă înfrumusețare a țării noastre, nu mai încape nici o îndoială. Garanția viitoarelor realizări ca și ale celor care prind contur astăzi sub privirile noastre, este oferită de planurile și programele judicios alcătuite de conducerea politică a țării noastre, sub îndrumarea și supravegherea atentă a celui care se bucură de cea mai mare prețuire în patria noastră, ca unul dintre cei mai mari ctitori ai ei, cel pe care Congresul al III-lea al F.D.U.S. l-a reales într-o emoționantă unanimitate ca președinte al Consiliului Național al F.D.U.S., Dl. Nicolae Ceaușescu. Prin tot ceea ce exprimă și realizează, cu o consecvență neîntilnită în istoria patriei noastre, a creat această puternică emulație în opera de zidire nouă a întregului popor, care — indiferent de naționalitate, convingeri religioase — participă la înfăptuirea tuturor programelor. «Toți sîntem fiii aceleiași patrii, — spune Dl. Nicolae Ceaușescu —, toți avem aceleași drepturi, dar și aceleași îndatoriri, și trebuie să facem totul pentru a asigura înfăptuirea acestor programe de dezvoltare economică-socială, de asigurare a condițiilor de manifestare deplină a democrației muncitorești revoluționare, a personalității umane, de realizare a unui nou umanism, în care omul constituie factorul central al întregii activități».

Lucrările, celui de al III-lea Congres al F.D.U.S. au demonstrat această forță și trăinicie a unității noastre. O înțeleaptă acțiune de traducere în fapte a politicii statului nostru, de a unifica forțele întregului popor, creînd toate condițiile pentru realizarea unei depline egalități în drepturi a tuturor cetățenilor, fără deosebire de naționalitate sau de credință religioasă, a pus bazele unei reale unități a întregului popor. Acționînd permanent pentru asigurarea acestei egalități, afirmată nestingherit în toate domeniile vieții sociale, inclusiv la conducerea directă a societății, conducerea politică a țării noastre a reușit să creeze condiții egale de muncă și viață tuturor cetățenilor. «În aceasta constă, pînă la urmă, adevărata egalitate în drepturi — spunea Dl. președinte Nicolae Ceaușescu — de a avea condiții egale de muncă, de viață, de a participa în egală măsură și cu drepturi depline, la conducerea societății, la făurirea viitorului liber, conștient al poporului nostru».

Întreaga politică economică, socială, culturală, de pînă acum, a conducerii superioare de stat este o garanție a tuturor înfăptuirilor viitoare. «Așezarea unității de gîndire și acțiune a poporului la temelia întregului nostru edificiu economic, social, politic, spiritual, promovarea fermă a democrației, izvorăsc și din înscrierea principiului egalității în legea supremă a țării, Constituția R.S.R., care prevede că *cetățenii Re-*

publicii Socialiste România, fără deosebire de naționalitate, rasă, sex sau religie, sînt egali în drepturi în toate domeniile vieții economice, politice, juridice, sociale și culturale, principiu pe baza căruia Legea electorală consfințește dreptul cetățenesc fundamental de a alege și de a fi ales, fără discriminare prin vot egal» (I. Butnaru, «Forța și trăinicia noastră», în ziarul «România liberă», din 11 mai 1985, p. 1—2).

Așadar, succesul tuturor realizărilor prezente și viitoare ale popoului nostru se datorează unității sale, care la rîndul ei a fost clădită și se menține pe acest suport real democratic care este egalitatea deplină în drepturi a tuturor cetățenilor patriei.

Prezenți la lucrările celui de al III-lea Congres al F.D.U.S., reprezentanții clerului și credincioșilor Bisericii Ortodoxe Române, în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Iustin, au participat activ, alături de ceilalți reprezentanți ai cultelor și ai organizațiilor componente ale O.D.U.S.

Prea Fericitul Patriarh Iustin, în cuvîntarea ținută în ședința plenară a lucrărilor, a arătat că Biserica noastră, ca și celelalte culte, își desfășoară activitatea proprie «în climatul de libertate religioasă asigurată prin Constituția și legile țării, bucurîndu-se — după nevoie — de ajutorul și ocrotirea statului». Ea consideră că «o îndatorire firească și patriotică este să participe la sprijinirea tuturor acțiunilor care se întreprind pentru bunăstarea oamenilor și progresul țării». Prea Fericitul Sa, considerînd că F.D.U.S. reprezintă cel mai potrivit cadru în care pot să-și desfășoare activitatea cultele religioase, a spus: «Atmosfera de înfrățire a tuturor cetățenilor, indiferent de naționalitate și credință religioasă, a ușurat colaborarea și ajutorarea în activitate a slujitorilor și credincioșilor diferitelor culte, precum și conviețuirea lor în prietenie și bună înțelegere, F.D.U.S. dovedindu-se o bună școală cetățenească» ...«Înalta ierarhie bisericească, preoțimea și credincioșii, însușindu-și toate aspirațiile și idealurile actuale ale popoului, se găsesc strîns uniți în jurul președintelui țării, Domnul Nicolae Ceaușescu, și participă cu bucurie la înfăptuirea operei celei mari de zidire a României noi, a României fericite».

Contribuția pe care o aduce în edificarea vieții celei noi în patria noastră, precum și participarea activă a oamenilor Bisericii la soluționarea diferitelor probleme ale vremii noastre, contribuție apreciată de conducerea noastră superioară de stat, a determinat alegerea în Consiliul Național al F.D.U.S. a Înălților ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române, în frunte cu Prea Fericitul Patriarh Iustin. Astfel din partea Bisericii Ortodoxe Române, în Consiliul Național al F.D.U.S. au fost aleși împreună cu Prea Fericitul Patriarh Iustin, I.P.S. Mitropolit Teoctist al Moldovei și Sucevei; I.P.S. Mitropolit Antonie al Ardealului; I.P.S.

Mitropolit Nestor al Olteniei ; I.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului, și P.S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal.

★

Congresul al III-lea al F.D.U.S., prin importanța problemelor dezbătute și a documentelor adoptate, se înscrie ca un eveniment major, cu largi semnificații în deplina afirmare a democrației muncitorești, ca un moment politic de o deosebită importanță pentru opera de înfăptuire a grandioaselor realizări prezente și viitoare ale poporului nostru. Mai presus de toate Congresul a demonstrat unitatea de gândire și simțire a poporului nostru, coeziunea strinsă, indestructibilă, a întregului popor român în jurul conducerii politice a țării, coeziune ce asigură înaintarea fermă și continuă a Patriei pe calea progresului și civilizației.

Identitate vie, creatoare, dintre cuvînt și faptă, poartă chipul unei unități și angajări de conștiință, care fac din imaginea țării de astăzi un argument hotărîtor pentru frumusețea și bogăția celei de mâine. În această viziune rămîne să-și aducă în continuare contribuția și credincioșii Bisericii noastre.

Pr. Constantin DRĂGUȘIN



ARTICOLE ȘI STUDII

MIȘCAREA LITURGICĂ ÎN CREȘTINISMUL APUSEAN

Teză de doctorat

de Pr. Dumitru COLOTELO

PREFAȚĂ

Lucrarea părintelui candidat Dumitru Colotelo are o structură bine definită; ea începe cu un *Cuvînt înainte*, care arată vechimea și necesitatea cultului divin pentru viața spirituală a credincioșilor, fixînd și caracteristica doctrinei creștine care înseamnă trăire în Hristos.

Urmărind linia de dezvoltare a cultului creștin, lucrarea subliniază unitatea lui în primele trei secole cînd el se cristalizează. Secolele următoare au imprimat cultului diferite tipuri de spiritualități regionale și naționale prin dezvoltarea poeziei imnografice din rînduiala cultului. În primele 9 secole cultul creștin cunoaște o permanentă evoluție care nu-i afectează însă esența și spiritul tradițional.

Din cauza sfîșierii unității Bisericii prin marea schismă din 1054, evoluția cultului va cunoaște forme diferite în Răsărit și în Apus.

Lucrarea își propune să prezinte evoluția cultului în Biserica din Apus analizînd îndeosebi această situație în secolul XX. Autorul vrea să arate că viața liturgică apuseană contemporană, se caracterizează printr-o înnoire cultică de mare amploare. Această înnoire privește Biserica Romano-catolică și Biserica Evanghelică. Curentul s-a impus determinat de necesitatea de a îndrepta unele structuri cultice care de-a lungul secolelor s-au îndepărtat de la tradiția Bisericii primare.

Acest curent de înnoire numit «Mișcarea liturgică» (*Die Liturgische Bewegung*), «*Le Mouvement liturgique*») nu se confundă însă cu termenul de evoluție, care a caracterizat cultul în primele veacuri creștine. Mișcarea liturgică de azi este o acțiune de corectare, de reformă, nu de evoluție, și care urmărește restabilirea autenticității cultului, în cele două mari confesiuni creștine din Apus.

Autorul își propune în lucrarea de față să analizeze cauzele care au determinat mișcarea liturgică din Apus, să urmărească activitatea acestei mișcări cu rezultatele ei pînă în prezent precum și contribuția ei la înnoirea vieții cultice în catolicism și protestantismul luteran din Germania.

Amplourea acestei probleme face ca lucrarea de față să se limiteze doar la aspectele de înnoire a cultului precum și la implicațiile ecumenice care interesează în mod deosebit Biserica Ortodoxă. Autorul folosește o documentație bazată pe lucrări apărute pînă la sfîrșitul deceniului trecut, dată pînă la care se extinde și analiza subiectului acestei lucrări.

În primul capitol se fac considerații asupra cultului creștin apusean începînd de la reforma gregoriană (secolele VI—VII) și urmărindu-se cauzele îndepărtate ale mișcării liturgice. Începuturile de reformă pornesc din secolul VIII, cînd Carol cel Mare, urmărind să consolideze unitatea politică a Imperiului său a căutat să realizeze unitatea spirituală, centralizînd conducerea bisericească în jurul scaunului episcopal de la Roma, ceea ce a făcut ca Bisericile Romano-catolice locale din Apus să fie nevoite a renunța la riturile liturgice proprii și să adopte ritul roman. Totuși aceste rituri (milanez, galican, mozarab, african, britanic) n-au dispărut cu totul, lăsîndu-și amprente asupra ritului roman, avînd însă și urmări negative, căci s-a format un conglomerat lipsit de unitate necesară unui rit liturgic. Acest aspect apare evident în canonul euharistic din mișcarea romană anterioară Conciliului II Vatican. Lipsa de unitate a ritului se accentuează după Reformă cînd apar forme noi care înlocuiesc pe cele vechi. Biserica Romano-catolică încearcă să ia o atitudine în problema cultului la Sinodul tridentin (1652) dar accentuează aspectul dogmatic în dauna celui liturgic. Astfel cultul va rămîne lipsit de unitate și după acest sinod încă 4 secole.

Bisericile protestante vor avea mai mult de suferit în problema cultului din care au înlăturat părți esențiale. Obiectivismul tradițional se pierde făcînd loc unui subiectivism modern și cultul se înstrăinează de sufletul poporului, care nu mai vede în el decît o manifestare fastuoasă pe care însă nu o înțelege.

Acest aspect negativ a început să fie sesizat și, încă din secolul XVI, s-au ridicat voci care au arătat necesitatea apropierii cultului de popor, căutîndu-se unele soluții în cultul Bisericii Ortodoxe.

O influență pozitivă asupra cultului Bisericii Romano-catolice l-a avut epoca barocului care a favorizat cercetarea teologică a cultului. Înviorarea spiritului liturgic în cele două Biserici apusene se resimte în perioada Iluminismului (sec. XVII) cînd se observă o întoarcere la antichitatea liturgică prin revalorificarea tradiției liturgice galicane. Se programează o singură Missă duminicală cu participarea poporului prin răspunsuri date în limbile naționale, micșorarea numărului de altare în biserici, etc.

Perioada următoare Iluminismului accentuează mișcarea liturgică în Biserica Evanghelică. În catolicism se observă un regres în ce privește activitatea liturgică deși se întărește disciplina eclesială care sprijină traducerea cărților de cult în limbile naționale. Apar semnele mișcării liturgice din secolul XX, ale cărei origini, unui teolog le pun la sfîrșitul secolului XIX, în opera abatelui Prosper Guéranger mare teolog francez, restauratorul ordinului benedictin.

La o analiză amănunțită a ideilor cuprinse în opera lui Guéranger se concludă însă că este neîntemeiată afirmația că el ar putea fi pro-

motorul mișcării liturgice moderne, cu ale cărei principii acesta vine în contradicție. Mișcarea arată valoarea vechilor rituri, pe care Guéranger le combate, arată lipsurile ritului roman și cere reforma lui, deși Guéranger îl consideră singurul purtător al spiritului liturgic autentic. Primele acțiuni de reformă liturgică la începutul secolului XX le face papa Pius X care pledează pentru folosirea în cult a muzicii gregoriene, subliniind importanța muzicii vocale în biserică pentru activizarea credincioșilor la cultul Bisericii și a înlăturării individualismului religios.

Capitolul II al lucrării prezintă *Mișcarea liturgică în catolicism*.

Autorul arată *cauzele* care au determinat apariția ei, începuturile și etapele ei importante.

Printre aceste *cauze* enumeră :

— îndepărtarea cultului roman de cultul uniform autentic din Biserica primară, a cărei consecință a fost apariția unui individualism religios cu efecte negative asupra spiritualității apusene ;

— folosirea în cultul catolic a limbii latine pe care, dacă în primele veacuri poporul o înțelegea, fiindcă era limbă vie, în secolele care au urmat ea n-a mai fost înțeleasă fiind înlocuită cu limbile naționale. Impunerea limbii latine în cult s-a accentuat mai ales după schisma din 1054. Urmarea neputinței de a înțelege cultul în limba latină a fost îndepărtarea credincioșilor de cult și tendința de a căuta noi forme de manifestare a credinței ;

— o altă cauză a apariției mișcării liturgice a fost și contracararea tendințelor laicizante în Occident, apărute ca o reacție împotriva puterii suprastatale a papalității și împotriva privilegiilor clericale.

După ce se explică aceste cauze sînt prezentate *Principalele etape ale mișcării liturgice* :

— Prima etapă, stabilită între anii 1909—1914, este aceea a mișcării liturgice belgiene ;

— A doua etapă cuprinsă între cele două războaie mondiale se desfășoară în Germania ;

— A treia etapă începe după al doilea război, în Franța, unde este patronată de conferința episcopilor francezi și face trecerea la faza eclesială.

— A patra și ultima perioadă începe în 1960, cînd se înființează Comisia liturgică de pregătire a Conciliului II Vatican.

Această etapă marchează oficializarea mișcării care se impune în întreaga Biserică Romano-catolică.

Urmărind fiecare etapă, autorul lucrării expune cu claritate și spirit de sinteză caracteristicile lor, făcînd un istoric documentat al evoluției acestei mișcări, arătînd caracteristicile specifice, aportul și rezultatele la care s-a ajuns în fiecare țară pînă la oficializarea și generalizarea mișcării în toate Bisericile occidentale.

Se menționează importanța *Congresului național catolic de la Malines (23—26 sept. 1909)* pentru începutul mișcării liturgice belgiene, și rolul important în pregătirea lui, rol pe care l-a avut liturgistul L. Beau-duin și călugării din mînăstirea Mont César din Belgia.

La Congres se demonstrează necesitatea înnoirii liturgice pentru ca cultul religios să fie înțeles și să realizeze unitatea spirituală a credincioșilor în lupta împotriva indiferentismului religios.

Lucrările Congresului de la Malines (1909) sînt urmate de Simpozionul liturgic din 31 august 1910 de la Chèvremont și întrunirea liturgică de la Mont César din 4—9 august 1912.

În afară de expunerile teologice, cu caracter speculativ, mișcarea liturgică belgiană realizează practic acele *săptămîni liturgice* care constituie o legătură între direcția teologică și cea pastorală. În cadrul cursurilor acestor săptămîni liturgice s-au analizat și s-au combătut unele practici antiliturgice existente în Biserica Romano-catolică, neconforme cu tradiția autentică a Bisericii. Se naște astfel interesul spre cercetarea bogăției cultului Bisericilor răsăritene, creîndu-se o catedră de liturgică la Universitatea din Louvain.

Mișcarea liturgică belgiană întreruptă de războiul din 1914, va continua și după primul război mondial fiind însă umbrită de activitatea altor centre liturgice apusene care o vor prelua cu mai mare amploare.

Astfel apare *mișcarea liturgică germană* al cărei caracter teologic se deosebește de cel al mișcării belgiene, mai mult pe plan pastoral.

Începuturile mișcării în Germania sînt impulsionate de apariția unor publicații ca «Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen» (1918) și «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» (1924) apărute la Münster. În aceste reviste s-au publicat textele critice ale diferitelor izvoare liturgice precum și studii istorico-critice ale acestor texte, de către corifeii mișcării liturgice germane: Odo Casel, R. Guardini, P. Parsch, A. Jungmann, ș.a.

Lucrările lui J. A. Jungmann sînt deosebit de importante pentru cercetarea științifică a cultului și au constituit un sprijin puternic pentru mișcarea liturgică germană.

Mișcarea liturgică franceză a constituit o evoluție superioară a celor două mișcări din Belgia și din Germania.

Începuturile ei sînt legate de constituirea «*Centrului de pastorală liturgică*» din Paris (20 mai 1943).

Înființat de călugării dominicani: A. M. Roguet și Pie Duployé, el va fi sprijinit de teologi de renume ca profesorul A. G. Martimort de la Facultatea de Teologie din Toulouse, de Prof. L. Bouyer și chiar de L. Beauduin, inițiatorul mișcării din Belgia.

Mișcarea liturgică din Franța continuă și folosește experiența celei din Belgia și Germania, propunîndu-și în primul rînd să ajute la înțelegerea și trăirea cultului de către popor.

Tendința de înnoire a cultului, care se impune ca o necesitate, a fost dezbătută în diferite Congrese și publicații. Această tendință a fost însă frînată de intervenția Vaticanului care se temea ca înnoirile propuse să nu periclitizeze unitatea cultului Bisericii Romano-catolice. În acest scop papa Pius XII dă o *encliclică* «*Mediator Dei*» (20 noiembrie 1947) prin care se atrage atenția asupra primejdiei pe care aceste înnoiri le-ar putea prezenta dacă nu sînt controlate de autoritatea centrală a Bisericii adică de Vatican. Nerenunțînd la programul ei de înnoiri, mișcarea liturgică franceză a ținut cîteva congrese, dar abia la al IV-lea

Congres ținut în 1962 la Angers reușește să aibă mai multă libertate în expunerea ideilor sale, concentrate în tema centrală «Liturgie et vie spirituelle», deoarece noul papă Ioan al XXIII-lea, favorabil mișcării, pregătește lucrările *Conciliului II Vatican* în cadrul căruia problema înnoirii cultului trebuia să ocupe un loc central.

Congresul de la Angers contrar enciclicii «*Mediator Dei*», formulează concluzia că între cult și viața spirituală există o intimă legătură, deoarece cultul este un izvor indispensabil trăirii creștine, căci prin cult se face activă jertfa lui Hristos în viața credincioșilor și astfel se dă o orientare hristocentrică spiritualității creștine. În acest scop Conciliul a remarcat situația din Biserica ortodoxă unde cultul bizantin reprezintă dogma trăită.

Pentru a ajuta la concretizarea proiectelor sale, mișcarea liturgică franceză, prin *Centrul de pastorală liturgică* își formează specialiști, înființând «Institutul superior de liturgică» din Paris (1956) al cărui scop era să completeze studiile absolvenților Facultății de Teologie, în pregătirea liturgică și pastorală.

Mișcarea liturgică franceză continuă, prin activitatea sa, activitatea mișcării belgiene și a celei germane și se interesează în același timp de spiritualitatea liturgică răsăriteană, care ar fi putut servi ca model, fiind mai apropiată de spiritul Bisericii primare.

După prezentarea competentă a mișcării liturgice în Belgia, Germania și Franța, lucrarea preotului Colotelo expune *contribuția pe care mișcarea liturgică în ansamblul ei a adus-o la elaborarea documentelor Conciliului II Vatican*.

În primul rând mișcarea a contribuit la crearea climatului favorabil reformei cultului romano-catolic și apoi a participat direct la lucrările de pregătire a textului oficial al primei sesiuni a Conciliului II Vatican, determinând autoritatea supremă să realizeze aceasta reformă.

Printre cele mai importante teme discutate în numeroasele comisii și ședințe propuse de Papa Ioan al XXIII-lea în 1959 în vederea pregătirii Conciliului și aplicării reformei au fost: împărtășirea laicilor și din potir, limba vorbită să fie și limbă liturgică și adaptarea cultului la tradiții locale.

La 4 decembrie 1963 Conciliul II Vatican a aprobat decretul liturgic «*De Sacra Liturgia*» document care a însemnat un progres real în evoluția liturgică din Biserica Romano-catolică, deschizând posibilitatea apropierii ei în ce privește cultul, de tradiția Bisericii primare și în același timp de Bisericile răsăritene.

Constituția «*De Sacra Liturgia*» cuprinde 130 de articole în care se expun principiile generale ale reformei privind: Euharistia, celelalte Taine și ierurgii, oficiul divin, anul liturgic, muzica și arta bisericească.

Influența mișcării în realizarea reformelor prevăzute de Constituții se vede prin faptul că majoritatea specialiștilor propuși pentru formularea acestor principii cit și concretizarea lor, au fost recrutați din rândurile mișcării.

Cele mai multe discuții s-au purtat asupra problemei «*Reînnoirii cultului*», ținându-se seama de: «*realitățile sfinte pe care el le semnifi-*

că» precum și de necesitatea ca «poporul creștin să-l înțeleagă și să participe la el».

Ca măsuri generale pentru reînnoirea cultului, Constituția propune înlocuirea serviciilor divine particulare cu cele publice, având participarea activă a credincioșilor. Aceasta se va prevedea și în cărțile de cult revizuite.

Spre a se crea o unitate între cult și cuvîntul revelat se prevede lectura Sfintei Scripturi adaptată la momentele serviciului divin, necesitatea predicii ca parte integrantă în cult și avînd ca izvor de inspirație Biblia sau realitățile liturgice. Se accentuează astfel caracterul didactic al cultului. Influențată de mișcarea liturgică, Constituția prevede folosirea limbii naționale în cult însă limitată la anumite părți ale cultului: «fie în Missă, fie în administrarea Sacramentelor, în lecturi și într-un anumit număr de rugăciuni și cîntări».

În capitolul «Dezvoltarea vieții liturgice în dioceză și parohie» se prevede necesitatea intensificării activității liturgice, preotul fiind reprezentant al episcopului în parohie, viața liturgică a parohiei depinzînd în mare măsură de cea a diocezei.

În capitolul «Despre dezvoltarea acțiunii pastoral-liturgice» este și mai evidentă influența pozitivă a mișcării liturgice prin prevederile care se formulează privind necesitatea intensificării studiului liturgic, a muzicii și artei bisericești, precum și studiul Pastoralei, prin înființarea unui Institut de Pastorală liturgică.

Întreg capitolul II al Constituției se ocupă de Taina Sfintei Euharistii ca parte centrală a Missei. Se pune accentul însă mai mult pe îndrumări liturgico-pastorale, decît dogmatice, avîndu-se în vedere participarea activă a credincioșilor: «la acest mister al credinței... să participe conștient cu pietate și activ la acțiunea sfîntă, să fie învățați prin cuvîntul lui Dumnezeu, să fie întăriți la masa Trupului Domnului». Deci participarea activă a credincioșilor la cultul euharistic este necesară pentru realizarea scopului didactic și sacramental al Tainei. Pentru a realiza aceasta se propune o reformă a Missei care să corespundă tradiției Bisericii primare. Reforma prevede: îndepărtarea adaosurilor și inovațiilor inutile; restabilirea unor părți proprii vechii tradiții liturgice; îmbogățirea lecturilor biblice; reintroducerea rugăciunii comune a credincioșilor în Biserică; folosirea limbilor naționale la săvîrșirea Missei. Privitor la acest punct, Constituția prevede că preotul va continua să folosească limba latină iar poporul să se străduiască a învăța și în limba latină să rostească anumite rugăciuni.

Mișcarea liturgică a luptat mult pentru introducerea limbii naționale în rînduiala Missei și a realizat aceasta într-un spațiu geografic destul de întins.

Privitor la împărtășirea laicilor, Constituția prevede posibilitatea împărtășirii sub ambele forme (pîinea și vinul). Deși aceasta s-a admis numai în anumite situații (hirotesi, depunerea votului monahal, împărtășirea nofiților) ea constituie un început promițător care rupe cu tradiția ritului catolic.

Capitolul II al Constituției se încheie cu problema concelebrării. Săvîrșirea Missei particulare a făcut să se piardă această tradiție. Con-

stituția prevede concelebrarea deocamdată numai în anumite situații: săvârșirea Missei în Joia Patimilor; săvârșirea Missei cu ocazia conciliilor, întrunirilor episcopale și sinodale, precum și la săvârșirea Missei în cursul cărora se acordă hirotesia de egumen și cu anumite prilejuri festive. Se oprește Missa particulară în Joia Patimilor sau când în biserică se săvârșește deja o Missă.

Privitor la celelalte *Taine și ierurgii*, Constituția definește în capitolul III, rolul lor în viața Bisericii sub aspect pastoral. Conciliul hotărăște că la administrarea lor se poate folosi limba maternă.

Contrar situației anterioare, Constituția prevede că la *Taina Botezului* nu se va folosi apă sfințită dinainte ci ea se va sfinți în timpul rînduialii Botezului și de asemenea se precizează, conform tradiției Bisericii vechi și a Bisericilor răsăritene folosirea «apei vii» sau curgătoare.

La *Taina Mirungerii*, situația nu s-a schimbat căci Conciliul n-a renunțat la practica încetățenită în Biserica Romano-catolică de a nu acorda copiilor Mirungerea imediat după Botez, deși în antichitatea creștină Botezul, Mirungerea și Euharistia se administrau în succesiune imediată, ele formînd *Taine de inițiere creștină*.

Taina Spovedaniei e prevăzută foarte lapidar în Constituție și anume că «ritul și formele Pocăinței să fie astfel revizuite, încît să exprime mai clar natura și efectul Sacramentului», fără a se preciza însă și elemente concrete.

Un aspect pozitiv îl prezintă reforma *Tainei Sfîntului Maslu*, prin întoarcerea, în bună parte la practica apostolică. Ea nu se va administra numai ca «extremă Ungere» adică celor muribunzi ci și celor care încep a fi în pericol de moarte din cauza bolii sau a bătrîneții. Ea poate fi și repetată în timpul unei boli mai îndelungate.

Rînduiala Hirotoniei este prezentată în Constituție destul de succint dar se prevede folosirea limbilor naționale și procedeul ca la hirotonirea episcopului toți episcopii prezenți să-și pună mîinile nu numai trei, cum se obișnuise înainte.

Cu privire la *rînduiala Tainei Cununiei*, Constituția prevede de asemenea folosirea limbii naționale și necesitatea revizuirii și îmbogățirii textelor în așa fel încît ele să exprime mai clar datoriile tinerilor căsătoriți. Pe cît posibil *Taina Cununiei* se va săvîrși în cadrul Missei.

Referitor la *ierurgii* sînt prezentate în Constituție, două principii: posibilitatea de a adăuga noi ierurgii după necesitate și îngăduința ca anumite ierurgii să poată fi administrate, în cazuri speciale, și de laici. Neprecizarea cazurilor speciale a creat însă confuzii și discuții.

Constituția cuprinde și unele prevederi la rînduiala slujbei înmormîntării și la voturile monahale.

În legătură cu *rînduiala Laudelor* în cultul public se creează o diferențiere în ce privește practica mînăstirească și cea de parohie. Privitor la conținutul lor, Constituția prevede stabilirea unei ordini mai logice a lecturilor biblice, o mai mare exigență în alegerea diferitelor lecturi din operele Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești, precum și restaurarea adevărului istoric privitor la viața și martirajul anumitor sfinți prezentate în texte, care se citesc în cadrul uneia sau alteia dintre

Laude. Aceeași exigență se recomandă în ceea ce privește *imnele* care trebuie purificate de elementele mitologice sau care nu corespund pietății creștine. Limba folosită la săvârșirea Laudelor va fi limba maternă.

În capitolul V al Constituției sînt unele prevederi referitoare la *anul liturgic*. Se prevede ca element de bază constitutiv al anului liturgic actul Învierii Domnului. Alături de persoana Mîntuitorului ca factor polarizator al întregului an liturgic, un rol important îl dețin și sărbătorile închinatelor Fecioarei Maria, precum și cele ale sfinților.

Constituția prevede, în capitolul VI, referiri la *muzica bisericească*, subliniind importanța ei deosebită pentru cultul creștin. Se arată necesitatea corului și a cîntării în comun a poporului participant la slujbă. Cîntarea gregoriană este recunoscută ca proprie cultului roman. Se va ține însă seama și de muzica tradițională locală în cadrul țărilor de misiune. Referitor la muzica instrumentală în biserică, orga este recunoscută ca principal instrument tradițional. În ce privește textul imnelor cîntate, ele vor fi conforme cu învățătura Bisericii și alese de preferință din Sf. Scriptură sau din izvoarele liturgice.

În capitolul despre «*arta creștină și mobilierul bisericesc*», Constituția prevede posibilitatea înnoirii, a modernizării, dar nu în afara spiritului Bisericii. În arhitectură se prevăd construcții de dimensiuni mai mici diferite de marile catedrale medievale, pentru a se crea o atmosferă mai caldă de apropiere între slujitori și popor. În vederea slujirii cu fața spre popor se prevede schimbarea poziției altarului și mutarea Sfintei Mese în apropierea credincioșilor. Se menține cinstirea icoanelor dar acestea vor fi în număr restrîns.

Conciliul II Vatican menționează în Constituție și unele prevederi asupra *calendarului*. S-a cerut o duminică fixă pentru serbarea Paștelui și anume, duminica ce urmează sîmbetei a doua din aprilie. În legătură cu cererea unor cercuri laice de a se crea un «calendar perpetuu», Conciliul este de acord, cu condiția ca el să nu afecteze săptămîna de șapte zile cu duminica, dat fiind importanța săptămîinii de șapte zile și a duminicii pentru viața liturgică a Bisericii.

Prin hotărîrile Conciliului II Vatican cuprinse în Constituția «De sacra liturgia» din 1963, privitoare la cult, mișcarea liturgică se impune și mai mult, cîștigînd girul autorității bisericești. În catolicismul post-conciliar rolul mișcării liturgice începe să fie limitat și se va numi «înnoire liturgică», aceasta presupunînd trecerea de la stadiul de «mișcare», de «căutare» la acela de «restaurare» și «înnoire» competentă a cultului, realizată de autoritatea bisericească. Totuși, odată cu Conciliul II Vatican, mișcarea liturgică nu s-a terminat ci continuă în cadrul «înnoirii liturgice, păstrîndu-și 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. În vederea îndeplinirii Constituției Conciliul II Vatican a rînduit două organisme: unul central și mai multe organisme locale, precum: Conferințele episcopale regionale, comisiile liturgice și institutele răs-punzătoare de «mișcarea pastoral-liturgică», cum o numește Constituția.

Reforma postconciliară a afectat cel mai mult Missa și Taina Sfințului Maslu. Referitor la Missă, cele mai importante înnoiri vizează limba liturgică, concelebrarea, adaptabilitatea cultului, slujirea cu fața spre popor, noile anaforale liturgice și împărtășirea sub ambele forme.

Referitor la limba liturgică s-a evoluat de la un conservatorism moderat la introducerea universală a limbilor naționale în cult. Aceasta comporta însă unele dificultăți în ce privește traducerea textelor liturgice în limbile naționale.

În legătură cu limba liturgică s-a pus și problema adaptabilității cultului. Mișcarea liturgică a cerut inițial o adaptare a cultului la cerințele pastorale ale vremii, deci o actualizare a lui care să intereseze toate categoriile de credincioși. Mai ales în țările de misiune s-a simțit mai mult nevoia adaptării cultului la tradițiile și spiritualitatea locală, dar fără să se strice unitatea liturgică.

Mișcarea liturgică a trasat câteva linii directe de care să se țină seama. Adaptarea se referă la limbă, la crearea unor imne, rugăciuni, ectenii, respectându-se însă limbajul biblic și spiritul liturgic. Alt domeniu al adaptării se referă la muzica bisericească, vestimente liturgice, arhitectură, pictură, dar și aici se vor respecta temeurile biblice.

Printr-o epistolă din 21 iunie 1967 emisă de Consiliul central către Conferințele episcopale locale se anunță punerea în circulație a unor rînduiri noi printre care și trei anaforale liturgice, care se adaugă vechiului canon roman, cu unele lipsuri în această privință.

Privind structura acestor anaforale s-a văzut că ele cuprind înlănțuirea elementelor clasice ale unei anaforale liturgice împletind rugăciunea teologică și pe cea hristologică. Aceste anaforale nu sînt considerate însă de teologii romano-catolici, drept punct final al activității postconciliare în acest domeniu, dovadă că în Olanda și în alte țări au apărut și alte anaforale care au însă un caracter particular deoarece n-au obținut recunoașterea oficială a Bisericii.

În legătură cu *împărtășirea credincioșilor sub ambele forme*, așa cum se făcea pînă în sec. XIII în toată Biserica, practică părăsită după aceea în Occident, s-a promulgat postconciliar, în 7 martie 1965, un decret care prevede revenirea la tradiție, adică împărtășirea credincioșilor sub ambele forme. În 1967 apare alt decret cu anumite precizări și anume: împărtășirea credincioșilor să aibă loc în cadrul Missei, imediat după împărtășirea preoților; împărtășirea să se facă cu hostia sfințită în cadrul Missei respective. Se precizează și categoriile de persoane care au dreptul să primească astfel Împărtășania: noii botezați după ce au primit Mirungerea, mirii în cadrul Missei de la Cununie, cei hirotoniți la Missa respectivă, cei hirotoniți ca monahi, laicii cu activitate auxiliară în activitatea misionară, etc. Se observă că acest decret păstrează caracterul de excepție al împărtășirii credincioșilor sub ambele forme, cuprinzînd numai anumite categorii de privilegiați. Un progres în această privință îl constituie decretul «Sacramentali Communione» din 29 iunie 1970. Decretul nu mai enumeră anumite categorii ci lasă la latitudinea conferințelor episcopale acest drept. În martie 1971 episcopii germani au aprobat ca noua practică să se generalizeze. În această problemă

situația actuală constituie un progres față de situația anterioară. Conciliului II Vatican.

Documentele postconciliare privesc și problema concelebrării fără a anihila însă și celebrarea individuală, chiar fără asistența poporului.

Prima concelebrare postconciliară a avut loc în Bologna de Rusalii în anul 1964, când cardinalul Lercaro, președintele Consiliului, a slujit în sobor. După această dată s-a admis concelebrarea pentru următoarele trei cazuri: în Joia Mare, la Paști, și în cazul sinoadelor, conciliilor și diferite întruniri teologice. Pentru alte cazuri e nevoie de aprobarea episcopului local.

În legătură cu săvârșirea slujbelor cu fața spre popor, s-a hotărît prin decretul «Inter Oecumenici» din 26 septembrie 1964, schimbarea locului sfintei Mese în scopul săvârșirii slujbei cu fața spre popor.

Hotărârile liturgice postconciliare se referă și la sfintele Taine. În ce privește Hirotonia, Cununia și Spovedania, schimbările sînt nesemnificative dar în ce privește Sf. Maslu se constată, o serioasă modificare a poziției Bisericii Romano-catolice.

Tainele de inițiere, Botezul, Mirungerea și Euharistia, sînt pentru prima dată tratate împreună în teologia romano-catolică, după sinodul tridentin. Totuși nu s-a stabilit încă revenirea la tradiția «Bisericii» pînă în secolul IV și păstrată în Bisericele răsăritene pînă azi. Se delimitează administrarea concomitentă a celor trei Taine numai la catehumenii majori nu și la copii. Cu privire la Taina Hirotoniei, reforma postconciliară restaurează treapta diaconiei, prin decretul «Lumen Gentium» din 21 noiembrie 1964. Reforma postconciliară nu a adus însă nimic nou în problema celibatului preoților, căsătoria fiind îngăduită numai diaconilor.

Privitor la Taina Cununii nu s-au adus modificări decît în ce privește admiterea căsătoriilor mixte.

Reforma postconciliară a Tainei Sfintului Maslu este prevăzută în decretul papal din 1972. Se păstrează vechea rînduială din «extrema Unctio» adăugîndu-se din nou posibilitatea repetării Tainei la același bolnav și admițîndu-se concelebrarea care nu este însă obligatorie ca în Biserica ortodoxă.

Reformele care au avut loc în sînul Bisericii Romano-catolice au fost urmate de reacții foarte diferite din partea credincioșilor. Aceste reacții *pro* și *contra* au fost firești așa cum se întîmplă după orice situație care a avut o fixitate prea îndelungată și a trecut apoi la o reformă rapidă. Era necesar și firesc ca îndreptarea cultului să nu se facă într-un ritm atît de alert ci să urmeze ritmul vieții și legile proprii trăirii liturgice.

Urmărind mișcarea liturgică occidentală, autorul ne prezintă în capitolul III al lucrării, situația din Biserica Evanghelică a Germaniei înainte și după cele două războaie mondiale.

În primele secole după Reformă se remarcă în Protestantism mai multe preocupări doctrinar-polemice, problema cultului fiind mai mult sporadică. Primele lucrări speciale de Liturgică apar din secolul XVIII înainte. În primele decenii ale secolului XVIII există și cursuri de Liturgică la Facultățile de Teologie evanghelică din Kiel și Göttingen. Ilumi-

nismul imprimă însă cultului protestant o înstrăinare de tradiție, distrugând legătura cultului cu formele liturgice autentice creștine.

Elementul central al cultului devine predica, iar Sfânta Euharistie devine doar un auxiliar.

Încercările de restaurare a cultului evanghelic apar în primele decenii ale secolului XIX marcate prin «Agenda» regelui prusac Friedrich Wilhelm III, și pe la 1852 începe o altă etapă prin contribuția unor teologi ca Wilhelm Löhe, Adolf Harless și Johann Höfling, care caută să înlăture individualismul liturgic. Urmașul lor, teologul Theodosius Harnack propune chiar întoarcerea la originile cultului creștin. Din inițierea acestor teologi se creează un curent favorabil cultului euharistic în Biserica Evanghelică. Apare astfel o a treia etapă marcată prin trei ramificații : o ramificație la care aderă și profesorul de teologie Heinrich Thiersch dorea întoarcerea la cultul Bisericii primare, prin restaurarea cultului euharistic duminical ; a doua grupare cu sediul la Strassburg, reprezentată de profesorii Friederich Spitta și Julius Smend încearcă realizarea «unității liturgice» care să ducă la unitatea eclesială, dar nu are rezultate. A treia grupare condusă de profesorul Friederich Heiler încearcă revenirea la cultul Bisericii primare și are de asemenea un caracter ecumenist.

Aceste curente care n-au dat rezultate au adus totuși o contribuție valoroasă la dezvoltarea mișcării liturgice. Această mișcare este cunoscută în Biserica Evanghelică a Germaniei sub numele «înnoirea liturgică». Ea începe să se remarce după primul război mondial, prin anii '20—'30, când profesorii Karl Barth, Gogarten și Thurneysen, axați la început pe Hristologie și învățătura despre Sfânta Treime, încep să dezvolte o *Teologie eclesiologică* și mistagogică. Se dezvoltă paralel și o *Teologie istorică* cu referire la Biserica primară. Încep să apară studii de istoria cultului, bazate pe analiza filologică a textelor. Treptat cultul devine o disciplină teologică autonomă nu numai o preocupare pastoral-practică.

Mișcarea liturgică din Biserica Evanghelică a Germaniei manifestă un interes deosebit atît pentru înnoirea cultului cît și legătura lui cu Dogmatica și Istoria. Raportul dintre cult și dogmă este considerat vital, cultul fiind «vocea Bisericii rugătoare». Teologul Karl Barth consideră că fundamentul cultului creștin este Iisus Hristos ca Dumnezeu și om.

Mișcarea liturgică în Biserica Evanghelică din Germania este reprezentată de organizațiile Berneuchener Kreis înființată în 1923 și Evangelische Michaelsbruderschaft înființată în 1931. Inițial mișcarea a avut un caracter liturgico-pastoral și ulterior se preocupă de cercetare liturgico-dogmatico-istorică.

Printre principalele realizări liturgice ale mișcării pentru întărirea rolului comunitar al cultului au fost: Rînduiala Ceasurilor, Rînduiala Missei și Rînduiala Spovedaniei, prin care este redată importanța cuvenită rugăciunii euharistice cu anamneză și epicleză, după structura existentă în Biserica veche și Bisericile răsăritene.

Pînă în 1951 mișcarea a avut ca centru localitatea Assenheim lângă Friedberg unde se slujea zilnic Missa și se făcea Rînduiala Ceasurilor.

Se țineau periodic «Săptămâni spirituale» cu teme liturgice și servicii religioase. Extinzându-se de la un centru la multiple centre regionale, mișcarea și-a pierdut popularitatea fiind considerată conservatoare și inactuală.

Deși în cultul înnoit al Bisericii Evanghelice se acordă importanță Euharistiei, tot liturgia cuvântului rămâne principala structură a serviciului divin care poate fi săvârșit independent de Euharistie. Se acordă atenție Spovedaniei deși nu e considerată Taină.

Reintroducerea Ceasurilor a fost considerată necesară pentru viața spirituală a credincioșilor, dar și acestea s-au restrâns la Utrenie și Vespere (Laudes și Vesper). Rînduiala Ceasurilor a fost tipărită în numeroase ediții.

În capitolul de *Concluzii* al lucrării sale, doctorandul Dumitru Colotelo face o sintetică și cuprinzătoare privire asupra rolului pe care mișcarea liturgică l-a avut asupra Bisericii Apusene.

Mișcarea a avut meritul uriaș de a face actuale problemele legate de cult și de a trezi interesul pentru marea bogăție a spiritualității liturgice. Datorită ei s-au înființat numeroase catedre de Liturgică și Pastorală în cadrul instituțiilor de învățămînt teologic din Occident.

Ca trăsături pozitive dominante ale mișcării se subliniază:

— caracterul național accentuat, mai ales prin introducerea limbilor naționale în cult ;

— caracter de avangardă ;

— caracter particular, rezultat din faptul că inițial mișcarea n-a fost promovată de Biserică în mod oficial, ci abia după intervenții și luptă reușește să obțină parțial asentimentul autorității.

— o trăsătură pozitivă a caracterului mișcării îl constituie interesul pentru tradiția liturgică a Bisericii primare, din care se inspiră reușind să restaureze practici autentice.

— orientarea ei în același timp și către tradiția Bisericilor răsăritene al căror cult este apreciat pentru bogăția și frumusețea lui.

— acest interes dă mișcării un caracter ecumenist.

Ca trăsături negative ale mișcării rezultate dintr-o insuficiență pregătire se subliniază :

— sacrificarea principiilor liturgice în folosul pastoral, evidentă în înlocuirea imnelor clasice cu imne protestante, împrumutarea muzicii bisericesti din Biserica Evanghelică și înlăturarea muzicii gregoriene (cu excepția Misselor solemne) sub pretext că acestea e greu să fie interpretate de credincioși ;

— altă lipsă a mișcării liturgice a fost că a pierdut controlul asupra procesului înnoitor al cultului, lipsă explicată prin rapidă succesiune a reformelor liturgice, care a creat adesea confuzie în rîndul clerului sau al credincioșilor.

În ciuda acestor scăderi mișcării liturgice îi revine meritul de a fi deschis drumul înnoirii și refacerii cultului apusean prin întoarcerea la izvoarele autentice ale tradiției liturgice. Ea a scos din apatie viața liturgică apuseană arătînd necesitatea unor profunde transformări.

La sfîrșitul lucrării, autorul prezintă Declarația de onestitate și Curriculum vitae.

Privind în ansamblu, lucrarea prezentată de preotul doctorand Dumitru Colotelo, se impune prin seriozitatea documentației, prin folosirea critică a izvoarelor și lucrărilor consultate cât și prin succesiunea logică, clară, unitară a expunerii.

Lucrarea este o contribuție valoroasă la tema tratată, bazându-se pe o bogată bibliografie care constituie un prețios auxiliar pentru oricine ar dori să se informeze mai amănunțit asupra acestei probleme.

Stilul îngrijit al lucrării, limba folosită în expunere, arată competența și nivelul intelectual superior al candidatului.

Avînd în vedere valoarea și calitățile deosebite ale lucrării, recomandăm călduros susținerea ei ca teză de doctorat în Teologie, propunînd și tipărirea ei.

Preot Profesor Dr. ENE BRANIȘTE
Referent principal

În eforturile actuale de refacere a unității creștine, împreună cu învățătura de credință, respectiv dogma, cultul are o misiune tot atît de importantă. Mai ales cînd se constată cum reprezentanții ai Confesiunilor creștine se pot aduna în jurul aceleiași mese în Colocviu ecumenic, împărtășindu-și idei teologice din același tezaur al Revelației, dar nu se pot încă aduna în jurul aceleiași Sfinte Mese a Altarului pentru a se împărtăși din același Trup și Sînge euharistic al Mîntuitorului nostru Iisus Hristos.

De aceea studiul părintelui Colotelo Dumitru : «*Mișcarea liturgică în Creștinismul apusean*», prezentat ca teză de doctorat în Teologie, contribuie substanțial la cunoașterea și apropierea între Biserici pe calea mai profundă a vieții în Hristos. Această cu atît mai mult, cu cît revirimentul liturgic din Creștinismul apusean, atît romano-catolic cât și protestant din secolul XX, deși manifestat independent de mișcarea ecumenică, vine în întîmpinarea țelului ecumenic actual, prin căutarea fondului sacramental comun al Bisericii din primele veacuri creștine.

Lucrarea părintelui D. Colotelo oferă o amplă imagine a acestor aspirații după o viață liturgică autentică în Apusul grav sărăcit, în Romano-catolicism de Reforma carolingiană centralistă și de spiritul Teologiei scolastice și al Sinodului Tridentin, iar în lumea protestantă, ca rezultat al Reformei din secolul XVI. Și autorul a folosit o bună metodă, prezentînd mișcările de reformă liturgică din secolul XX, într-un larg context istoric.

Astfel, în capitolul introductiv face considerații asupra Cultului creștin apusean de după Reforma gregoriană și expune cauzele mai îndepărtate ale mișcării liturgice actuale, marcînd etape succesive, ca perioada postcarolingiană, Scolastica, Reforma și Contrareforma, Barocul, Iluminismul, activitatea liturgică a lui P. Guéranger și primele încercări de reformă, în acest scop ale Papei Pius al X-lea.

În celelalte două capitole, inegale inevitabil, Părintele Colotelo expune, pe temeiul unei largi informații și cu subtilă pătrundere, acțiunile de reformă liturgică în Romano-catolicism și în Confesiunile ieșite

din Reformă, în Europa apuseană. În cadrul acestei mișcări sînt evocate personalități consacrate deja istoric, precum: benedictinul Lambert Beauduin de la mînăstirea Mont César, de lîngă Louvain, Ildefons Herwegen de la mînăstirea Maria Laach (RFG), împreună cu renumiții teologi: Odo Casel, Romano Guardini, I. A. Jungmann, precum și Pius Parsch de la așezămîntul monahal Klosterneuburg de lîngă Viena, care au inițiat și condus mișcările liturgice din Belgia, Germania, Austria, încă înainte de primul război mondial, precum și în deceniile II și III ale veacului nostru și au influențat mișcarea liturgică din Franța, din deceniile IV și V susținută de dominicanii A. M. Roguet și Pie Duployé precum și de profesorii A. G. Martimort și L. Bouyer.

Necesitatea și amploarea acestor acțiuni de Reformă sînt expuse în lucrare, atît în ce privește obiectivele urmărite: formarea liturgică a clerului și cultivarea spiritului liturgic între credincioși, în vederea participării active la cultul divin cît și mijloacele cu care s-a acționat ca: reviste și publicații privind istoria cultului, caracterul și mesajul, îndeosebi al Missei, precum și o largă informare a vieții liturgice parohiale și acțiunile de popularizare ca: reuniuni, simpozioane, săptămîni liturgice și chiar congrese pastoral-liturgice. Sînt judicios reliefate și principiile teologice, îndeosebi ale mișcării liturgice belgiene, care a stimulat întreaga acțiune de Reformă; orientarea eclesiologică, caracterul ierarhic al cultului, precum și o deschidere către spiritul, autenticitatea și bogăția cultului divin al Bisericii Ortodoxe, despre care L. Beauduin spunea: «O mare lecție și un mare exemplu pe care noi latinii secolului XX trebuie să o primim de la frații separați: aceasta este mai marea dragoste față de tradiția și pietatea Bisericii».

Cum se cunoaște, aceste mișcări de înnoire a vieții liturgice, desfășurate, cu mici intermitențe, timp de o jumătate de secol, începînd de prin anii 1909, stau la baza Constituției «De Sacra Liturgia», aprobată de Conciliul II Vatican la 4 decembrie 1963 și abia acum, prin acest Decret conciliar, vor putea fi evaluate roadele acelor meritorii inițiative și acțiuni de pînă acum, pornite de la bază, de la unii slujitori și teologi romano-catolici.

Subliniindu-i însemnătatea, părintele Colotelo prezintă o bună analiză a părților care compun «Constituția Liturgică» a Conciliului, expusă în 130 articole, privind, pe lîngă «natura cultului sfînt și importanța sa în viața Bisericii» și capitole, evident inspirate de mișcarea liturgică, între care: învățămîntul liturgic și participarea activă, reînnoirea cultului, dezvoltarea vieții liturgice în dioceză și parohie, dezvoltarea acțiunii pastoral-liturgice.

Problema «Aplicării în practică a documentelor liturgice conciliare și înnoirea liturgică» nu a urmat de la sine și autorul redă o imagine vie a acestui proces, în care «Congregația riturilor», conservatoare, avea să cedeze cu greu curentului de înnoire.

Rezultatele cele mai semnificative, oficializate, în cele din urmă și de autoritatea bisericească, vor fi îndeosebi: limba liturgică, respectiv folosirea limbilor naționale în cult, concelebrarea, prin care se denunță lipsa de justificare a Miseslor particulare, împărtășirea credincioșilor sub ambele specii, limitată însă numai în anumite situații (nou botezații

adulti, cei ce primesc Mirungerea, mirii în cadrul Missei de la Cununie ș.a.), Taina Sfântului Maslu, privită nu doar ca «Extrema Unctio», ci ungerea bolnavilor, și mai ales chestiunea reintroducerii epiclezei în Sfânta Liturghie.

În legătură cu epicleza sînt reproduse noile anaforale liturgice (trei la număr), puse în circulație mai întii cu titlul experimental, de către cardinalul Lercaro și aprobate de «Congregația riturilor», prin decretul din 23 mai 1968. Cum se observă din lectura lor, cele trei anaforale — rugăciuni euharistice sînt inspirate din vechea tradiție a Bisericii. Cuprind invocarea teologică a lui Dumnezeu-Tatăl și cea hristologică a Mîntuitorului. Epicleza — invocare a Sfântului Duh se face în cadrul rugăciunii hristologice. Și în analiza pe care o face, părintele Colotelo observă rolul neconcludent al epiclezei, anume acela de a sfinți (sau purifica) Darurile în vederea prefacerii, care are loc în momentul rostirii cuvintelor de instituire (p. 131).

Trebuie să observăm aici că în concepția teologilor romano-catolici, epicleza rămîne doar o piesă liturgică ce trebuie adăugată — *pro forma* — pentru a nu lipsi din canon. Ei nu lasă a se înțelege că întreg canonul și întreaga viață liturgică nu pot fi concepute decît ca economie a Prea Sfintei Treimi, a Tatălui Care lucrează prin Fiul în Duhul Sfînt, că Hristos este prezent în Liturghie, în Biserică, în viața credincioșilor în Duhul Sfînt așa precum S-a întrupat din Fecioara de la Duhul Sfînt. Tocmai lipsa epiclezei, de altfel ca efect al doctrinei Filioque, vădește caracterul hristomonist, instituțional-juridic al Bisericii Catolice, cu consecințele pe atîtea planuri cunoscute în istorie. De aici și dezvoltarea multiplexelor forme de pietate și devoțiuni particulare, paraliturgice, care, cum se exprimă chiar un teolog romano-catolic, sînt «foarte adesea puțin ecumenice, deoarece sînt puțin biblice», cultivînd «individualismul religios opus principiului liturghiei cosmice».

Și în partea a doua a lucrării sale, privind acțiunile de Reformă a Cultului divin în Confesiunile protestante, părintele Colotelo prezintă o bună sinteză. Sînt evocate o suită de inițiative concretizate în organizații ca : «Berneuchener Kreis»; «Die kirchliche Arbeit von Alpertsbach», «Die evangelisch-öecumenische Vereinigung des Augsburgischen Bekenntnisses», «Die Singbewegung», ș.a., toate constituind o semnificativă preocupare de înnoire liturgică în lumea protestantă și exprimînd suspinul după o viață religioasă autentică integrală, în care viața liturgică se evidențiază tot mai mult ca o «funcție existențială a Bisericii», cultul fiind «vocea Bisericii rugătoare». Încă și mai profund, începe a fi sesizată relația indisolubilă între Cuvînt și Sacrament, recunoscîndu-se că predica nu mai este singurul mesaj evanghelic. Cultul se definește deodată, ca kerigmă și mărturisire sacră și vie a credinței. Cum afirmă teologi protestanți de astăzi : «Întregul cult este o actualizare a mărturisirii, este dogmă mărturisită în rugăciune». De aici și nevoia acută de o restaurare a Missei (Die Ordnung der Messe), structurată asemănător Missei catolice, conținînd în unele ediții, chiar *anamneza* și *epicleza*. Ne aflăm desigur într-un stadiu de explorare, de căutări, dar inițiativele și încercările, privite și din perspectivă ecumenică sînt încurajatoare. Apelul la tradiția Bisericii primare este deosebit de semnifica-

tiv. În ce privește consacrarea, se spune: «Nu se poate ajunge la o fixare exactă a actului de consacrare; consacrarea este un efect ce aparține întregului act liturgic» (p. 174), altfel spus, iconomieii în unitate a Fiului cu Duhul Sfânt.

Nu de mică însemnătate este și dorința de reintroducere în viața liturgică a Spovedaniei (aspectul dogmatic rămânând în discuție), ca și rînduiala Ceasurilor. Toate acestea vădind aspirații semnificative după Biserica cea Una și pe care autorul le interpretează corect din poziție ortodoxă.

În concluzii, părintele Colotelo evidențiază următoarele elemente semnificative în mișcarea de înnoire liturgică apuseană:

— Caracterul ei național, manifestat și ca o replică dată centralismului papal;

— Spiritul dinamic, atât de inițiativă cît și de continuitate, imprimat Bisericii, adesea în opoziție cu conservatorismul autorităților ecleziastice;

— deschiderea către tradiția liturgică a Bisericii primare și prin aceasta o deschidere și către Biserica Ortodoxă, păstrătoare fidelă a întregului tezaur al Revelației; și este tot atât de vrednic de subliniat, caracterul ecumenist al acestei mișcări.

Așa cum se prezintă, lucrarea părintelui Colotelo, folosind și o bogată bibliografie de specialitate, aduce o contribuție remarcabilă la cunoașterea vieții liturgice a creștinismului apusean. Importanța ei crește și prin faptul că această revitalizare a cultului divin o apropie de duhul Ortodoxiei, unde, de asemenea, credinciosul își află mediul optim de viață creștină în rugăciunea Bisericii, culminînd în Sfînta Liturghie.

Revăzînd în ultima ei formă lucrarea prezentată de părintele Dumitru Colotelo ca teză pentru titlul de doctor în Teologie, am constatat că în noua redactare, candidatul a respectat recomandările noastre din referatul anterior, introducînd completările și precizările cerute, atât în text cît și în notele bibliografice.

În consecință, considerăm că în noua și ultima sa redactare lucrarea părintelui D. Colotelo, întrunește condițiile pentru a fi acceptată și susținută ca teză de doctorat și o recomandăm spre a fi publicată în una din revistele noastre bisericești, întrucît, conformîndu-se indicației Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, candidatul a adăugat lucrării sale în această ultimă formă și capitolul: *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de înnoirea cultului; problema limbii liturgice în Ortodoxie în general și în Biserica Ortodoxă Română în special.*

Cercetînd materialul pe care candidatul l-a elaborat în urma consultării și cu referenții — subsemnatul și P. C. Diac. N. Moldoveanu de la București, precum și P. C. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică de la Sibiu —, apreciem că răspunde indicațiilor date de Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, este științific studiat și se integrează organic în cuprînsul lucrării sale.

REFERENT,

Pr. Prof. Dr. CONST. GALERIU

ABREVIERI

- A.A.S.** = Acta Apostolicae Sedis (Vatican)
B.L. = Bibel und Liturgie (Klosterneuburg/Wien)
D.A.C.L. = Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (Paris)
D.T.C. = Dictionnaire de Théologie Catholique (Paris)
E.D.I.L. = Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae (editat de Reiner Kaczynski, vol. I, Roma, 1975)
E.L. = Ephemerides liturgicae (Roma)
J.L. = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (Münster)
L.F. = Liturgiegeschichtliche Forschungen (Münster)
L.J. = Liturgisches Jahrbuch (Münster)
L.Q. = Liturgiegeschichtliche Quellen (Münster)
L.T.K. = Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg)
M.A. = Mitropolia Ardealului (Sibiu)
M.D. = La Maison-Dieu (Paris)
P.L. = Paroisse et Liturgie (Ottignies)
Q.L. = Questions liturgiques (Louvain)
Q.L.P. = Questions liturgiques et paroissiales (Louvain)
R.B. = Revue bénédictine (Maredsous-Belgia)
S.T. = Studii teologice (București)
V.L. = La Vie Liturgique (Louvain).

CUVINT ÎNAINTE

Încă din primele zile ale creștinismului, cultul divin apare ca o realitate vie, dominantă a existenței spirituale a credincioșilor. Spațiul larg pe care Faptele Apostolilor, precum și epistolele, în special cele pauline, le acordă vieții liturgice, demonstrează din plin că învățătura creștină nu a fost cîtuși de puțin o simplă doctrină filosofică sau instituție socială, ci *viață, trăire în Hristos*, conformă cu predania pe care ne-a lăsat-o El direct sau prin Sfinții Săi Apostoli și ucenici. De aceea, nu este greu de înțeles dezvoltarea permanentă a cultului, aceasta urmînd legile firești ale vieții, dar, se înțelege, pe Piatra vie a existenței creștine, care este Hristos. Astfel, primele trei veacuri creștine indică în viața liturgică o armonie deosebită între unitatea și libertatea cultică, secolul al IV-lea caracterizîndu-se prin cristalizarea riturilor liturgice existente deja mai dinainte și adaptarea lor la diferite tipuri de spiritualități regionale și naționale¹. Secolele următoare prezintă un cult care dobîndește amprenta geniului uman în ce privește imnologia și poezia liturgică². Cu alte cuvinte, o perioadă de cel puțin 8—9 secole cultul creștin cunoaște o permanentă evoluție, care, însă, nu-i atinge esența, ci, urmînd legile oricărei existențe vii, se îmbogățește aidoma copacului care, ajuns la maturitate, în ciuda coroanei bogate pe care a dobîndit-o de-a lungul vremii, rămîne în esență același.

Astfel privite lucrurile, se poate spune că primele veacuri creștine au cunoscut o permanentă înnoire liturgică, o permanentă adaptare, aceasta făcîndu-se însă numai în limitele tradiției, puternic înrădăcinată în trăirea creștină.

Coordonatele vieții liturgice contemporane apusene se caracterizează și ele printr-o înnoire cultică de amploare, care depășește deja de multă vreme încercări și inițiative sporadice, antrenînd odată cu primele decenii ale secolului al XX-lea mai ales Biserica Romano-catolică și Biserica Evanghelică din Germania. Inițierea acestui curent a apărut imperios necesară, după cum vom vedea, pentru a îndrepta struc-

1. Vezi mai pe larg Pr. Prof. Ene Braniște, *Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin*, în «S.T.», nr. 3—4/1963, p. 134—136; Idem, *Uniformitatea în săvîrșirea serviciilor divine*, în «S.T.», nr. 9—10/1959, p. 781—783; Arhim. Zareh Baronian, *Liturgia Bisericii Armene în cadrul liturghiilor celorlalte rituri liturgice răsăritene* (teză de doctorat), București, 1975, p. 28—36.

2. Cf. Pr. Asist. Nicolae D. Necula, *Doctrina și viața religioasă a Bisericii copte reflectate în textele ei liturgice (rugăciuni și imne)* (teză de doctorat), în «Ortodoxia», nr. 3—4/1976, p. 496—497 și 524—525.

turi cultice care, secole de-a rîndul, s-au abătut tot mai mult de la tradiția Bisericii primare.

Înnoirea liturgică de astăzi din Occident, cunoscută sub numele generic de «mișcarea liturgică» («Die Liturgische Bewegung», «Le Mouvement liturgique») se deosebește însă esențial de evoluția cultului din primele veacuri creștine. Atunci, dezvoltarea firească a cultului cuprindea Biserica în totalitatea ei și avea prin excelență un caracter pozitiv, de adăugire sau îmbogățire. Astăzi mișcarea liturgică apuseană se caracterizează în special prin acțiuni de corectare a imperfecțiunilor existente. Între cele două situații există deci diferența categorică ce apare între dezvoltare și reformă. Biserica primară nu a cunoscut reforme în adevăratul sens al cuvîntului. Ceea ce se obișnuiește astăzi a se numi reforma liturgică a unuia sau altuia din Sfinții Părinți nu era în realitate altceva decît fixarea în scris a cultului, ajuns în mod organic la un anumit stadiu de dezvoltare. Mișcarea liturgică din Occident are, dimpotrivă, un pronunțat caracter reformist, impus de necesitățile restabilirii autenticității cultului.

Indiferent de activitatea și rezultatele acestei mișcări, indiferent de aspectele ei pozitive și de lipsurile ei, ea constituie o realitate ce se manifestă aproape în toate laturile vieții spirituale ale creștinismului apusean. De aceea, orice strădanii de aprofundare a cunoașterii spiritualității creștine occidentale nu pot face abstracție de această realitate.

Vom încerca, deci, în cele ce urmează, să analizăm cauzele declanșării mișcării liturgice în Apus, începuturile ei, activitatea și rezultatele, precum și contribuția ei la înnoirea veșii cultice în catolicism și în protestantismul luteran.

Întrucît extensiunea prezentei lucrări nu ne permite să abordăm mișcarea liturgică în întreaga Biserică Evanghelică, o vom considera ca reprezentativă pe cea din Biserica Evanghelică a Germaniei, aceasta atît pentru importanța ei, cît și pentru caracterul ei de pionierat.

Nu ne propunem în cele ce urmează să epuizăm toate aspectele problemei, lucru de altfel imposibil, datorită multiplelor implicații ale mișcării liturgice în viața creștină apuseană. Vom aborda însă laturile ei de importanță specială pentru înnoirea cultului și care, într-o formă sau alta, au implicații ecumenice, interesînd în mod deosebit Biserica Ortodoxă.

Întrucît mișcarea liturgică nu este o realitate încheiată deja, ne vom opri cu analiza noastră la realizările ei obținute pînă la sfîrșitul deceniului trecut, documentația folosită rezumîndu-se, în consecință, la lucrări apărute pînă la această dată.

CAPITOLUL I

CONSIDERAȚII ASUPRA CULTULUI CREȘTIN APUSEAN DE DUPĂ REFORMA GREGORIANĂ ȘI CAUZELE ÎNDEPĂRTATE ALE MIȘCĂRII LITURGICE

1. Pină la reforma protestantă

Nu vom căuta în cele ce urmează să prezentăm caracterul reformei Sfântului Grigore cel Mare (sec. VI—VII), aceasta cu atât mai mult, cu cât și astăzi este greu de precizat care este aportul marelui ierarh³ și care sînt corecturile ulterioare. Este însă cert că sub nici o formă nu se poate identifica rînduiala cultică din preajma Conciliului tridentin cu opera liturgică a Sfântului Grigore.

Oricare ar fi fost nivelul acestei reforme, perioada carolingiană a adus profunde schimbări și transformări în cultul apusean, din păcate, în majoritatea cazurilor cu urmări profund negative. În dorința de a dubla unitatea politică a Imperiului cu unitatea spirituală, Carol cel Mare a căutat să centralizeze conducerea bisericească în jurul scaunului episcopal de la Roma, așa că, o dată cu pierderea jurisdicției, Bisericile locale naționale din Apus au fost nevoite să renunțe treptat la riturile liturgice proprii și să adopte ritul roman⁴. Astfel, rituri de o profunzime și bogăție de multe ori superioare ritului roman (riturile milaneze, galican, mozarab, african, britanic) dispar cu totul din viața Bisericii apusene sau continuă să existe numai simbolic. Fiind înlocuite, aceste rituri nu au dispărut înainte de a lăsa la rîndul lor amprente puternice în structura și conținutul ritului roman⁵. Așa se face că elemente disparate ale unor forme liturgice ieșite din uz au fost integrate noilor rînduieli impuse. Din nefericire, această preluare nu a fost judicios făcută, așa că s-a ajuns treptat la un conglomerat în cea mai mare parte lipsit de unitatea organică necesară oricărui rit liturgic. Este suficientă o analiză sumară a canonului euharistic din Missa romană anterioară Conciliului II Vatican, spre a vedea cîtă lipsă de unitate și de sens aveau textele liturgice respective.

2. Reforma și Contrareforma

Starea de lucruri s-a accentuat și mai mult în Evul mediu, cînd, o dată cu Reforma, apar noi probleme în cultul apusean. Nemulțumiți de caracterul ininteligibil al rînduielilor existente și conduși de noile învățături dogmatice cu privire la viața harică, corifeii Reformei înlă-

3. H. Leclercq, *Grégoire le Grand*, art. în D.A.C.L., VI, 2, Paris, 1925, col. 1774—1776; Pr. Prof. Ene Branîște, *Liturghiile romano-catolice în comparație cu cele ortodoxe*, în «Ortodoxia», nr. 1/1957, p. 120; Dom Prosper Guéranger, *Institutions Liturgiques*, tom II, Paris-Bruxelles, 1840, p. 154—174.

4. *Ibidem*, p. 232—254; 268—280.

5. D.G.M., *Un nouveau monument liturgique*, în R.B., nr. V (1888), p. 328; Ene Branîște, *Liturghiile romano-catolice...*, p. 120; Doctorand Dumitru M. Colotelo, *Scrisorile liturgice ale episcopului Gherman al Parisului (sec. al VI-lea), ca document pentru istoria cultului creștin*, în «Ortodoxia», nr. 3/1975, p. 476.

tură în mare parte vechile forme liturgice, înlocuindu-le cu altele proprii.

Ca o contracarare a acestei acțiuni, Biserica Romano-Catolică se vede nevoită să revadă problema cultului. Din nefericire, însă, sesiunea a 12-a a Sinodului tridentin (17 septembrie 1562) tratează mai mult sub aspect dogmatic situația cultului⁶. Un an mai târziu (3—4 decembrie 1563), în sesiunea a 25-a a Sinodului sînt impuse noile cărți liturgice fără modificări esențiale⁷. Teama de o reformă liturgică este explicabilă pe de o parte prin pericolul pe care îl putea constitui orientarea către protestantism, iar pe de altă parte prin insuficienta cunoaștere, în acea perioadă, a istoriei cultului creștin.

Odată cu Sinodul tridentin, intangibilitatea cărților liturgice face ca patru secole de-a rîndul să fie folosit în Biserica Romano-Catolică un cult lipsit de unitate și, în unele cazuri, de logică⁸.

Pe de altă parte, cultul Bisericilor protestante, în tendința permanentă de a se îndepărta de cel catolic, a avut de suferit, prin înlăturarea unor părți esențiale.

Îndepărtarea cultului de viața credincioșilor și transformarea lui într-o practică obligatorie, dar exterioară, prea puțin înțeleasă, este de asemenea o consecință a feudalismului apusean al secolelor XVI—XVII, cînd, mai ales în concepția catolică, Dumnezeu a devenit treptat, aidoma suveranilor pămîntești, păstrînd distanța cuvenită față de supuși. Cultul apărea astfel ca un spectacol fastuos, pe care, însă, credincioșii nu-l înțelegeau⁹.

Cît privește Bisericile protestante, acestea au căzut în greșeala capitală de a muta accentul de pe unitatea Bisericii cu Dumnezeu, pe cea a individului cu Dumnezeu. S-a trecut astfel de la obiectivitatea tradițională la un subiectivism modern¹⁰.

În secolul al XVI-lea, deci în perioada Reformei, cultul devenise un bun al clerului. Într-o discuție cu privire la cult, un ierarh romano-catolic englez își exprima regretul că poporul nu înțelege nimic din slujbele săvîrșite în biserică. «Nu-ți face probleme din cauza asta — îi răspunse un alt ierarh — lor (credincioșilor, n.n.) niciodată nu le-a trecut prin cap că ar putea înțelege ceva din acesta»¹¹. Singurul «rol» liturgic admis pentru popor era adorarea ostiei, adorare la care s-au adăugat ulterior multe alte «adorării», care au lovit și mai mult în unitatea și autenticitatea cultului^{11b}.

6. *Dizionario dei Concili*, diretto da Pietro Palazzini, vol. V, Roma, 1967, p. 396—397.

7. *Ibidem*, p. 400—401; P. Guéranger, *op. cit.*, p. 409—413.

8. Printre altele, Sinodul tridentin a luat hotărîrea ca pe viitor nimic să nu se mai schimbe în rînduiala Missei. Începînd din anul 1558, Congregația riturilor va avea grijă să fie respectată cu strictețe această hotărîre. De aceea, unii liturgiști numesc perioada dintre Sinodul tridentin și Conciliul II Vatican «evul stagnării». Vezi în acest sens Ferdinand Kolbe, *Die liturgische Bewegung*, Aschaffenburg, 1964, p. 9.

9. Louis Bouyere, *La vie de la liturgie. Une critique constructive du Mouvement liturgique*, Paris, 1956, p. 14—15.

10. *Ibidem*, p. 31.

11. F. Kolbe, *op. cit.*, p. 6.

11b. Referitor la aceste «adorării (devoțiuni), teologia oficială romano-catolică, anterioară Conciliului II Vatican, le justifică prin încorporarea lor la cultul relativ, de venerare, alături de elemente autentice ale acestuia. Astfel, J. Bricout, în studiul *Les*

Paralel cu intenția pozitivă la origine, a lui Luther, de a reforma cultul, și în sînul romano-catolicismului au apărut voci competente care au cerut acest lucru. Georg Witzel (1501—1573), teolog de mare valoare, dar rămas în pagini de arhivă, nefiind înțeles de confracții săi de epocă și bănuït de curtea papală că ar simpatiza cu Reforma, preconiza de pildă o înnoire a Bisericii printr-o reformă liturgică. Cultul, în concepția lui fiind un bun al poporului, trebuia explicat pe înțelesul poporului. În acest sens, folosirea limbilor naționale în cult apărea absolut necesară. Adevărata participare la cult a credincioșilor o vedea el în împărțășirea deasă, Biserica devenind, astfel cu adevărat Trupul viu al Domnului. În strădania lui de a orienta cultul Bisericii către spiritualitatea primară, el a găsit un sprijin real mai mult orientîndu-se către Bisericile răsăritene, decît către protestantism, încercînd să facă mai bine cunoscute Apusului comorile cultului din Biserica Ortodoxă sau din Bisericile orientale ¹².

Din punct de vedere teologic, o influență nefastă asupra dezvoltării vieții liturgice, atît în sfera catolicismului cît și în cea a protestantismului, a avut-o concepția diferită, dar în egală măsură greșită, a celor două confesiuni cu privire la lucrările lui Dumnezeu și la ființa harului.

Astfel, pentru teologia romano-catolică, lucrarea lui Dumnezeu în lume se realizează prin grație (har), care este o putere creată. În acest context, «Dumnezeu nu ne dă din însăși viața Sa, din energia Sa intrinsecă, ci produce în noi ceva asemănător creat. Mai poate fi numită divină viața noastră, care nu primește nimic din ce este propriu lui Dumnezeu?... Grația creată, mărginită a catolicismului, desparte sufletul și lumea de Dumnezeu, ca să-i dea doar o capacitate de a cugeta la Dumnezeu într-un mod, e drept, ceva mai elevat decît în starea naturală» ^{12b}. În acest context, trăirea liturgică nu mai poate avea caracterul de comuniune reală a omului cu Dumnezeu, ci doar de contemplare

dévotions catholiques (în vol. «Ecclesia», Paris, 1941, p. 199—218), face o distincție între «La dévotion» și «les dévotions», respectiv între adorarea unică ce se cuvine lui Dumnezeu și cinstirea dată persoanelor sau lucrurilor sfinte, arătînd totodată că aceasta din urmă își are izvorul nemijlocit în prima. Pînă aici nu avem de reproșat nimic teologului romano-catolic, decît, poate, o terminologie nu întru totul adecvată. Cînd, însă, începe să enumere și să analizeze devoțiunile, ca manifestări ale cultului de venerare, autorul nu se sfiște să alătore manifestări cultice autentice — ca, de pildă: cinstirea Maicii Domnului, a Sfintei Cruci, a sfinților, — cu inovații tîrzii, neancorate în tradiția liturgică a Bisericii, din a căror mulțime sînt amintite cele mai importante: devoțiunea copilăriei lui Iisus, a inimii lui Iisus, Rozariul, devoțiunea sufletelor din purgatoriu, precum și devoțiunea specială a unor sfinți (de exemplu Sfîntul Anton de Padova, care se bucură în mai multe părți de mai mare cinstire chiar decît persoanele Sfintei Treimi). În ciuda acestui fapt, autorul nu poate ascunde adevărul că nici una din aceste devoțiuni proprii catolicismului roman nu are vechime apostolică sau măcar patristică. Astfel, Calea Crucii (Via Dolorosa) este un produs al secolului al XIV-lea, inițiat de franciscani; cultul Inimii lui Iisus începe să se dezvolte o dată cu secolul al XII-lea și se impune abia în secolul al XVII-lea, etc. Cu privire la atitudinea critică a generației de teologi catolici conciliari și post-conciliari în legătură cu devoțiunile particulare vom reveni în cuprinsul prezentei lucrări.

12. F. Kolbe, *op. cit.*, p. 8.

12b. *Teologia Dogmatică și Simbolică* (manual), Partea a II-a, București, 1958, p. 666, 672.

sau adorare exterioară a Lui. Credinciosul nu mai are sentimentul de trăire reală a misterului divin. Bucuria fiască a participării la viața divină este înlocuită cu obligația slujirii și implorării lui Dumnezeu în fața Căruia se interpune o realitate creată, care este grația. Cultul nu mai apare astfel ca o manifestare directă, imediată și nemijlocită a iubirii reciproce între om și Dumnezeu, ci ca o datorie exterioară a omului în fața unui Dumnezeu la a căruia apropiere nu se poate aspira.

Nici concepția protestantă cu privire la har și la lucrarea lui în lume nu este mai favorabilă dezvoltării autentice a cultului. Astfel, identificând harul cu Dumnezeu (cu Sfântul Duh), protestantismul îngrădește libertatea de manifestare a omului în fața lui Dumnezeu. Se creează astfel un paradox: cu toate că Duhul Sfânt este prezent ca persoană în om, el «este neputincios să transforme pe om. Sau tocmai întrucât în om e Duhul ca persoană, omul e covârșit, încît nu mai poate lucra și el»^{12c}. De aceea, predestinaționismul protestant atinge însăși ființa cultului, excluzînd comuniunea reală. Aceasta întrucît comuniunea presupune dăruire reciprocă. Or, pentru credinciosul protestant nu există niciodată certitudinea comuniunii, tocmai pentru că nu are certitudinea mîinii întinse a lui Dumnezeu. De aici și persistența unei atmosfere de oarecare pesimism în cadrul cultului, atitudine care a slăbit viața liturgică protestantă^{12d}.

3. Barocul

Perioada care în artă este cunoscută sub numele de «baroc» a avut o influență destul de mare asupra cultului apusean. După gustul vremii, formele, în unele cazuri exagerat de bogate, ajung să înăbușe conținutul. În cult fenomenul este foarte frecvent. În loc ca fastul liturgic, deosebit de accentuat în această perioadă, să determine o activare atît de mult așteptată a poporului, întreaga bogăție de forme a rămas tot atît de străină pentru marea masă de credincioși, care au rămas mai departe simpli spectatori. Treptat, cultul a devenit puțin inteligibil și pentru cler care nu mai trăia actele liturgice, ci le executa quasi mecanic. Ce argument poate fi mai elocvent în acest sens decît cazul unui episcop care în timp ce era hirotonit își îndeplinea rînduiala rozariului?¹³

Cu toate acestea, epoca barocului a avut în cult și un alt aspect, de data aceasta pozitiv. Începînd de acum, debutează cercetarea teologică a cultului. Meritul de inaugurare a acestei opere aparține cardinalilor italieni Bona și Tommasi; dar cei care s-au angajat într-adevăr pe acest

12c. *Ibidem*, p. 674.

12d. Referitor la învățătura patristică și ortodoxă cu privire la har și efectele acestei învățături asupra cultului, vezi mai ales Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1978. Redăm mai jos doar un fragment semnificativ în acest sens:

«Această învățătură despre har are calitatea că pune pe om în nemijlocită legătură cu Dumnezeu, care lucrează în el, spre deosebire de teologia romano-catolică, care în doctrina despre grația creată lasă pe om singur cu putere impersonală adăugată la puterile lui naturale sau puse la dispoziția lui» (p. 304). Vezi în acest sens și Dumitru Stăniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit*, Paris, 1981, p. 83—120.

13. F. Kolbe, *op. cit.*, p. 10.

drum au fost călugării benedictini francezi, dintre care nu pot fi trecuți cu vederea Mabillon, Martène și Morin, primii doi excelând în studiul izvoarelor liturgice, începând de la Sfinții Părinți și până la documentele cultului galican.

Cu oscilații de intensitate, ordinul benedictinilor va prelua de acum înaintea rolului de promotor al activismului liturgic, atât pe planul cercetării, cât și în practica parohială. De aceea, nu este de mirare că în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea benedictinii vor fi principalii corifei ai înnoirii liturgice¹⁴.

4. Iluminismul

Perioada Iluminismului se arată a avea efecte diferite asupra celor două Biserici apusene.

Cu toate că în timpul Restaurației și chiar mai târziu activitatea liturgică legată de Iluminism a fost condamnată în termeni foarte aspri (această condamnare este de altfel explicabilă dacă se are în vedere caracterul conservator al Restaurației), ea constituie un punct foarte important în regăsirea spiritului liturgic, cel puțin parțial, și pregătirea mișcării liturgice de mai târziu.

Diferite ordine călugărești, influențate puternic de curentul jansenist, propagă o reînviere a rolului cultului în viața creștină. Și dacă nu reușesc acest lucru în afară, cel puțin în minăstirile lor pun în practică aceste precepte. Încă în anul 1713, teologul Paschasius Quesnel este pe nedrept condamnat de papă (datorită intrigilor iezuite), deoarece propaga înlocuirea textelor nebiblice din Missă cu altele biblice și citirea în auzul credincioșilor a canonului euharistic.

Mișcarea ia amploare trecând în Germania și în alte țări europene. Întoarcerea la antichitatea liturgică, săvârșirea unei singure Misse duminicale, la care să participe tot poporul, realizarea unității dintre Euharistie și predică, înlocuirea instrumentelor muzicale de cult cu vocile credincioșilor, participarea acestora la Sf. Liturghie prin răspunsuri date în limbile naționale, micșorarea numărului de altare din biserici, iată doar câteva din ideile bogatului program liturgic al noii mișcări. Rezultatul a fost: apariția, în Germania, a două opere de mare însemnătate pentru mișcarea liturgică de mai târziu: «Die deutsche Singmesse» și «Das deutsche Hochamt»¹⁵. În Franța rezultatul mișcării a fost apariția în anii 1645 și 1660 a două Missele în limba franceză (al doilea, editat de Joseph de Voisin în cinci volume, a fost aprobat și de vicarul general al Parisului), urmate de alte traduceri, cea mai importantă fiind publicarea Ritualului de către episcopul Nicolas Pavillon în anul 1667. În același timp începe în Franța revalorificarea tradiției liturgice galicane¹⁶.

Cu totul altfel stă situația în protestantism. O dată cu Iluminismul sau mai bine zis datorită ideilor iluministe se caută detașarea de tra-

14. *Ibidem*, p. 9—11.

15. Rudolf Stählin, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart*, în «Leiturgia», I Band, Kassel, 1954, p. 71. Vezi și F. Kolbe, *op. cit.*, p. 12—13, care arată bogăția literaturii liturgice de popularizare din această perioadă.

16. P. Guéranger, *op. cit.*, tom. II, 1880, p. 11—26.

diția Evului mediu. Dar, sub această lozincă, datorită insuficienței cunoașteri a tradiției liturgice, se înlătură treptat cea mai mare parte a tezaurului cultic din Biserica perioadei patristice.

Așa se face că anul liturgic este «protestantizat», marile sărbători creștine devenind lipsite de însemnătate, predica devine centrul cultului iar Euharistia rămâne o simplă completare a acestuia. «Astfel, Iluminismul aduce în spațiul Bisericii Evanghelice decăderea cultului. Asta nu înseamnă că ici și colo n-au rămas încă în practică vechile forme. Înțelegerea sensului «catolic» al cultului a fost însă pierdută»¹⁷.

Perioada următoare Iluminismului are de asemenea efecte diferite asupra cultului catolic și protestant.

În timp ce în Biserica Evanghelică apar germenii mișcării liturgice, ca o reacție împotriva liberalismului și raționalismului distructiv de pînă atunci, în catolicism Restaurația se face simțită și în cult. În scopul refacerii puterii și autorității papale, știrbită de politica napoleoniană, sînt reactivate o serie de ordine monahale, care vor sprijini opera conservativă a Romei¹⁸.

Întărirea disciplinei eclesiale face să fie interzisă aproape cu desăvîrșire orice dispută cu privire la traducerea cărților de cult în limbile naționale, activismul credincioșilor la Liturghie, precum și orice temă care ar putea știrbi întrucîtva romanitatea cultului¹⁹.

În această atmosferă de regres în ce privește activitatea liturgică este demnă de remarcă opera teologului francez Prosper Guéranger, cu care practic se încheie o perioadă și se ivesc primele semne ale mișcării liturgice din secolul al XX-lea.

5. Activitatea liturgică a călugărului Guéranger (1805—1875)

Cunoscut ca restaurator în Franța al ordinului benedictin, Prosper Guéranger se stabilește la 31 decembrie 1832 la Solesmes, vechi așezămînt benedictin, părăsit în timpul Revoluției franceze. La 1 septembrie 1837 devine superior al mînăstirii și totodată conducătorul ordinului benedictin în Franța.

Ca teolog a avut o foarte bogată activitate, opera sa atingînd mai multe domenii: drept canonic, istorie, dogmatică și, desigur, liturgică²⁰.

Principala sa operă liturgică se rezumă la două lucrări cu un volum impresionant, alături de care pot fi amintite o serie de studii sub formă de scrisori cu caracter apologetic, care întregesc și explică vasta sa operă.

17. Rudolf Stählin, *op. cit.*, p. 72. Vezi și Asistent Diacon Ene Braniște, *Participarea la Liturghie și metodele pentru realizarea ei*, în «S.T.», nr. 7—8/1949, p. 582—583.

18. Vezi G. de Bartier de Sauvigny, *Restauration*, articol în L.T.K., Band VIII, Freiburg, 1963, col. 1255—1256; Anton L. Mayer, *Liturgie, Aufklärung und Klasizismus*, în J.L., Band IX, Münster, 1929, p. 76—81.

19. Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia*, V. Auflage, I Band, Wien-Freiburg-Basel, 1962, p. 186—211; Dr. Waldemar Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet*, Regensburg, 1940, p. 190—281.

20. Cu privire la viața și activitatea sa în general, vezi Paul Delatte, *Dom Guéranger abbé de Solesmes*, Tom I, Paris-Rours, 1950, p. 1—113 și F. Cabrol, *Guéranger*, art. în D.A.C.L., VI, 2, Paris, 1925, col. 1875.

Cele două lucrări monumentale : *Institutions liturgiques*²¹ și *L'année liturgique*²² reprezintă două direcții complementare în activitatea liturgică a autorului. În timp ce prima are prin excelență un caracter tehnic, fiind adresată liturgiștilor și în general teologilor, a doua se adresează publicului larg : preoți și credincioși, fiind o explicare a sărbătorilor de peste an și a sensului lor liturgic, avînd astfel un caracter pastoral.

Impresionați de această vastă operă liturgică, unii teologi l-au considerat pe Guéranger inițiatorul mișcării liturgice moderne, împingînd astfel originile acesteia pe la mijlocul secolului trecut²³.

La o analiză, chiar sumară, a lucrării *Institutions liturgiques*, în care se află crezul liturgic al autorului, se poate însă lesne observa că cea mai mare parte a liniilor sale directe nu numai că nu corespunde spiritului mișcării liturgice, ci îi sînt chiar în mod vădit potrivnice. Este absolut sigur că dacă ar fi apărut cu un secol mai tîrziu, această lucrare ar fi fost considerată extrem de conservatoare și opusă mișcării liturgice.

Vom prezenta în cele ce urmează doar cîteva din principiile expuse de Guéranger, în contradicție cu principiile mișcării liturgice.

a) În concepția autorului, ritul roman este singurul purtător al spiritului liturgic autentic.

Departate de obiectivitatea istorică, Guéranger consideră că unitatea liturgică a Occidentului s-a realizat benevol, întrucît toate provinciile erau conștiente de superioritatea ritului roman²⁴. Dușman neîmpăcat al diferitelor rituri occidentale vechi, el le prezintă ca pe niște evoluții nereușite ale ritului roman, neluînd în seamă că afinitățile existente între acesta și celelalte rituri se datoresc împrumuturilor pe care ritul roman le-a făcut de-a lungul Evului mediu timpuriu de la respectivele rituri²⁵. Plecînd de la principiul că un cult autentic trebuie să aibă vechime apostolică, universalitate și autoritate, el afirmă că singurul rit care deține aceste atribute este cel roman, neținînd cont de faptul că timp de un mileniu Roma a recunoscut riturile răsăritene ca fiind apostolice și autentice²⁶.

21. Lucrarea a apărut la Paris în trei volume : I volum în anul 1840, vol. II în anul 1841, vol. III în anul 1851. Ediția a doua apare tot la Paris între anii 1878 și 1885, de astă dată în patru volume, ultimul volum cuprinzînd o parte din scrisorile de apărare ale autorului adresate diferitelor personalități ale epocii.

22. Nu reușește să publice din această lucrare decît nouă volume (1841—1866), așa că terminarea ei revine elevului său, Dom Lucien Fromage.

23. Vezi în acest sens, W. Trapp, *op. cit.*, p. 361—362 ; Olivier Rousseau, *Histoire du Mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début de XIX-e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris, 1945, p. 1—2 ; F. Kolbe, *op. cit.*, p. 6—7. Ultimul de altfel recunoaște că între situația liturgică din secolul trecut și cea de la începutul secolului al XX-lea este o diferență serioasă. De altfel și O. Rousseau, într-un studiu ulterior (*Dom Lambert Beauduin, die Liturgie und der Unionsgedanke*, studiu în volumul festiv «Liturgische Bewegung nach 50 Jahren», editat de P. Theodor Bogler, Maria Laach, 1959, p. 13—24) recunoaște că în sensul actual, mișcarea liturgică este un rezultat al sec. al XX-lea.

24. *Institutions liturgiques*, ed. II, vol. I, p. 124—133 ; 232—254 și 268—278.

25. În dorința de a-și argumenta afirmațiile, autorul merge atît de departe, încît situează cronologic Liturgia milaneză în urma celei romane (*Inst. lit.*, vol. p. 184).

26. *Ibidem*, p. 200 ; 208—209 ; vezi și F. Cabrol, *op. cit.*, col. 1876 ; R. Stählin, *op. cit.*, p. 73.

b) Considerînd cultul ca un mister intangibil, el condamnă acele încercări de catehizare liturgică a poporului și activismul cultic al laicilor. Orice astfel de acțiuni sînt considerate de el ca fiind protestante²⁷.

c) În consecință, inițiativele de traducere a cărților de cult sînt condamnate cu asprime, chiar dacă în această perioadă nu se pune încă problema săvirșirii Missei în limbile naționale, traducerile avînd un caracter și un scop pur pastoral, educativ²⁸.

d) Neputînd contesta bogăția și frumusețea riturilor răsăritene, autorul le consideră lipsite de viață și neînțelese²⁹, chiar dacă și un nespecialist poate constata ușor superioritatea acestora față de ritul roman, din punctele de vedere respective.

În această lumină este clar că ofensiva Restaurației este privită de Guéranger ca o salvare sosită la timpul potrivit pentru a salva cultul roman de influențare protestantă.

Din cele de mai sus reiese clar că Prosper Guéranger nu poate fi sub nici o formă considerat inițiatorul mișcării liturgice, mișcare ce a depus eforturi susținute pentru a face cultul înțeles de popor, în primul rînd punîndu-i la dispoziție textul acestuia în limba sa. De asemenea, aceeași mișcare, contrar ideilor lui Guéranger, a arătat valoarea celorlalte rituri, lipsurile destul de mari ale ritului roman și necesitatea ca acesta să fie reformat.

Departate de a putea fi considerat promotor al mișcării liturgice, benedictinul Guéranger a jucat un rol important totuși în pregătirea acesteia. Reorganizarea ordinului benedictin, avînd preocuparea de căpetenie studiul cultului, redescoperirea interesului liturgic, mai ales cu privire la istoria cultului, (datorită materialului imens pus la dispoziție), crearea unei atmosfere de dispute pe teme liturgice, iată doar cîteva elemente care au contribuit mai tîrziu la apariția aceluia curent dominant în viața cultică apuseană a secolului al XX-lea cunoscut sub numele de mișcarea liturgică, chiar dacă aceasta nu s-a dezvoltat în conformitate cu principiile lansate de el³⁰.

6. Pius X și primele încercări de reformă liturgică

La începutul secolului al XX-lea muzica bisericească în romano-catolicism și în special în Italia, era inundată de influențe ale muzicii laice, de un dramatism teatral, care nu avea nimic comun cu pietatea creștină³¹. În această atmosferă, Pius X, la numai trei luni de la alegerea sa ca papă, face cunoscut *Motu proprio* «*Inter pastoralis officii*» la 22 noiembrie 1903³². Pledînd pentru folosirea în cult numai a muzicii

27. *Inst. lit.*, ed. II, vol. II, p. 11.

28. *Ibidem*, p. 11—51 și vol. III, p. 185.

29. Astăzi o astfel de afirmație ar mira pe orice apusean, care știe că unul din cele mai puternice elemente care au menținut credința nealterată în Răsăritul stăpînit aproape în întregime de musulmani, a fost cultul.

30. J. A. Jungmann, *op. cit.*, p. 211—212; Balthasar Fischer, *Das «Melchener Ereignis» vom 23 september 1909*, art. în L.J., Münster, 1959, p. 204.

31. Cf. F. Kolbe, *op. cit.*, p. 31 și O. Rousseau, *op. cit.*, p. 208.

32. Inițial, decretul a apărut în limba italiană, sub titlul «*Tra le Sollecitudini*» și abia ulterior a fost tradus în latină. Cf. *Kirchenmusikalische Gesetzgebung*, Regensburg, 1956, p. 7.

gregoriene, ea fiind în Biserica Romano-catolică singura păstrătoare a pietății creștine autentice, Pius X cere ca «muzica gregoriană să fie redată poporului în așa fel încît credincioșii să ia parte activă la săvîrșirea slujbei divine și a Sfintelor Taine, așa cum a fost situația mai înainte»³³. Ca o completare a acestei afirmații, el declară că «adevărată muzică a Bisericii este muzica vocală», orga și alte instrumente fiind acceptate doar ca anexe, ele avînd un rol cu totul secundar³⁴.

Doi ani mai tîrziu, la 20 decembrie 1905, Congregația riturilor promulgă, la cererea papei, un decret prin care încuraja împărtășirea frecventă a credincioșilor.

De asemenea, la 8 august 1910, prin decretul Congregației riturilor, «Quam singulari Christus amore», s-a revenit asupra unei practici neconforme cu uzul liturgic autentic, permițîndu-se copiilor să primească Sfînta Euharistie³⁵.

Tot activității lui Pius X i se datorește și apariția unui nou Breviar îmbunătățit, căruia trebuia să-i urmeze un Missel. Din păcate, moartea lui a întrerupt acest început de reformă, iar urmașul său imediat, papa Benedict XV, nu a fost un continuator în acest domeniu. Papa Pius XI a reluat în parte activitatea lui Pius X, realizînd unele din obiectivele acestuia, dar, datorită unei alte orientări, rezultatele nu au mai fost cele scontate³⁶.

Reforma cultică a lui Pius X nu a fost numai una de suprafață. Ea a pătruns și în cercurile de jos, fiind cunoscută pînă la nivelul parohial. De altfel, în concepția lui o adevărată reformă nu putea să aibă alt scop decît să reactiveze participarea credincioșilor la cultul Bisericii. Înlocuirea individualismului religios cu sentimentul de «Familia Dei» era următorul pas, pe care, din păcate, el nu a reușit să-l facă în întregime. Și aceasta, în primul rînd datorită faptului că nu a înțeles necesitatea determinantă de a permite poporului să se roage în limba sa. «Adevărată limbă a Bisericii romane este latina. De aceea, cîntarea în limba poporului la săvîrșirea serviciului liturgic este întru totul interzisă», afirma el, fără să-și dea seama că adevărată participare a credincioșilor la cult este strîns legată de folosirea limbii naționale³⁷.

Reforma liturgică a lui Pius X a fost un preludiviu cu efecte pozitive asupra mișcării liturgice, fără însă să poată fi cuprinsă în aceasta. Dacă mișcarea liturgică a abordat probleme cu totul noi, străine cultului catolic de pînă atunci, reforma lui Pius X se încadrează în eforturile depuse de teologii secolului al XIX-lea pentru apărarea cultului latin, deja în mare parte denaturat de influențarea în egală măsură din partea ideilor modernismului laicizant și de tendința spre individualismul religios, dăunător nu numai în sfera protestantă.

33. *Ibidem*, p. 11. 34. *Ibidem*, p. 15.

35. Vezi și E. Amann, *Pie X*, art. în D.T.C., vol. XII, 2, Paris, 1935, col. 1739; A.A.S., vol. 38 (1905/1906), col. 400—406, Bernard Capelle, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, vol. I, Louvain, 1955, p. 177—187.

36. Mgr. J. Wagner, *La réforme de la liturgie, de Pie X à la veille du Concile* art. în Q.L.P., an. 54 (1964), p. 43—46.

37. *Kirchenmusikalische Gesetzgebung*, p. 12. Vezi și Johannes Wagner, *Das Anliegen der Liturgiereform von Pius X bis zum Codex Rubricarum*, stud. în L.J., an. 11 (1961), p. 143 și Jacobus Kardinal Lercaro, «Tätige Teilnahme — das Grundprinzip des pastoralliturgischen Reformwerke Pius X», în L.J., an. 3 (1953), p. 167.

MIȘCAREA LITURGICĂ ÎN CATOLICISM

1. Cauzele care au determinat apariția ei

Din succinta analiză a situației liturgice în Occident, începînd cu reforma Sfîntului Grigore cel Mare și pînă în primii ani ai secolului al XX-lea, se poate constata că mișcarea liturgică din romano-catolicism a apărut ca o necesitate de refacere a vieții liturgice pe multiple planuri. De aceea, noul curent liturgic al secolului al XX-lea nu a avut un caracter inovator, ci unul restaurator³⁸, el căutînd să reînvie spiritul liturgic pierdut, în special în perioada Evului mediu.

a) Situația deplorabilă pe care s-au străduit să o îndrepte corifeii mișcării liturgice a fost cauzată în primul rînd de *îndepărtarea cultului roman de cultul unitar, autentic din Biserica primară*.

Este cert că pînă către secolul al IV-lea cultul roman era bine ancorat în tradiția liturgică a Bisericii primare, făcînd corp comun cu cultul de rit alexandrin³⁹. Începînd cu secolul al III-lea limba liturgică greacă, prezentă pînă atunci în Apus, este treptat înlocuită cu cea latină, procesul respectiv influențînd în bună parte profilarea unui rit aparte. Avînd în vedere faptul că în momentul respectiv principiul libertății cultice funcționa atît de bine, încît nu se simțea nevoia de cărți liturgice speciale, orice traducere trebuia să fie de asemenea destul de liber realizată, așa că nu este exclus ca în timpul Sfîntului Grigore cel Mare să fi existat în cultul Romei mai multe tipuri liturgice, generate de diferite traduceri. Este foarte probabil ca reforma gregoriană să nu fi avut alt obiectiv, decît să centralizeze cultul roman, alegînd tipul liturgic cel mai reprezentativ din cele existente. Cu toate că pînă în prezent nu dispunem de documente suficiente pentru a stabili cu precizie caracterul cultului gregorian, sîntem totuși în măsură să afirmăm că acesta era încă destul de bine ancorat în tradiția liturgică veche⁴⁰.

Momentul de răscruce în istoria ritului roman, cu urmări nefaste pentru întreaga pietate apuseană creștină a constituit-o reforma carolingiană. Astfel, sub Pepin cel Scurt și Carol cel Mare, ritul roman pătrunde cu forța în Imperiul Franc. Ca urmare, apare aici un rit hibrid (prin puternicele influențe autohtone), care era diferit de la o regiune la alta.

La cererea lui Carol cel Mare, papa Hadrian alcătuiește un *Sacramentariu roman*, pe care împăratul îl declară obligatoriu în tot imperiul,

38. În această afirmație avem în vedere mișcarea liturgică anterioară anilor 1965—1970, deoarece ulterior, atît în sfera protestantă, cît și în cea romano-catolică, au început să fie propagate cu insistență diferite inovații.

39. Pînă în secolul al treilea, autenticitatea și apostolicitatea ritului roman este absolut sigură, dovada cea mai pregnantă fiind canonul euharistic cuprins în *«Tradiția apostolică»*. Cf. Dumitru M. Colotelo, *Tradiția apostolică a lui Ipolit și importanța ei ca izvor pentru istoria cultului creștin*, în «M.A.», nr. 6—8/1975, p. 476—488.

40. Descriînd un manuscris anterior reformei carolingiene, D. A. Wilmart constată prezența unui cult, imbibat cu tradiție bogată, care se deosebea radical de cultul perioadei carolingiene (*Un Missel grégorien ancien*, în R.B., tom. XXVI, 1909, p. 298).

o compilație după mai multe sacramentarii romane și galicane⁴¹. Noul Sacramentariu, cunoscut sub numele de Sacramentariul Gelasian (secolul al VIII-lea), realizat din fragmente luate din rituri diferite și organizate destul de arbitrar a constituit prima mare îndepărtare a cultului roman de filonul viu al cultului primar, fiind «o imagine nefidelă a tradiției»⁴². Acest nou rit roman, atît de deformat în urma reformei carolingiene s-a impus cu obligativitate aproape pentru tot Occidentul creștin și el constituie fundamentul cultului romano-catolic pînă aproape de zilele noastre. Din păcate, îndepărtarea lui de tradiția Bisericii primare nu s-a oprit aici, ci a continuat pînă la Sinodul tridentin, culminînd în parte prin hotărîrile acestui sinod⁴³.

Potrivit literaturii teologice occidentale de specialitate, pe care am consultat-o, una din cele mai nefaste consecințe ale acestei înstrăinări de tradiție a cultului roman a fost apariția unui individualism religios, care a persistat sub o altă formă și în protestantism, avînd un efect destructiv asupra spiritualității apusene. Sentimentul universalității cultului (în special a celui euharistic) s-a pierdut, practica liturgică constituind o problemă personală a fiecăruia. Concelebrarea, care în esență simbolizează unitatea de liturghisire a Bisericii, a fost înlocuită cu săvîrșirea personală, de fiecare preot a unei Liturghii separate. Astfel, apare Missa particulară sau solidară, fără nici o asistență, preotul citind textul Missei, de multe ori în gînd, tot reducîndu-se mai mult la o simplă rugăciune. Totodată, în marile catedrale sau în mînăstiri, datorită numărului mare de preoți aceștia încep să săvîrșească Missa concomitent la diferite altare. În același cadru de individualism liturgic apare binația liturghiei, exagerată în așa măsură, încît unii preoți ajungeau să săvîrșească pînă la 10—12 Misse particulare într-o zi, fără însă ca poporul să mai participe. Temporar, au mai existat și alte practici, mai exagerate, izvorîte din același spirit de subiectivism, care, combătute însă, au dispărut treptat⁴⁴.

Tot în această perioadă, multe părți ale cultului romano-catolic degenează prin pătrunderea unor elemente magice. Se ajunge astfel la ideea că un lucru sfințit ar avea puterea de la sine și prin sine și nu de la Dumnezeu⁴⁵.

Îndepărtați în felul acesta de la viața cultică a Bisericii, credincioșii laici s-au refugiat în așa-numitele «devoțiuni», care au sfărîmat

41. Acest fapt însă nu îndreptățește poziția lui Guéranger de condamnare a ritului galican, acesta fiind bine integrat în tradiția cultică a Bisericii. Eșecul noului rit se datorește în fond unei organizări arbitrare a fragmentelor luate din cele două rituri.

42. D. A. Wilmart, *op. cit.*, p. 298. Vezi și Cyrille Vogel, *La Réforme cultuelle sous Pépin le Bréf et sous Charlemagne*, Graz, 1965, p. 175—177; 186, 241; H. Leclercq, *Messe*, art. în D.A.C.L. XI, 1, col. 761; Dr. Anton Baumstark, *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, Eindhoven, p. 86—102.

43. *Ibidem*, p. 132—143 și Adrian Fortesque, *The Mass. A Study of the Roman Liturgy*, London, 1912, p. 199—205.

44. Vezi mai pe larg H. Leclercq, *Messe...*, p. 764—766 și 772; Mario Righetti, *Manuale di storia liturgica*, vol. III, Limano, 1956, p. 125—134.

45. Adolf Adam, *Erneuerte Liturgie. Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst*, Freiburg, 1972, p. 16—18.

și mai mult unitatea cultului. Sprijinindu-se pe filosofia aristotelică, încreștinată de dominicani, franciscanii au creat o pietate polarizată în jurul umanității lui Hristos, de unde s-au născut treptat «cultul copilului Iisus», «cultul inimii lui Iisus» ș.a. Această nouă pietate, deviată de la cea a cultului primar, a început să estompeze adevărata spiritualitate liturgică. Inovațiile de acest gen, în loc să creeze un spirit liturgic mai accentuat, au avut efect contrar, «pentru că aceste devoțiuni noi implicau o mentalitate nu numai străină celei liturgice, ci chiar greu conciliabilă cu ea... În final, drumul a fost barat pentru orice întoarcere la viața liturgică tradițională»⁴⁶.

Datorită în mare măsură și unor implicații eclesiologice, cultul este lipsit de bogăția prezenței Duhului Sfânt. Epicleza, atât de mult prezentă în cultul primar și cel răsăritean, dispare în cultul roman medieval aproape în întregime. Această lipsă, puternic resimțită în cult s-a căutat să fie umplută de o altă prezență. Distanța dintre om și Dumnezeu s-a mărit în absența Duhului Sfânt, așa că s-a ajuns la un cult «intermediar» în persoana Maicii Domnului, cult care, fără să atingă profunzimea și frumusețea imnelor și rugăciunilor mariale din Răsărit, a dat o nouă lovitură unității liturgice în catolicism⁴⁷. Toate aceste devoțiuni «apar ca foarte îndepărtate de cult. Ele nu posedă nici eficacitatea și desigur, nici actualitatea lui... Ele sînt foarte adesea puțin ecumenice, deoarece sînt puțin biblice...»⁴⁸.

Astfel apare în Biserica Romano-catolică un cult de substituie a puternicului spirit liturgic din Biserica primară, cult bazat pe individualismul religios opus principiului «liturghiei cosmice».

b) Acest fenomen se datorește în bună măsură și unei alte erori pastorale: *folosirea în cultul romano-catolic a limbii latine*, pe care poporul nu o mai înțelegea (în ultimul timp și printre preoți erau puțini care aveau cunoștințe suficiente în acest sens), fapt care era contrar principiilor Bisericii din primele veacuri.

Astfel, este bine cunoscut faptul că Biserica creștină veche nu a folosit niciodată o limbă ieșită din circulație ca limbă liturgică sau de propovăduire. La rîndul ei, «latina a devenit limbă liturgică pentru că ea era în epoca respectivă limbă vie. De fiecare dată cînd Biserica a întîlnit o limbă de cultură, aptă traducerii tainei creștine, ea s-a servit de aceasta pentru cultul ei»⁴⁹.

Cu toate că Mîntuitorul nu a vorbit în limba greacă, trei Evanghelii s-au scris în această limbă, deoarece aceasta era limba de circulație în viața culturală a timpului. La Sinodul apostolic, cu toate că s-a luat în discuție o problemă vitală în legătură cu viitorul creștinilor recrutați dintre păgîni, nu s-a amintit nimic despre limba lor, folosirea ei în cercurile respective fiind de la sine înțeleasă.

Persistarea limbii grecești la Roma nu s-a datorat «sfințeniei» ei, ci existenței în capitală a unei puternice colonii de creștini greci și de-

46. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 305. Vezi și p. 300—301.

47. Ambroise Verheul, *La Sainte Vierge dans le culte de l'Eglise*, în Q.L.P., an. 50 (1969), p. 239.

48. A. M. Rouget, *La liturgie et les dévotions*, art. în M.D., an. 73 (1963), p. 32.

49. B. Botte, *Le problème de l'adaptation en liturgie*, art. în «Revue du Clergé Africain», an. 18 (1963), nr. 4, p. 323.

sigur, popularității de care se bucura limba greacă în întregul Imperiu roman, mai ales în cercurile culturale.

Începînd din secolul al III-lea, datorită extinderii comunității creștine romane, s-a introdus, așa cum am arătat mai sus, limba latină în cult. Dar acest lucru nu s-a datorat unor calități deosebite ale limbii latine, ci unei necesități: săvîrșirea serviciului divin în limba înțeleasă de popor⁵⁰.

Fără a ne opri la folosirea limbilor naționale în cultul Bisericilor răsăritene⁵¹, se poate afirma că și în Occident principiul respectiv a fost respectat pînă la reforma liturgică din timpul lui Carol cel Mare și parțial, chiar și mai tîrziu. De acum înainte, însă, cultul roman și limba latină fiind impuse pentru întreg Imperiul franc, orice tentativă contrară acestui universalism latin a întîmpinat greutăți sau chiar a fost sortită eșecului.

Prima dispută de amploare pe tema folosirii limbii naționale în cult a apărut în Occident, în legătură cu activitatea fraților Kiril și Metodiu la slavi. După lungi dispute, în care cercurile bisericesti catolice au căutat să condamne acțiunea acestora, în special cea referitoare la săvîrșirea slujbelor în limba slavonă, papa Hadrian II și-a dat consimțămîntul pentru această operă (867). Era încă perioada de unitate eclezială, cînd papa era nevoit să ia în considerare și atitudinea răsăriteană. Cu toate acestea, papa Ioan VIII oscilează din nou în a recunoaște validitatea cultului săvîrșit în limba slavonă, aceasta fiind considerată limbă «barbară» și nefăcînd parte din grupul celor «trei limbi sacre»⁵².

Astfel, de-a lungul Evului mediu și mai ales după schisma din anul 1054, Occidentul devine tot mai rigid în ce privește susținerea latinismului în cult. Cu toate că limba latină începe treptat să nu mai fie înțeleasă de credincioși (mai ales de popoarele germanice), Biserica Romano-Catolică ajunge să anatematizeze la Sinodul tridentin pe oricine ar susține posibilitatea folosirii în cult a altei limbi decît latina⁵³.

Cu toate acestea, cînd a fost vorba de propaganda catolică în Răsărit, Roma a renunțat la aplicarea acestui principiu. Astfel, atît papa Clement VIII, cît și Clement IX, nu au făcut nici o obiecție în ce privește folosirea limbii slavone de către ucraineni și respectiv a limbii române de către românii transilvăneni, pentru a ușura Uniația⁵⁴.

50. În legătură cu înlocuirea limbii grecești cu latina în Apus, vezi Cyrille Korolevskiy, *Liturgie en langue vivante. Orient et Occident*, Paris, 1955, p. 16; Mario Righetti, *op. cit.*, vol. I, Milano, 1950, p. 155—158.

51. Vezi în acest sens: Preotul Petre Vintilescu, *Liturgierul explicat*, București, 1972, p. 18—26; C. Korolevskiy, *op. cit.*, loc. cit.

52. Karl Bosl, *Probleme der Missionierung des Bömisch-Mährischen Herrschaftsraums*, în lucrarea «Cyrillo Methodiana», Band 6, Köln-Graz, 1964, p. 14—20.

53. Vezi dispozițiile conciliare «Canones de sanctissimo Missae sacrificio», în «*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*» (vol. colectiv), ed. III, Bologna, 1973, p. 736; Asist. Diac. Ene Braniste, *Liturgiile romano-catolice...*, p. 125—124.

54. Aceeași atitudine a avut-o autoritatea papală și față de maroniții din Liban sau față de traducerile cărților liturgice în limba chineză și folosirea lor în cult. Vezi în acest sens: P. Stephan Hilpisch, *Warum kam es nicht zu einer deutschen Liturgie?*, în vol. «*Deutschen Liturgie*» din seria «*Liturgie und Mönchtum*», Heft 40, Maria Laach, 1967, p. 19. C. Korolevskiy, *op. cit.*, p. 36.

S-a ajuns astfel în catolicismul medieval la un paradox: limbile în care au vorbit Mîntuitorul, Sfinții Apostoli și cei mai mulți dintre Sfinții Părinți nu sînt neapărat obligatorii; în schimb limba latină, decretată de un papă, devine obligatorie.

Ca urmare a acestei practici, poporul a fost privat de posibilitatea de a participa activ la cult sau măcar de a-l înțelege. De aceea, credincioșii care în pietatea lor au continuat să frecventeze slujbele s-au îndepărtat sufletește tot mai mult de cultul Bisericii, căutîndu-și forme noi de manifestare a credinței, care, după cum am văzut, au slăbit și mai mult unitatea liturgică.

c) Mișcarea liturgică a apărut și ca un fenomen de *contracarare a tendințelor laicizante în Occident*⁵⁵.

Laicismul, cu simpatizanți și susținători chiar și în rîndul clericilor, a apărut ca o reacție firească împotriva papalității, ca putere suprastatală pe de-o parte și împotriva privilegiilor clericale, pe de altă parte⁵⁶. În ce privește viața liturgică, ea a fost afectată de cea de-a doua direcție. Pornită inițial doar ca o acțiune de micșorare a puterii politice cumulate de ierarhia superioară (în special în Germania, episcopii dețineau în Evul mediu și titlul de principii ai landurilor respective, fiind astfel în posesia întregii puteri politice), tendința de laicizare a vieții social-politice a căpătat și un aspect ideologic. Astfel, bucurîndu-se de sprijinul protestant, pătrunde și în Biserica Romano-catolică curentul raționalist, alimentat în mare măsură de filosofia clasică germană și franceză⁵⁷. Plecînd de la principiul conciliant că religia nu trebuie distrusă, ci laicizată, unii autori au căutat să prezinte religia ca pe o realitate necesară pentru societate, dar demodată și necorespunzătoare societății moderne, ci unei lumi apuse. Desigur, de aici și pînă la curentele demitologizării și desacralizării nu a mai fost mult drum de făcut. Această direcție a fost mai dăunătoare spiritualității creștine apusene decît laicismul radical, care nu a avut forța de penetrație în viața bisericească cotidiană⁵⁸.

Pătrunzînd și în domeniul cultului, raționalismul pleacă de la principiul că serviciile liturgice în totalitate (inclusiv Tainele) nu sînt mijloace de primire a harului, ci numai forme de educație religioasă, morală și umanistă. Ideile raționaliste pătrund și în gîndirea unor teologi romano-catolici, care încearcă să înlătore din cult elemente pe care ei le găsesc «irationale». Simplificarea la maximum a cultului și desacralizarea lui, iată principala preocupare a acestora⁵⁹. Toate aceste idei au dus la slăbirea spiritului și interesului liturgic și la nivelul parohial.

Săvîrșit într-o limbă necunoscută, îndepărtat de tradiția autentică a Bisericii, lipsit de unitate, cultul romano-catolic s-a transformat într-un

55. Cf. O. Rousseau, *op. cit.*, p. IX—X.

56. Vezi Alec Mellor, *Histoire de l'anticlericalisme français*, Tours, 1966, p. 95—96.

57. Karl Adam, *Christus und der Geist des Abendlandes*. München, 1928, p. 37; Albert Autin, *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, 1930, p. 41—43.

58. Vezi Louis Capéran, *L'Invasion laïque de l'avènement de Combes au vote de la séparation*, Paris, 1935, p. 188—200.

59. Dr. Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, I, Band, Freiburg im Breisgau, 1932, p. 142—143; Walter Birnbaum, *Die deutsche Katholische liturgische Bewegung*, Tübingen, 1966, p. 19—20.

ritualism exterior (condamnat atât de aspru de Mîntuitorul), care a început să influențeze tot mai puțin viața religioasă a credincioșilor.

În acest context, apare mișcarea liturgică, ea fiind «răspunsul pe care l-a suscitată, în mod firesc, în Biserică, conștiința faptului că mulți oameni au pierdut cunoașterea și înțelegerea cultului, care ar trebui să aparțină creștinilor, atât clerici, cât și laici și, în consecință, au pierdut la fel bunul uzaj al cultului»⁶⁰. Ca obiectiv teoretic, mișcarea liturgică și-a propus redescoperirea cultului autentic, apelînd la antichitatea creștină și la riturile răsăritene, iar ca obiectiv practic, refacerea spiritului liturgic în viața credincioșilor.

2. Principalele etape ale mișcării liturgice

Cu toate că este un fenomen relativ nou, caracteristic secolului al XX-lea, mișcarea liturgică a cunoscut cîteva perioade distincte, fiecare din acestea avînd unele trăsături dominante.

Prima perioadă are o durată destul de limitată, cuprinzînd activitatea dintre anii 1909—1914. Este vorba despre mișcarea liturgică belgiană cu centrul la Louvain, al cărei atribut principal a fost refacerea spiritului liturgic pierdut în rîndul credincioșilor. A urmat perioada primului război mondial, în timpul căruia activitatea mișcării liturgice a fost stîmjenită sau chiar întreruptă.

A doua perioadă a mișcării liturgice o constituie noua orientare cultică germană dintre cele două războaie mondiale, cu centrul la Mînăstirea Maria Laach. Principala caracteristică a acestei perioade este încercarea de refacere a cultului catolic prin studierea izvoarelor liturgice din primele veacuri creștine. Desigur, în această perioadă mișcarea liturgică belgiană nu și-a încetat activitatea. Mai mult chiar, și în alte țări au apărut germenii înnoirii liturgice. Totuși, importanța predominantă, teologică și practică, este legată acum de activitatea liturgiștilor germani. Și al doilea război mondial a avut o influență nefastă asupra mișcării liturgice, în special în teritoriile aflate sub ocupație germană, unde întreaga activitate bisericească a fost stîmjenită.

Influențată de mișcarea liturgică belgiană și germană, apare în Franța după război o nouă și puternică mișcare liturgică cu caracter pastoral. Spre deosebire de primele două, care aveau drept suport inițiativele personale ale diferiților teologi tolerate mai mult sau mai puțin de autoritatea bisericească, mișcarea liturgică franceză, cu centrul la Paris, începe să fie patronată de Conferința episcopilor francezi, trecînd astfel de la faza teologică la faza eclesială.

A patra și ultima perioadă începe o dată cu anul 1960 (înfiiințarea Comisiei liturgice de pregătire a Conciliului II Vatican) și se caracterizează prin «oficializarea» mișcării liturgice. Autoritatea bisericească supremă preia conducerea acesteia, impunînd în întreaga Biserică Romano-catolică majoritatea principiilor și roadelor ieșite din eforturile anterioare ale corifeilor mișcării liturgice. Momentele principale ale acestei perioade le constituie hotărîrile liturgice ale Conciliului II Vatican și decretele ulterioare de aplicare a acestora.

60. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 58.

3. Mișcarea liturgică belgiană

Începuturile mișcării liturgice se datoresc activității benedictinului Lambert Beauduin și curentului creat de el în jurul Mînăstirii Mont César din Louvain (Belgia). Cu toate că și mai înainte au existat preocupări liturgice în activitatea unor personalități, ca de pildă : L. Duchesne, P. Battifol, Cabrol, Leclercq, Guéranger sau Pius X, opera lor fiind pur teologică, ei nu au creat propriu-zis o mișcare liturgică. În cea mai mare parte, lucrările lor au un caracter istoric și nu programatic. Chiar atunci cînd ele urmăresc parțial unele aplicații practice, ca în cazul lui Pius X, acestea nu sînt scoase din vechile tipare. Afirmția lui O. Rousseau⁶¹, că mișcarea pornită de la Mont César ar fi o continuare a înaintașilor, apare astfel nejustificată.

Fondată în anul 1889, Mînăstirea Mont César s-a orientat încă de la început spre o activitate social-pastorală. Totodată, aflîndu-se în apropierea Universității din Louvain, comunitatea a căpătat și o orientare spre studiu. O dată cu venirea în anul 1906 a lui Lambert Beauduin în mijlocul comunității, începe la mînăstire și o puternică activitate liturgică, concretizată prin servicii divine complete foarte dese și prin explicarea sensului cultului⁶².

Cu toate că în general debutul mișcării liturgice este considerat a fi avut loc la 23 septembrie 1909, cînd, în cadrul Congresului național de la Malines (23—26 septembrie 1909), L. Beauduin a prezentat raportul «La vraie prière de l'Eglise», pregătirea acesteia a început mai de vreme, o dată cu sosirea acestuia la Mînăstirea Mont César.

a) *Activitatea liturgică de la Mont César înainte de Congresul de la Malines.*

În septembrie 1907, L. Beauduin este numit profesor de Dogmatică la Mont César, post care îi va prilejui dezvoltarea concepției ecleziologice în care Biserica apare «Corpus Christi Mysticum». Acesta este punctul de plecare pentru a constata că dogmele Bisericii își au corespondentul practic în trăirea creștină, care-și găsește expresia în cult. Ajungînd la această concluzie, L. Beauduin găsește că principala cauză a îndepărtării credincioșilor de Biserică este incapacitatea lor de a înțelege și de a se atașa spiritului liturgic al Bisericii⁶³. De aceea, prima lui inițiativă în vederea refacerii spiritului liturgic în viața credincioșilor este de a înființa o revistă liturgică, în care aceștia să găsească explicarea cultului și traducerea lui în limba națională, pentru a fi înțeles.

Apare astfel, încă în iarna anului 1909 ideea editării unei reviste care să cuprindă : a) lecții liturgice cu privire la timp (liturgic), Missă, etc. ; b) traducerea integrală a Missei și a Vecerniei ; c) explicații mai detaliate destinate preoților și persoanelor instruite. Această parte nu

61. *Histoire du Mouvement liturgique*, p. 218.

62. Bernard Botte, *Le Mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Tournai, 1973, p. 19—27 ; O. Rousseau, *Histoire...*, p. 218—219.

63. Din păcate, cursul său de Dogmatică s-a pierdut, restaurarea lui făcîndu-se doar pe baza notelor luate de unii dintre cursanți. Cf. André Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux .Belgia, 1970, p. 71.

trebuia să apară decît după un an de încercări (în planul incipient)»⁶⁴. Nefiind încă sigur de aprobarea cardinalului Mercier, L. Beauduin păs-trează această idee într-un cerc restrîns de colegi, fără a o face publică. Ea se va concretiza cîteva luni mai tîrziu, cînd, în noiembrie 1909, va apărea revista «La vie liturgique».

Cu toate că scopul principal al înnoirii liturgice a avut în concepția lui Beauduin un caracter pastoral, marele liturgist și-a dat seama că fără o orientare serioasă către studiul cultului, rezultatele pastorale nu pot fi cele scontate. De aceea, la 27 mai 1909 el trimite lui Ildephonse Schober, președintele Congregației ordinului benedictin, un raport intitulat «De promovenda sacra liturgia»⁶⁵. În acesta, Beauduin arată că scopul înnoirii liturgice este eminamente pastoral. Dar pentru aceasta trebuie depuse eforturi în vederea așezării mișcării înnoitoare pe baze teologice și istorice. În acest sens, se impune în primul rînd o orientare critică spre originea și evoluția cultului creștin și studiul comparat al cultului.

Luînd în discuție acest raport, a VIII-a Adunare a călugărilor benedictini belgieni, de la Beuron (5—16 iulie 1909), hotărăște că, în conformitate cu tradiția benedictină de a avea în prim plan cultivarea spiritului liturgic, pe viitor se vor intensifica predicile de explicare a cultului, se vor publica broșuri în același sens și se vor organiza chiar și cursuri liturgice speciale pentru preoți și laici⁶⁶.

Cu toate că prin acest raport Beauduin s-a făcut remarcant în domeniul liturgic, el și-a dat seama că mișcarea de înnoire liturgică pe care o avea în perspectivă nu poate avea succes fără sprijinul unui reprezentant al ierarhiei superioare. De aceea, el se adresează direct cardinalului Mercier într-o scrisoare din 6 iulie 1909 în care îi prezintă temeierile activității sale înnoitoare, sugerîndu-i să se erijeze în patronul și sprijinitorul noii mișcări liturgice⁶⁷.

Întrucît într-o Biserică vie credincioșii trebuie să participe activ la viața liturgică, Beauduin consideră că introducerea și generalizarea Missei dialogate, în care credincioșii să fie cei care să răspundă preotului, este absolut necesară. Desigur, o astfel de practică nouă nu poate fi introdusă fără aprobarea Congregației riturilor și de aceea Beauduin consideră că intervenția cardinalului la Roma este absolut necesară. Un mare spațiu îl rezervă Beauduin învățămîntului liturgic în instituțiile de pregătire și formare a clerului. Constatînd o absență quasi totală a unei astfel de preocupări, el crede că, cel puțin pentru moment, o circulară episcopală ar putea remedia întrucîtva situația existentă.

Un fragment al acestei scrisori pare să fi avut o influență destul de mare asupra începuturilor mișcării liturgice. Astfel, printre altele,

64. F. Mercenier, *Rapport sur la fondation de la revue «La Vie Liturgique»*, document aflat în arhiva Mănăstirii Maredsous și considerat a fi posterior anului 1909. Apud André Haquin, *op. cit.*, p. 75.

65. Originalul acestui raport se află în arhivele Mănăstirii Beuron. În lucrarea de față am folosit textul oferit de A. Haquin în *op. cit.*, p. 234—237.

66. *Ibidem*, p. 80—81.

67. Scrisoarea respectivă, puțin cunoscută, se află în arhiva Arhiepiscopiei de Malines. Singurul text pe care l-am putut folosi este cel oferit de A. Haquin în aceeași lucrare a sa, p. 81—86.

Beauduin îi sugerează cardinalului să introducă în programul Congresului de la Malines și o tematică liturgică, pentru a face publică în acest fel intenția de înnoire a vieții cultice în Belgia. Nu este exclus ca acestui fragment să i se datoreze desemnarea lui L. Beauduin ca reporter în domeniul liturgic la Congres, cu care ocazie el a reușit să pună bazele mișcării liturgice moderne.

Fără a diminua importanța Congresului de la Malines în lansarea mișcării liturgice, trebuie avut în vedere că respectivul eveniment a fost bine pregătit cu câțiva ani înainte de neobositul liturgist L. Beauduin și de ceilalți călugări ai Mănăstirii Mont César. «Intervenția lui Dom L. Beauduin la Congresul de la Malines (septembrie 1909), început modest, dar decisiv al mișcării liturgice din 1909, a fost pregătită de-a lungul mai multor luni. Câteva jaloane lămuresc rolul determinant jucat de Mănăstirea Mont César în maturizarea spiritelor pentru cauza liturgică»⁶⁸.

b) *Congresul național catolic de la Malines (23—26 sept. 1909) și începutul mișcării liturgice în Belgia.*

Continuând o tradiție mai veche a Bisericii Romano-catolice belgiene, între 23—26 septembrie 1909 a avut loc, sub președinția de onoare a cardinalului Mercier, Congresul național catolic de la Malines, al cărui scop era de «a face examenul vieții catolice belgiene în ansamblul ei»⁶⁹. Lucrările Congresului au fost împărțite în șase secții: 1. Acțiuni religioase, morale și caritabile; 2. Acțiuni economice și sociale; 3. Acțiuni școlare și post-școlare; 4. Acțiuni de presă și propagandă; 5. Acțiuni științifice, artistice și literare; 6. Acțiuni catolice în colonii.

Încă în primă zi a lucrărilor au fost prezentate două referate care au adus în prim plan problema necesității unei înnoiri liturgice.

Astfel, în dimineața zilei de 23 septembrie, istoricul Godefroid Kurth a rostit discursul «Biserica și învățămîntul», în care a arătat rolul covârșitor pe care viața liturgică o are asupra pietății creștine. «Una din cauzele ignoranței religioase — spunea el — dacă nu chiar cea mai mare, este ignoranța liturgică... A reda credincioșilor înțelegerea și, prin urmare, dragostea pentru tainele care se săvîrșesc la altar, a repune în mîinile lor Misselul, care să înlocuiască atîtea cărți vulgare și mediocre, iată adevărata manieră de a învăța (preda) religia, de a-i apropia de biserică pe cei ce o mai vizitează încă și de a-i întoarce pe cei care s-au depărtat de ea»⁷⁰. Cu toate că nu a avut un caracter programatic, acest discurs a jucat un rol important în pregătirea și dezvoltarea interesului pentru problema liturgică a participanților. Poate că succesul de care s-a bucurat referatul lui L. Beauduin se datorește într-o oarecare măsură și acestui prolog. De altfel, este foarte posibil ca însuși cardinalul să fi dorit acest lucru, deoarece a insistat personal pe lîngă eruditul istoric să-și țină discursul.

68. André Haquin, *La préparation du Mouvement liturgique de 1909*, în Q.L.P., tom. 47 (1966), p. 246.

69. Idem, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 93; F. Kolbe, *op. cit.*, p. 33—34.

70. A. Robeyns, *Les débuts du Mouvement liturgique*, în Q.L.P., tom. 19 (1934), p. 290.

În după-amiaza aceleiași zile, în cadrul secției a V-a, L. Beauduin și-a prezentat raportul «Adevărata rugăciune a Bisericii», document ce constituie programul mișcării liturgice moderne. Cincizeci de ani mai târziu, inițiatorul mișcării liturgice va prezenta în public dificultățile de care s-a izbit pentru a reuși să încadreze într-una din secții raportul său: «Eu am încercat în zadar mai multe eforturi : mai întâi de a plasa raportul liturgic în secția doctrinală, prima a Congresului de la Malines în septembrie 1909. Refuz categoric al președintelui acestei secțiuni.. Un al doilea demers la secțiunea morală se sfârși în același fel. Al treilea, la secțiunea de pietate a fost primit și mai rău : cultul era considerat ca o pietate fantezistă, care nu ar putea avea loc în cadrul spiritualității. În fine, după sfatul unui arhitect, n-am putut să mă stabilizec decât ca raportor în secția de artă, unde el (cultul) apăru înstrăinat»⁷¹. Această mărturisire lasă să se întrevadă capacitatea de arid pe care a apărut mișcarea liturgică. A fost nevoie de capacitatea și tenacitatea unui grup de teologi, în frunte cu L. Beauduin, pentru a înlocui o concepție de total indiferentism față de activismul liturgic.

Raportul din 23 septembrie 1909 : «La vraie prière de l'Eglise», manifestul și programul mișcării liturgice, se compune din două părți distincte: 1. Necesitatea înnoirii liturgice și 2. Mijloacele practice de realizare a acesteia. El a constituit astfel pentru participanți o noutate prin felul de abordare a problemei. Însuși titlul a constituit pentru teologia timpului o dezvăluire inedită. A considera cultul drept rugăciune și încă rugăciune Bisericii, era pentru teologia cazuistică și pentru juridismul născute în Evul mediu greu de înțeles⁷². De aceea, pentru a-și motiva expunerea, care prin noutatea ei putea stârni reacții, autorul apelează la autoritatea papală, citind din Motu Proprio al lui Pius X din 23 noiembrie 1903: «Sursa primă și indispensabilă a adevăratului spirit creștin se află în participarea activă a credincioșilor la cultul Bisericii»⁷³. Pentru a ajunge la acest deziderat, el consideră ca absolut necesare «înțelegerea textelor liturgice și cântarea comună a credincioșilor».

Din prima parte a expunerii, în care autorul demonstrează necesitatea înnoirii liturgice, transpare atmosfera de indiferentism liturgic pe plan teologic și laic de la începutul secolului al XX-lea. Astfel, comunitatea de credincioși nu mai găsește în cult «expresia autentică a adorației și a rugăciunii sale și elementul substanțial al vieții sale spirituale... Cultul public oferă pentru mulți încă un interes de curiozitate și o valoare de artă de care beneficiază sentimentul religios; în ochii lor, el este pentru viața religioasă ceea ce arta este pentru viața socială. Dar ca el să fie un element esențial al vieții creștine, sursa sa primă și indispensabilă, această doctrină se izbește incontestabil de frontul deprinderilor

71. *Message de Dom Lambert Beauduin*, în Q.L.P., tom. 40 (1959), p. 200. Cu privire la dificultățile lui L. Beauduin în a-și fixa referatul într-una din secții, vezi F. Kolbe, *op. cit.*, p. 33; L. Bouyer, *Dom Lambert Beauduin. Un homme de l'Eglise*, Tournai, 1964, p. 42.

72. A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 100.

73. Textul acestui raport a fost publicat în volumul II al documentului *Rapports du Congres de Malines (23—26 sept. 1909)*, Bruxelles, 1909, sect. V, p. 1—6 și reprodus fără note de Q.L.P., tom. 40 (1959), p. 218—221 și de A. Haquin într-o anexă a lucrării sale *Dom Lambert Beauduin...*, p. 238—241, cu note subsidiare.

și prejudecăților profund înrădăcinate». Credincioșii care mai frecventează biserica, nu mai trăiesc sentimentul de comuniune eclesială, pe care trebuie să-l genereze în mod normal cultul: «Adunările noastre creștine pierd din ce în ce acest sentiment colectiv. Cîți credincioși merg la Dumnezeu pentru propriile lor socoteli și-l lasă pe preot să săvîrșească în surdină !... Missele săvîrșite în taină au un succes ce crește în fiecare zi. Incontestabil, individualismul religios ne-a încătușat. Totodată, riturilor tainice și lecturilor neînțelese le-a fost preferată rugăciunea interioară și silențioasă; și această substituție a fost salutată ca un progres».

Contrar acestei stări de lucruri existente, Beauduin vede rațiunea cultului rezidînd în aceea că el este «adevărată rugăciune a credincioșilor, puternic liant de unire, învățămînt religios complet».

Astfel, cultul adevărat și plener este cultul celest menționat de profetul Isaia (cap. 6) și Evanghelistul Ioan (cap. 4). Dar Hristos, cel ce a unit cerul cu pămîntul prin întruparea și Jertfa Sa, ne-a făcut părtași la acest cult al îngerilor: «Această limbă a cerului, învățată pe pămînt prin Hristos, Biserica o păstrează și o vorbește fără încetare. Ea a dezvoltat-o și îmbogățit-o sub inspirația Duhului Sfînt; aceasta este rugăciunea sa liturgică». Întrucît întregul cult creștin s-a dezvoltat în Biserică, urmînd întru totul învățătura ei dogmatică și fiind în același timp mărturie credincioasă a tradiției, «Biserica este pentru noi marea școală a rugăciunii». De aceea, apare evident că adevărata rugăciune a credincioșilor este cultul Bisericii, instituit și păstrat cu grijă de ea.

Cultul este în același timp elementul care realizează prin excelență unitatea vizibilă a credincioșilor în cadrul Bisericii. Este adevărat că unitatea membrilor în cadrul organismului eclesial se realizează în mod tainic și nevăzut prin lucrarea Duhului Sfînt. Dar Biserica are și un aspect văzut, iar corespondentul unității pe acest plan este cultul ca rugăciune colectivă și exterioară, care «va realiza plener această dorință de unire pe care Domnul nostru a exprimat-o atît de insistent în rugăciunea sa sacerdotală».

Întrucît întregul tezaur dogmatic al Bisericii a găsit o puternică rezonanță în cult, acesta constituie la rîndul lui pentru Biserică un mijloc complet de instruire religioasă. Astfel, în decursul anului bisericesc, credinciosul are posibilitatea de a face cunoștință cu întreaga învățătură creștină. Pentru aceasta, însă, preotul este dator să explice și să dezvăluie credincioșilor bogăția de idei cuprinsă în rugăciunile și actele liturgice. «Nu este vorba — conchide Beauduin — de o hrană suplimentară, de un regim prea abundent; nu, dacă poporul nu înțelege rugăciunile noastre, îl amenință lipsa de piine (spirituală); din acest moment, însăși viața sa este compromisă.»^{73 bis}.

Punerea față în față a rolului covîrșitor pe care cultul trebuie să-l joace în viața spirituală creștină și a stării de extindere alarmantă a indiferentismului religios, creează în cuprinsul referatului necesitatea de a prezenta și mijloacele concrete pentru redresarea situației. Acest lucru îl face Beauduin în a doua parte a prezentării sale, mult mai redusă ca

^{73 bis}. *Idem*.

întindere, dar de importanță deosebită, mai ales prin îndrăzneala cu care a știut să atace problema traducerilor cărților de cult, într-un timp cînd orice încercare similară era condamnată de Roma și sortită eșecului ⁷⁴. «Pentru a realiza această reînnoire — spune autorul — trebuie popularizate textele liturgice pentru *toți* credincioșii, cu traduceri literale în cele două limbi (franceza și flamanda), credincioșii trebuie să fie determinați cu orice preț să renunțe definitiv de a recita în timpul serviciilor liturgice în mod particular rugăciunile, bune în sine, dar nepotrivite (în acest timp) și ...de a le pune în mîini o publicație populară, foarte ieftină, într-o manieră ușoară, care să le permită să urmărească întregul oficiu. Misselul popularizat trebuie să devină cartea de rugăciune a tuturor. Mai mult, întreaga noastră pietate trebuie să se inspire din cultul Bisericii». În încheiere, el supune Congresului spre aprobare două proiecte: «1. Să se răspîndească Misselul tradus ca o carte de pietate și să se popularizeze cel puțin textul integral al Missei și al vecerniilor din fiecare duminică cu traduceri în cele două limbi. Astfel, toți credincioșii vor fi pregătiți să renunțe în timpul diferitelor slujbe la recitarea de rugăciuni particulare; 2. Să facem pietatea noastră mai liturgică în mod special prin recitarea Pavecerniței ca rugăciune de seară, participarea la marea Missă parohială și la vecernii... și restaurarea în căminul nostru a vechilor tradiții liturgice».

Referatul prezentat de benedictinul Beauduin a fost primit de către Congres în mod diferit. În timp ce din partea auditoriului s-a bucurat numai de aprecieri pozitive, biroul prezidial a privit destul de sceptic această intervenție. Nu puține au fost vocile care considerau că problema cultului îi privește numai pe clerici și monahi sau că pietatea Bisericii nu are nimic comun cu cultul, prima fiind o realitate de trăire interioară, cel de-al doilea, o manifestare exterioară ⁷⁵. Cu toate acestea, Congresul a adoptat propunerile cuprinse în referat. Beauduin reușise în prealabil să-l convingă pe cardinalul Mercier de necesitatea înnoirii liturgice.

Desigur, este dificil la prima vedere să se rezume începutul unei mișcări la un modest referat (ca extindere) prezentat de un călugăr încă necunoscut în rîndul marilor teologi sau oameni eclesiali ai vremii. Dar acest referat, pe lîngă valoarea în sine pe care a avut-o, prin inedit și îndrăzneală, a avut marele merit de a nu fi fost un simplu act printre alte acte ale unui congres. Dacă el ar fi fost un discurs academic îngropat între documentele unui congres — spunea un teolog — Mișcarea liturgică n-ar mai fi avut loc ⁷⁶. Marele merit al lui Beauduin și al celorlalți călugări de la Mont César, a fost că au știut să se folosească de rezoluția pozitivă primită de raport și să pună în practică principiile enunțate la Congres, activitatea lor depășind chiar limitele acestuia.

74. Vezi nota 19 cu privire la traducerile anterioare ale cărților de cult.

75. A. Robeyns, *art. cit.*, p. 289.

76. B. Botte, *Le mouvement liturgique...*, p. 18. Vezi în acest sens și Basilius Ebel, *Ausgangspunkte und Anliegen der religiösen liturgischen Erneuerung in ihren Anfängen*, în colecția «Liturgie und Mönchtum», Heft XXIV, Maria Laach, 1959, p. 26.

c) *Principalele realizări ale mișcării liturgice belgiene.*

Încă înainte de Congresul de la Malines, Beauduin intenționase să editeze o revistă liturgică de popularizare, prin intermediul căreia să pună la dispoziția credincioșilor textele liturgice în traducere. Desigur, ideea era îndrăzneată pentru acel timp și ar fi putut întâmpina foarte ușor refuzul autorității bisericești. Întrucît, însă, Congresul aprobase propunerea de a «răspîndi Misselul tradus ca o carte de pietate...», la scurt timp după aceasta L. Beauduin trimite o circulară (28 septembrie 1909) diferitelor personalități: teologi și laici, în care îi informează pe aceștia de intenția sa cu privire la o publicație, care, satisfăcînd dorința Congresului cu privire la cult, «să obișnuiască treptat pe toți credincioșii să se roage împreună cu Mama noastră, Sfînta Biserică»⁷⁷. Ca organ al mișcării liturgice, publicația «va da întrunirilor creștine un sentiment colectiv, ea va favoriza cîntarea în comun, va răspîndi spiritul parohial, va asigura formarea tinerilor..., ea va face să fie regăsită rugăciunea antică și va determina (pe credincioși) să se roage în ritmul liturgic la Biserică; în fine, ea va ajuta la cunoașterea Scripturii»⁷⁸.

Astfel, din inițiativa și prin strădania benedictinilor de la Mont César a apărut la 19 noiembrie 1909 primul număr al publicației «La Vie Liturgique» (Revue mensuelle contenant les prières de la Messe et des vêpres de tous les dimanches de l'année avec traduction et explications élémentaires des cérémonies du culte), avînd și o ediție în traducere flamandă, «Het Kerkelijk Leven».

În articolul program, L. Beauduin prezenta scopul revistei, care, în principal, trebuia «să răspîndească printre credincioși marea devoțiune, adevărata rugăciune oficială și universală, cartea de pietate a Mamei noastre, Sfînta Biserică, viața liturgică, într-un cuvînt, de a o face cunoscută, de a o face iubită»⁷⁹. În concret, revista urmărea popularizarea textelor liturgice, prin publicarea acestora concomitent în limbile latină și franceză, precum și explicarea lor. Totodată se căuta restaurarea duminicii ca zi prin excelență liturgică. În acest sens, în primul an de apariție, revista apare dublată de un supliment, acest paralelism fiind dictat de cele două imperative: cunoașterea textelor și explicarea lor.

Revista propriu-zisă se prezintă ca un adevărat Liturghier, cuprinzînd textele liturgice bilingve ale Misselilor din duminici și sărbători și chiar textele Vecerniilor de la unele sărbători. Totodată, din loc în loc există scurte «lecții liturgice» (leçons liturgiques), care explică pe scurt și la un nivel foarte accesibil semnificația liturgică a unor sărbători sau a unor părți din cult («Ce este timpul pascal?», «Duminica creștină», «Symbolismul cultului» etc.).

Suplimentul revistei, avînd ca rol în primul rînd explicarea cultului, extinde sfera acestor «lecții liturgice», tratînd teme mai sistematice și aprofundate, chiar dacă nivelul rămîne mai departe accesibil laicilor. Teme ca «Explicarea Missei», «Anul liturgic» sau «Muzică și cult», sînt reluate în mai multe numere consecutive și alăturate altor articole, care

77. L. Beauduin, *Lettre circulare*, Louvain, 1909, apud A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 105. 78. *Ibidem*.

79. L. Beauduin, *La vie liturgique. Son but*, art. în V.L., nr. 1 (Supplément), 1909, p. 1.

nu neglijează nici istoria cultului. Privit în ansamblu, suplimentul revistei din primul an de apariție (1909—1910), apare ca un manual liturgic cu scop catehetic. Prin aceasta, Mișcarea liturgică belgiană urmărea suplinirea predicii cu caracter liturgic, pe care mulți preoți o neglijară cu totul. În anii următori, suplimentul nu a mai apărut decât sporadic; în schimb, explicațiile liturgice la diferite texte sau rânduiri s-au amplificat.

Începînd cu anul al treilea, revista a început să apară de două ori pe săptămîină, continuîndu-și existența pînă la izbucnirea primului război mondial (ultimul număr apare la 15 august 1914).

Un alt rod al mișcării liturgice îl constituie binecunoscuta revistă «Questions liturgiques», care își face apariția la începutul anului 1911 la Mont César și își continuă existența antebelică pînă în iulie 1914. Titlul complet al revistei este «Questions liturgiques. Revue réservée au clergé et aux religieux».

În programul primului număr al revistei este descris scopul publicației: «...Clerul este adesea lipsit de instrumente de lucru, fără a pune la socoteală că lucrările multiple care-i solicită activitatea îi lasă puțin răgaz să se consacre acestor studii. Răspunzînd unei dorințe adesea exprimate, noi am considerat, deci, să facem o operă utilă, strîngînd lunar... aceste materiale răsirate și punîndu-le la picioarele lucrării pentru edificarea preotului și a acelor suflete care-i sînt încredințate... Acest modest buletin nu are pretenția de a fi științific; dar el se va strădui să prezinte prețioasele lucrări ale erudiților și istoricilor cultului în folosul general al Bisericii, pentru așezămîntul cultului ei»⁸⁰.

După ce anunță apariția revistei și în flamandă, programul prezintă orientarea fiecărui număr: «Noi vom grupa în trei părți temele tratate de fiecare număr:

Prima parte, *Epoca liturgică*, cuprinde articolele care vor examina spiritul și istoria epocii (perioadei) liturgice în care apare revista, textele sau cîntările Missel-ului sau al Breviarului din acest timp; sărbătorile celebrate vor găsi de asemenea loc în această primă parte...

Partea a doua, *Chestiuni comune despre cult*; sub această rubrică se vor grupa toate articolele care nu tratează în mod special probleme proprii perioadei: chestiuni generale, Missă, Breviar, ritual, arheologie, muzică, artă etc.

Partea a treia, *Informații*. Această parte va cuprinde patru diviziuni: a) fapte și documente, b) bibliotecă liturgică, c) întrebări puse, d) scrisori primite, e) notițe bibliografice»⁸¹.

Prima secțiune prezintă în general simbolismul și sensul diferitelor perioade ale anului bisericesc (posturi, sărbători mari, perioade liturgice). Uneori aceste explicații au și implicații biblice. De asemenea, secțiunea cuprinde și părți de slujbă sau slujbe complete dintr-o anumită perioadă, cu explicații corespunzătoare.

Secțiunea a doua, mai importantă, prezintă în general mesajele mișcării liturgice, ca de pildă: caracterul apologetic al cultului, epi-

80. *Questions Liturgiques. Revue réservée au clergé et religieux*, în Q.L.P., tom. 1 (1911), p. 2.

81. *Ibidem*, p. 3.

cleza euharistică, împărtășirea copiilor, studiul cultului, spiritul parohial, cîntarea liturgică, arta religioasă ș.a.

Secțiunea a treia deține multe informații cu privire la întrunirile liturgice din perioada respectivă, precum și rezolvarea diferitelor probleme practice care se pun preoților din punct de vedere liturgic. De asemenea, secțiunea conține și bibliografia liturgică la zi.

Întrucît studiile și articolele prezente în paginile revistei sînt deosebit de importante și interesante pentru cunoașterea mișcării liturgice la începuturile ei, vom prezenta mai jos cîteva dintre ele.

Astfel, în studiul «Le rôle éminent social de la liturgie», P. Besse consideră că spiritul social al cultului s-a pierdut datorită individualismului generat de Reformă și cultivat cu predilecție de filosofia secolului al XVIII-lea și de Romantism. Rugăciunea a devenit cu totul «individuală și sentimentală», neincluzîndu-se în marea rugăciune a Bisericii, chiar dacă rugăciunea cultică a fost în Biserica veche «un mare instrument de acțiune socială a Bisericii»⁸².

În articolul «Nécessité d'une rénovation liturgique dans les paroisses», călugărul Brabant consideră că lipsa sau scăderea religiozității contemporane în Occident se datorește scăderii importanței cultului. Acesta nu mai este mijloc de comunicare și de aceea credincioșii caută în zilele de duminică mijloace mai eficace de comunicare. Pentru a înlocui această stare de lucruri, autorul propune o educare liturgică mult mai serioasă, întrucît cea din școlile teologice este cu totul insuficientă, iar lucrările de liturgică sînt puține⁸³.

În studiul «La communion des petits enfants avant l'âge de raison», călugărul Andrieux face o analiză istorică a practicii împărtășirii pruncilor imediat după Botez. În prima parte a lucrării autorul analizează practica Bisericii pînă la Carol cel Mare. Astfel, el arată că practica liturgică a primelor veacuri a fost determinată de cuvintele Mîntuitorului: «De nu veți mîncă Trupul Fiului omului și nu veți bea Sîngele Lui, nu veți avea viață în voi» (Ioan 6, 53). De aceea, Euharistia era acordată tuturor celor botezați, chiar dacă pruncii nu aveau, evident, capacitatea de înțelegere. Mai mult chiar, împărtășirea copiilor era periodică și regulată. Exista chiar părerea în unele locuri că pruncul botezat, dar neîmpărtășit, nu se poate mîntui. De asemenea, la toți scriitorii vechi apare clară ideea că Biserica a considerat mereu Tainele de inițiere ca inseparabile.

În partea a doua a studiului său, autorul demonstrează că «pînă în secolul al XII-lea, în Biserica Occidentului ziua Botezului era în același timp pentru copil mic sau mare, ziua primei sale împărtășiri»⁸⁴.

Demn de menționat este și studiul lui L. Beauduin, «L'esprit paroissial autrefois et aujourd'hui». Descriind spiritul parohiei în secolele I—IV, el arată că aceasta era strîns unită în jurul episcopului, avînd o

82. P. Besse, *Le rôle éminent social de la liturgie*, în Q.L., tom. 1 (1911), p. 53—54.

83. Abbé Brabant, *Nécessité d'une rénovation liturgique dans les paroisses*, în Q.L., tom. 1 (1911), p. 84—89.

84. Abbé Andrieux, *La communion des petits enfants avant l'âge de raison*, în Q.L., tom. 1 (1911), p. 270—278.

puternică viață spirituală : «O singură comunitate și, în consecință, un singur conducător, o singură biserică, un singur altar, un singur cult, un singur învățător, o singură rugăciune, o singură inimă și un singur suflet»⁸⁵. Cultul apare astfel ca o componentă a unității parohiale și nu una oarecare, ci una esențială, datorită importanței lui în viața spirituală (...Elementul esențial care constituia viața parohială era totalitatea reuniunilor liturgice prezidate de episcop»). Unitatea în jurul episcopului nu era de înțeles fără unitatea cultică. De aceea, nu existau două altare sau două slujbe concomitente. Episcopul era de față, iar în lipsa lui slujea un preot desemnat de el. Canonul 32 apostolic stă mărturie în acest sens.

În a doua parte a studiului său, L. Beauduin tratează despre parohie în secolele V—XIV. El demonstrează că începînd cu secolul al IV-lea biserica parohială din oraș primește noi filiale, în care episcopul nu mai poate fi prezent. Unitatea însă rămîne în jurul episcopului și a cultului. Faptul este atestat de canoanele 9, 10 și 15 ale sinodului din Antiohia (340) și confirmat mai tîrziu de sinoadele din Cartagina (390 și 519). Concluzia autorului este clară : «spiritul parohial și spiritul liturgic sînt solidare» pînă în secolul al XIV-lea.

Este interesant faptul că din descrierea sa nu se poate găsi un cît de mic argument pentru primatul papal ; singura autoritate în toate domeniile o reprezintă episcopul eparhiot.

În a treia parte a studiului său, L. Beauduin prezintă situația începînd cu secolul al VI-lea, arătînd că rolul parohiei și al cultului nu a mai fost de a crea unitate.

În scopul refacerii atmosferei pascale autentice, revista publică studiul «La liturgie pascale dans l'Eglise Byzantine»⁸⁶, în care prezintă bogăția și frumusețea rînduieilor legate de praznicul Învierii în Răsăritul ortodox.

În această perioadă de debut a mișcării liturgice, revista publică însă și unele studii și articole ce reprezintă încă atitudinea conservatoare față de cult. Astfel, în articolul «L'épiclèse eucharistique», Fr. Varaine consideră că epicleza nu este o realitate universală și nici necesară⁸⁷, iar în studiul «Une civilisation liturgique», Dom Besse apreciază epoca Evului mediu ca fiind înfloritoare din punct de vedere liturgic⁸⁸. Evident, odată cu evoluția mișcării liturgice astfel de prezențe au devenit tot mai rare, pînă la dispariția lor aproape totală.

După război, în anul 1918, revista și-a reluat apariția, schimbîndu-și însă numele în «Questions Liturgiques et Paroissiales». La sugestia lui Bernard Botte de a înlocui termenul *paroissiales* cu *pastorales*, L. Beauduin a protestat, arătînd că nu este dispus să transforme revista

85. L. Beauduin, *L'esprit paroissial autrefois et aujourd'hui*, în Q.L., tom. II (1911—1912), p. 17.

86. În Q.L., tom. 2 (1911—1912), p. 352—359.

87. În Q.L., tom. 1 (1911), p. 119—131.

88. În Q.L., tom. 1 (1911), p. 181—191.

într-o publicație de erudiție și că ea trebuie să rămână o revistă a clerului⁸⁹.

Pe lângă rolul covârșitor pe care l-au avut publicațiile pentru mișcarea liturgică belgiană, deosebit de importante în procesul de înnoire a vieții cultice au fost și diferitele *întruniri cu caracter liturgic*. Numărul acestora este deosebit de mare, avînd în vedere că, pe lângă întrunirile naționale, au avut loc și multe întruniri diocezane.

Prima reuniune liturgică belgiană a avut loc în zilele de 7 și 8 iunie 1910 la Mont César și a fost organizată de același neobosit Lambert Beauduin. Scopul acesteia era de a organiza comitete liturgice locale pe lângă marile centre urbane și de a intensifica activitatea liturgică atît în domeniul studiilor, cît și pe plan practic, pastoral. Cei mai importanți participanți la această reuniune au fost: cardinalul Mercier, episcopul Deploige, profesorul Callewaert (președintele Seminarului Mare din Bruges) și un mare număr de călugări benedictini, activi în mișcarea liturgică.

Cu toate că mișcarea liturgică era deja în curs, pînă la această dată nu s-a vorbit deschis despre ea. Raportul reuniunii din 7—8 iunie 1910 constată existența mișcării liturgice promovată de benedictini și avînd centrul în Mînăstirea Mont César. De asemenea, raportul prevede ca această înnoire liturgică să fie promovată pe un dublu plan: «*Studiu și acțiune*, acestea sînt exigențele ce trebuie satisfăcute»⁹⁰. În ce privește studiul liturgic, se preconiza organizarea de săptămîni liturgice și muzicale în limbile franceză și flamandă pentru cler, cu concursul profesorilor de renume (Cabrol, Callewaert, Morin) sau a celor de la Mont César și Maredsous. Apoi, se avea în vedere publicarea unei reviste rezervată în exclusivitate clerului, cu studii liturgice. Se aprecia că numai «*La Vie Liturgique*» este insuficientă, iar dacă preoții nu au instrucția necesară, ei nu vor putea completa revista pentru catehizarea liturgică a credincioșilor. De asemenea, se preconiza înființarea unei școli liturgice cu cursuri pentru monahi și preoți, avînd cursuri pe durata unui an. Prin aceasta se urmărea îndreptarea unei lipse foarte dăunătoare învățămîntului liturgic: inexistența unei școli de acest gen sau a unei Catedre de liturgică la Facultățile de teologie catolică din Belgia.

Ca acțiuni practice pentru promovarea spiritului liturgic, se preconizau înființarea de comitete liturgice locale și mărirea tirajului revistei «*La Vie Liturgique*»⁹¹.

Reuniunea liturgică din 7—8 iunie 1910 a avut marele merit de a preconiza și delimita activitatea mișcării liturgice și de a da noi directive pentru viitor.

89. B. Botte, *Le Mouvement liturgique...*, p. 31. În afara acestor publicații, mișcarea liturgică belgiană a editat și o serie de broșuri, ca de pildă: *Le petit rituel des fidèles*, conținînd textele Tainelor și ierurgiilor, *La Liturgie des morts*, *Le Psautier des fidèles*, cu toți psalmii liturgici și *La Liturgie de la Sainte Vierge*, conținînd Missele principalelor sărbători închinare Maicii Domnului.

90. A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 129.

91. *Ibidem*, p. 129—130; W. Trapp, *op. cit.*, p. 364—365. Vezi și *Compte rendu de la réunion liturgique tenue a l'abbaye du Mont César, à Louvain les 7 et 8 juin 1910*, în V.L., nr. 11/1910, p. 221—320.

De un deosebit succes s-a bucurat și *Simpozionul liturgic din 31 august 1910 de la Chèvremont*, prezidat de episcopul Deploige. Ca orientare, s-au trasat pentru viitor noile linii de dezvoltare a pietății liturgice: restabilirea cultului Bisericii ca rugăciune a tuturor credincioșilor, stimularea împărtășirii dese, cîntarea în comun și aprofundarea cunoașterii Sfintei Scripturi. Pentru prima dată, la acest simpozion se pune problema raportului dintre cult și pietatea creștină. François de Sales, în referatul său numește cultul adevărat «îndreptar al vieții spirituale»⁹². Această temă va da naștere doi ani mai târziu unei dispute care a afectat destul de mult mișcarea liturgică belgiană.

În același sens, de importanță deosebită s-a arătat a fi *întrunirea liturgică de la Mont César din 4—9 august 1912* pentru preoți⁹³. Scopul acestei întruniri și al celorlalte similare care au succedat-o, era de a introduce clerul în adevăratul spirit liturgic al Bisericii. Referatele erau însoțite de lecturi din Sfinții Părinți, Psalmi și meditații, avînd ca tematică principală cultul. Participanții erau astfel pregătiți ca, la rîndul lor, să poată crea în parohiile lor climatul propice pentru noua spiritualitate liturgică.

Ceea ce, însă, a caracterizat mișcarea liturgică belgiană și a făcut ca ea să nu rămînă o acțiune de suprafață pur teoretică, satisfăcînd astfel numai exigențele unor teologi și nici una de suprafață în domeniul practic, fără rădăcini în viața Bisericii, a fost organizarea așa-numitelor *săptămîni liturgice*. Acestea au constituit un liant puternic între direcția teologică și cea pastorală a mișcării liturgice belgiene, care s-a dezvoltat armonios, fără excesele de mai târziu, uneori destul de supărătoare.

Reuniunea liturgică din 7—8 iunie prevedea, printre altele, organizarea de săptămîni liturgice bilingve în fiecare an, la care să ia parte 25 de cursanți. Urma ca zilnic să aibă loc trei ore de curs și o oră de discuții asupra rapoartelor ținute.

Astfel, la mai puțin de trei luni, au loc la Mont César prima săptămîină liturgică franceză (22—26 august 1910), iar la scurt timp după aceasta, cea flamandă (29 august — 2 septembrie), cu același program. Beneficiind de sprijinul și competența unor teologi de renume, ca de pildă profesorii Callewaert (Bruges), Caeymaex (Malines) sau Stimart (Tournai), aceste prime două săptămîni liturgice nu s-au bucurat totuși de un succes deosebit, datorită frecvenței reduse a participanților. Programul lor a vizat: noțiuni generale despre cult, cultul sacramental, cultul euharistic și oficiul divin. Scopul acestor săptămîni liturgice, ca și al celor care au urmat, era de a crea cadre pregătite în vederea implantării mișcării liturgice în masele de credincioși⁹⁴. Iată o apreciere, în acest sens, a redacției revistei «Questions liturgiques»: «O săptămîină liturgică nu este un congres. Mai puțin strălucitoare decît un congres, ea urmărește să realizeze o operă mai fecundă... Săptămîna liturgică are un caracter religios nu numai prin natura materiilor expuse, ci și prin faptul

92. A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 133—134.

93. Astfel de întruniri pentru clerul parohial s-au ținut anual, începînd de la această dată și pînă la izbucnirea primului război mondial.

94. A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 134—136.

că aderenții participă într-o foarte mare măsură la viața monastică (participarea la serviciile divine...)»⁹⁵.

Dacă cursurile săptămînilor liturgice din anul 1910 au avut un caracter mai mult ex pozitiv, cele din anul 1911 au căpătat deja o notă critică, analizînd și combătînd unele practici aliturgice sau antiliturgice existente în Biserica Romano-catolică. Astfel se intră într-o nouă fază a mișcării liturgice. Începuturile au avut doar scopul de a trezi interesul liturgic. De acum înainte, corifeii mișcării liturgice își vor dubla activitatea, cău tînd să înlocuiască practicile neconforme cu tradiția autentică a Bisericii.

A doua săptămîină liturgică de limbă franceză s-a ținut la Mont César în perioada 6—11 august 1911, avîndu-i ca referenți, printre alții, pe cunoscuții teologi liturgiști P. Batiffol și P. De Meester. De importanță deosebită și marcate de noutatea tematică au fost expunerile lui M. Harscouët și P. de Meester: «Les dévotions traditionnelles» și respectiv «Participation active des fidèles aux Messes basses»⁹⁶. Pentru prima dată devoțiunile sînt privite critic. Astfel, ele sînt împărțite în devoțiuni liturgice, extraliturgice și antiliturgice, de unde și necesitatea îndepărtării acelor care nu au caracter liturgic, cu cele proprii cultului. Pe de altă parte, Missele particulare sînt privite ca fiind fără obiect, de aici rezidînd necesitatea îndepărtării lor și participării active a credincioșilor la cultul autentic al Bisericii și în primul rînd la Missa obișnuită.

Nu aceeași importanță tematică au avut-o referatele săptămîinii liturgice flamande (Mont César, 4—8 septembrie 1911). Cu toate acestea, întrunirea s-a făcut remarcată prin faptul că, pentru prima dată, alături de participanții belgieni, au fost prezenți și promotorii ai mișcării liturgice în Olanda, care se atașaseră de altfel încă din 1910 la mișcarea liturgică belgiană, în urma invitației din partea Mînăstirii Mont César⁹⁷.

Între 21—25 august 1911 a avut loc tot la Mont César o «săptămîină liturgică gregoriană», organizată de cîntăreții bisericești, în scopul promovării muzicii gregoriene, clasice, în serviciile divine⁹⁸.

Săptămîinile liturgice din anul 1912 au avut o tematică mai vastă, iar numărul preoților participanți a crescut. Cea franceză (Maredsous, 19—24 august) s-a bucurat de prezența marelui liturgist F. Cabrol, care a prezentat referatul: «La liturgie romaine à Rome», alte referate s-au ocupat de «Psalmii în viața liturgică» (Prof. Calippe), «Crucea și altarul» (E. Vendeur), «Influența socială a cultului» (A. Douterlungue), «Cultul și poporul» (G. Kurth).

Săptămîina liturgică flamandă (Mont César, 9—13 septembrie) a avut ca temă centrală «Individualismul liturgic și combaterea lui». Din nou au fost luate în discuție devoțiunile particulare, acestea fiind considerate ca o piedică în calea realizării spiritului liturgic comunitar⁹⁹.

Anul 1913 aduce cu sine orientarea săptămînilor liturgice către cercetarea bogăției cultului din Bisericile răsăritene. Astfel, săptămîina li-

95. In Q.L. tom 2 (1911—1912), p. 440.

96. In Q. L. tom. 1 (1911), p. 456—473 și respectiv p. 474—497.

97. In Q. L., tom. 1 (1911), p. 487—489.

98. A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 157.

99. *Ibidem*, p. 169—172.

turgică franceză (Mont César, 10—14 august) conține două studii cu această tematică: «La méthode en matière de liturgie» (P. de Puniet) și «L'utilité de la liturgie grecque pour l'intelligence de la liturgie latine» (J. Moreau), ultimul fiind alcătuit și prezentat la cererea lui L. Beauduin. Cele două studii se deosebesc destul de mult: primul încearcă să demonstreze superioritatea cultului latin, în special în ce privește universalitatea limbii latine (sic!), al doilea, fără să apeleze la comparații de valoare, prezintă frumusețea, bogăția și autenticitatea cultului bizantin. Un tablou sinoptic întregește acest studiu, dând o imagine și mai clară asupra temei¹⁰⁰.

Săptămîna liturgică flamandă (Mont César, 9—13 septembrie) a avut ca tematică principală admiterea copiilor la împărtășanie, problema fiind pusă deja de Pius X.

Activitatea săptămînilor liturgice a fost întreruptă de război și apoi reluată abia în anul 1924.

Cursurile săptămînilor liturgice belgiene au reușit să creeze o pleiadă de preoți și profesori secundari bine pregătiți în domeniul cultului. Astfel, s-a putut realiza contactul strîns între studiul cultului și aplicarea lui în viața credincioșilor, beneficiarii săptămînilor liturgice fiind în final aceștia din urmă.

În același scop și în conformitate cu hotărîrile reuniunii liturgice din 7—8 iunie 1910, L. Beauduin a încercat să pună bazele unei școli de liturgică, care să compenseze lipsa catedrelor de liturgică la universitățile catolice belgiene și să inițieze temeinic clerul în problemele cultului. Două încercări făcute în anii 1910 și 1912, au fost sortite eșecului. Totuși, în anul 1910 s-a înființat la Universitatea din Louvain o Catedră de Liturgică, profesor fiind numit Callewaert, care depusese eforturi susținute pentru această realizare. Cu toate că Beauduin nu s-a arătat a fi mulțumit numai cu atât (el urmîrea să înființeze la Mont César o școală de Liturgică cu o sferă mult mai largă, la care să se predea 18 cursuri pe săptămîină), înființarea Catedrei de Liturgică a constituit un eveniment foarte important pentru întărirea bazelor mișcării liturgice¹⁰¹.

d) *Reacția iezuită împotriva mișcării liturgice.*

Încă la Congresul de la Malines unii participanți, referindu-se la referatul lui Beauduin, în care acesta arăta că adevărata pietate creștină este cea în dependență de viața cultică, «au făcut observația că cultul este o rugăciune sensibilă și vocală; or pietatea este înainte de toate invizibilă și interioară»¹⁰². Susținătorii acestei teze încercau să creeze o distincție clară între cult și trăirea interioară, primul încadrîndu-se în datoriile exterioare ale creștinului, impuse de Biserică, «pietatea» fiind mijlocul de dialog direct cu Dumnezeu.

Treptat, în teologia romano-catolică au apărut două direcții care preconizau o spiritualitate liturgică și respectiv una ascetică. Raportul

100. Q. L., tom. 3 (1912—1913), p. 320—337. Vezi și A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 181—183.

101. Cu privire la eforturile lui Beauduin pentru realizarea proiectului său și disensiunile cu Callewaert, vezi *Ibidem*, p. 136—148.

102. *Ibidem*, p. 104.

dintre aceste direcții, conduse pe de o parte de benedictini, de cealaltă parte de iezuiți, a generat o polemică ce a atins punctul culminant în anii 1912—1913.

Acuzația principală adusă mișcării liturgice era aceea că prin universalismul liturgic se distruge spiritualitatea ascetică, absolut necesară pentru creșterea interioară a creștinului. La această învinuire conducătorii mișcării liturgice au răspuns într-o manieră care a depășit limitele unui cadru moderat. Plecând de la principiul că în Biserică există un singur mod de manifestare a pietății (cel cultic) pentru toți membrii ei, orice încercare izolată, particulară de asceză este considerată dăunătoare. «Metoda Sfântului Ignațiu (ascetică), cea învățată și popularizată de iezuiți este distructivă; metoda cu adevărat catolică se adresează întregului popor creștin»¹⁰³. În fond sînt puse față în față, pe poziții antagoniste direcția individualistă și cea comunitară din teologia romano-catolică.

Tensiunea creată s-a accentuat cînd, în mai 1913, a apărut în «Revue de Philosophie» studiul lui Andrée Jean Festugière: «La Liturgie catholique. Essai de synthèse suivi de quelques développements». Lucrarea, destul de extinsă, are trei părți inegale: «Originea și istoria» (p. 29—50), «Cultul catolic și problema experienței religioase» (p. 50—110) și «Temeiuri teologice» (p. 110). Importantă pentru mișcarea liturgică în polemica cu iezuiții este în special partea a doua, care prezintă cultul ca o continuare a activității Mîntuitorului pe pămînt în cadrul Bisericii. În acest sens, el (cultul) apare ca izvor și cauză a întregii vieți religioase. Mai mult, el este totodată coordonator al funcțiilor spirituale, armonizîndu-le în raportul lor reciproc. Ca urmare, autorul consideră «exercițiile ascetice» de prisos, în cazul în care cultul își îndeplinește în mod autentic rolul.

Cum era de așteptat, lucrarea a stîrnit entuziasmul în rîndurile partizanilor mișcării liturgice și totală dezaprobare printre iezuiți. Așa se face că în noiembrie 1913, iezuitul P. Navatel publică în revista «Etudes» articolul «L'apostolat liturgique et la piété personnelle» (p. 449—476). În prima parte el prezintă cultul ca fiind un simplu reflex exterior al vieții interioare a individului și, în consecință, incapabil de a fi creator sau restaurator al spiritualității catolice. Astfel, credinciosul are nevoie de exerciții spirituale pentru a-și întări pietatea. De aceea, în partea a doua, autorul susține prioritatea «exercițiilor ascetice» față de cult, acesta fiind doar expresia văzută a unei stări interioare generată de asceză.

În urma apariției acestor lucrări și a altora similare, tensiunea a crescut atît de mult, încît în cercurile benedictine se discuta deja cu teamă eventualitatea punerii la index a lucrării lui Festugière și, cu aceasta, compromiterea mișcării liturgice. Demersuri diplomatice au împiedicat însă o astfel de rezolvare a situației, făcînd ca treptat disputa publică dintre benedictini și iezuiți să se atenueze¹⁰⁴. La aceasta a contribuit și

103. Dintr-un raport păstrat la Mănăstirea benedictină din Chevetogne (la A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 188). Cu privire la respectiva polemică, vezi și O. Rousseau, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 17.

104. A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 204—206.

existența la Roma a unui papă (Pius X) preocupat de problemele liturgice și nicidecum dușman al unei înnoiri pe plan liturgic, chiar dacă, în mod deschis, nu s-a arătat a fi prieten al mișcării liturgice.

De-a lungul acestei confruntări, marea greșeală a corifeilor mișcării liturgice a fost aceea de a nu se fi putut elibera de gândirea scolastică medievală. Ei au făcut aceeași eroare ca și iezuiții: disecarea spiritualității creștine și considerarea unui aspect ca hotărîtor, în detrimentul întregului. Este vorba de aceeași concepție apuseană care, în secolul al XIV-lea crea anumite granițe trăirii creștine și nu reușea să includă în interiorul lor isihasmul palamit¹⁰⁵.

Din fericire, această eroare pe plan teologic nu a avut urmări corespunzătoare pe plan pastoral, mișcarea liturgică belgiană avînd în acest sens un rol eminent pozitiv.

e) *Principiile teologice ale mișcării liturgice belgiene.*

Mișcarea liturgică belgiană a avut întii de toate o puternică *orientare ecleziologică*. Întreaga doctrină despre ființa cultului este țesută în jurul învățaturii despre Biserică și structura ei. Faptul se datorește unei noi orientări în ce privește ecleziologia, depărtată întrucîtva de cea clasică, medievală. Astfel, Biserica nu mai este considerată de promotorii noii mișcări ca un dublu organism: terestru și celest, ci ca unic «trup mistic al lui Hristos». În această nouă formulare a definiției Bisericii este firesc ca între membrii ei să existe legătura și relația de corp viu, al cărui cap este Hristos, El însuși fiind antologic unit cu Trupul: «Membrele trebuie să aibă aceeași viață pe care o are corpul din care fac parte; legile care conduc activitatea corpului, trebuie să fie legile lor... În calitate de membru, catolicul va trebui deci să se adapteze, să se sudeze cît mai intim posibil cu corpul mistic al lui Hristos. Starea sa sufletească, activitatea sa, mentalitatea sa, întreaga sa ființă morală trebuie să se modeleze după natura intimă a Bisericii...»¹⁰⁶. De aceea, individualismul, în orice fel s-ar manifesta el, constituie o rană în trupul eclesial. Credinciosul care se integrează în spiritul comunitar al Bisericii, trebuie să-și însușească limbajul ei. Or acest limbaj este cultul creștin. El corelează în sine limbajul biblic și gândirea dogmatică, constituind un excelent mediu de întîlnire și coexistență armonioasă a divinului cu umanul, a sensibilului cu spiritualul. De aceea, cultul are în viața Bisericii un rol complex sfințitor, didactic și pastoral¹⁰⁷.

Întrucît Biserica are o structură ierarhică, și *cultul ei trebuie să fie eminentement ierarhic, bisericesc-sacramental*. Contrar concepției protestante, care consideră că preotul este numai reprezentantul comunității în fața lui Dumnezeu, ideologii mișcării liturgice văd în persoana preotu-

105. Și Răsăritul ortodox a cunoscut anumite direcții în ce privește spiritualitatea creștină, dar accentuarea unui anumit aspect al acesteia nu a determinat renegarea celorlalte. De pildă, în secolul al XIV-lea au coexistat armonios atît isihasmul palamit, cît și doctrina mistagogică a lui Nicolae Cabasila.

106. Dom Lambert Beauduin, *La piété de l'Église*, în «*Mélanges liturgiques*», Louvain, 1954, p. 24. Vezi și C. Callewaert, *Liturgicae institutiones. De s. liturgia universim*, Brugis, 1925, pp. 5—6 și 18—20.

107. L. Beauduin, *La piété...*, p. 25—27; Idem, *Essai de manuel fondamental de liturgie*, în «*Mélanges liturgiques*», Louvain, 1954, p. 119—120; C. Callewaert, *op. cit.*, p. 36—40.

lui pe reprezentantul lui Hristos. «Ei (preoții) nu reprezintă poporul, ci pe Iisus Hristos. Slujba lor este cu totul supranaturală... Nimic uman în originea și natura ei; caracterul ei transcendent este absolut»¹⁰⁸. Caracterul ierarhic al cultului derivă din faptul că Arhiereul suprem rămâne mereu Hristos, Care, prin Duhul Sfânt trimis la Cincizecime, împărtășește puterea sfințitoare Apostolilor, care, mai departe, o transmit episcopilor, iar aceștia, la rândul lor, preoților.

Chiar dacă în opera sa L. Beauduin acordă un spațiu larg dogmei Sfintei Treimi, ca fiind esențială pentru cultul creștin, concepția generală în cadrul mișcării liturgice rămâne tradițională: viața liturgică apuseană este în continuare privată de lucrarea Duhului Sfânt, neputându-se depărta de caracterul apnevmatic, imprimat secole de-a rândul de teologia tomistă medievală. Sfântul Duh continuă să fie doar obiect al disputelor teologice. În viața liturgică, a treia persoană a Sfintei Treimi nu are alt rol decât acela de a-l transforma interior pe credincios, pregătindu-l pentru participare la cultul Bisericii¹⁰⁹.

f) Interesul față de cultul răsăritean.

Cu totul contrar spiritului lansat de înaintașul Guéranger, promotorii mișcării liturgice au avut o atitudine de respect și chiar admirație față de cultul creștin răsăritean. Fenomenul nu se poate datora mișcării ecumenice, care era încă în față. Raportul Bisericii Romano-catolice cu celelalte Biserici creștine nu se ameliorase încă. Și totuși, în această atmosferă, omul cu vederi largi care a fost L. Beauduin s-a arătat a fi un admirator al cultului răsăritean, ale cărui valori a încercat să le scoată în evidență și să le facă utile pentru Occident.

În studiul său «L'Occident à l'école de l'Orient»¹¹⁰, Beauduin arată necesitatea de a aprofunda cultul și spiritualitatea răsăriteană, acestea constituind o «lecție pentru noi latini». Ca exemplu, autorul ia prăznuirea Învierii Domnului în Răsărit, care a păstrat spiritul Bisericii primare. El recunoaște că, începând cu secolul al X-lea, în Occident serbarea pascală a pierdut din importanța pe care a avut-o înainte în egală măsură în întreaga Biserică. Teologia Crucii dezvoltată tot mai mult în Evul mediu apusean a făcut ca Învierea să fie umbrită. «Crucea în Occident a apărut mai des înconjurată de instrumentele de supliciu, decât de trofee de victorie... dar să nu uităm că Crucea, fără splendorile Învierii Mântuitorului Hristos, ne-ar fi făcut cei mai nenorociți dintre oameni, iar pe Hristos, cel mai vinovat dintre impostori... Or, frații noștri separați din Răsărit... acordă misterului Învierii un loc fundamental în cultul și în pietatea lor»¹¹¹.

Prezentînd apoi bogăția cultului răsăritean destinat Învierii în cadrul praznicului Paștilor și în fiecare duminică de peste an, autorul exclamă: «O mare lecție și un mare exemplu pe care noi, latini secolului al XX-lea, trebuie să o primim de la frații noștri separați; aceasta este o mai mare dragoste față de tradiția și pietatea Bisericii»¹¹².

108. Dom L. Beauduin, *Essai...*, p. 88, vezi și C. Callewaert, *op. cit.*, p. 11—12.

109. L. Beauduin, *Essai...*, p. 49; L. Bouyer, *Dom Lambert...*, p. 66—69.

110. În «*Mélanges liturgiques*», Louvain, 1954, p. 257—268.

111. *Ibidem*, p. 258.

112. *Ibidem*, p. 263.

Beauduin spulberă astfel părerile greșite ale unor teologi apuseni care pretindeau că în Răsărit cultul creștin și-a pierdut caracterul de autenticitate. «Tot ceea ce am spus, pune în evidență că s-ar cădea în eroarea latinismului, dacă s-ar crede că Bisericele răsăritene, astăzi separate de noi, ar trebui să modifice ceea ce este în cultul lor euharistic și să adopte exercițiile de pietate euharistică ce s-au dezvoltat în Biserica latină sub influențele pe care noi le-am arătat»¹¹³.

După război, în primăvara anului 1925, Beauduin are posibilitatea să facă o vizită la Lwow, în Galiția, unde rămîne impresionat de splendoarea cultului bizantin și de bogăția vieții monahale răsăritene. Admiratia lui a crescut astfel, făcîndu-l pînă la sfîrșitul vieții un apologet al ritului bizantin¹¹⁴.

În anul 1923, Beauduin părăsește comunitatea de la Mont César și pleacă la Roma în calitate de profesor de Liturgică la Colegiul Sf. Anselm. O dată cu aceasta, o nouă generație de călugări vin la Mont César, unii din ei ocupînd posturi în conducerea mînăstirii. Nefiind dușmani ai mișcării liturgice, dar nici entuziaști ai acesteia, ei nu vor mai cultiva atît de energic principiile lansate de Beauduin. Astfel, mișcarea liturgică belgiană, fără a-și înceta activitatea, va intra, după primul război mondial, în umbra altor centre liturgice apusene. Ștafeta o va prelua de acum înainte mișcarea liturgică germană.

4. Mișcarea liturgică germană

a) *Începuturile ei.*

Spre deosebire de mișcarea liturgică belgiană, care a avut un caracter eminent pastoral, mișcarea liturgică germană nu a avut un ecou deosebit în marea masă a clericilor și credincioșilor. Ea a avut în primul rînd o orientare teologică, impulsioanată fiind în special de pana unor teologi de valoare și de activitatea, mai ales teologică, centrată în jurul Mînăstirii Maria Laach.

Dacă mișcarea liturgică belgiană are un punct de plecare ce poate fi destul de precis localizat (Congresul de la Malines), «mișcarea liturgică germană nu poate fi la fel de precis fixată în ce privește începuturile ei»¹¹⁵. Primele mînifestări au fost destul de timide, așa că nu s-au făcut simțite în cercurile mai largi. Astfel, în anul 1912 a avut loc la Düsseldorf un simpozion liturgic, participanți fiind și cîțiva laici. Întrunirea a însărcinat pe călugării benedictini de la Maria Laach, în special pe Ildefons Herwegen și pe Gregor Böckler să preia conducerea unei activități liturgice menită să împropăteze viața spirituală catolică în Germania. Nimeni însă, în afară de cîțiva participanți, nu a sesizat atunci importanța acestei întruniri pentru viitor. Nici o publicație, bisericească sau laică, nu a avut inspirația de a consemna, chiar și laconic, acest eveniment¹¹⁶.

Cu toate că în sine simpozionul liturgic din anul 1912 nu a reprezentat un succes, el a dat naștere unei idei, conform căreia tezaurul li-

113. *Ibidem*, p. 268.

114. L. Bouyer, *Dom Lambert Beauduin...*, p. 129—130.

115. W. Birnbaum, *op. cit.*, p. 32.

116. F. Kolbe, *op. cit.*, p. 36.

turgic trebuia revalorificat. Ca o consecință practică, de mare importanță pentru viitor, a fost încredințarea rolului de coordonare pe mai departe a eforturilor liturgice Mănăstirii Maria Laach.

Astfel, sub îndrumarea egumenului Ildefons Herwegen, încep să se intensifice preocupările de studiu liturgic în cadrul mănăstirii. La aceasta a contribuit și sporirea comunității monahale prin câțiva tineri teologi care au jucat mai târziu un rol important în cadrul mișcării liturgice. Cu toate că războiul a împiedicat activitatea noii orientări liturgice, în anul 1918 vor apărea deja primele volume din colecția «Ecclesia Orans», editate de același Herwegen și conținând lucrări de teologie liturgică¹¹⁷.

Alte întruniri liturgice la Maria Laach, în anii 1913 și 1914, nu au avut darul de a face cunoscută lumii catolice germane încolțirea unei mișcări de înnoire liturgică. Totuși, în mod latent, în perioada războiului, ideea necesității acțiunii liturgice a câștigat tot mai mulți adepți, pregătind mișcarea liturgică postbelică. Astfel, nașterea mișcării liturgice germane poate fi asemănată riului care la izvor abia poate fi luat în seamă, ca apoi, pe nesimțite, să se transforme în torent.

Un impuls deosebit pentru dezvoltarea și întărirea spiritului liturgic l-a constituit apariția publicațiilor «Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen» și «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft».

Prima a început să apară în anul 1918 la Münster, fiind editată de călugărul benedictin de la Maria Laach, Dr. Kunibert Mohlberg în «caiete» anuale sau o dată la doi ani. De altfel, inițial, au apărut paralel două reviste coordonate de același Mohlberg: «Liturgiegeschichtliche Quellen» și «Liturgiegeschichtliche Forschungen», avînd însă un caracter de dependență și continuitate. Astfel, în programul său, K. Mohlberg explică raportul celor două reviste, în sensul că prima pune la dispoziția cercetătorului textele, izvoarele cultului creștin, iar a doua, ținînd cont de acestea, încearcă să aprofundeze studiul cultului de astăzi, scoțînd în evidență valorile lui sau discordanțele în raport cu tradiția veche creștină¹¹⁸. În general, revista s-a axat pe izvoarele cultului roman, dar nu a neglijat cu totul tradiția orientală¹¹⁹. După o apariție paralelă de 12, respectiv 10 numere, cele două reviste s-au unit, continuîndu-și existența sub numele de «Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen», începînd cu numărul 23. Revista a apărut, cu întreruperi cauzate de persecuțiile celui de-al III-lea Reich și de război, pînă în zilele noastre, din anul 1957 sub numele de «Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen».

Cealaltă revistă liturgică, de mare importanță pentru mișcarea liturgică germană, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», a fost scoasă înce-

117. La apariția primului volum din «Ecclesia orans» (conținînd lucrarea lui Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg im Breisgau, 1913), directorul editurii Herder considera că o astfel de lucrare nu va interesa nici un cititor. Și totuși, atît lucrarea, cît și colecția în sine s-au bucurat mai târziu de mare succes.

118. Kunibert Mohlberg, *Zur Einführung*, în L.Q., Heft 1/2 (1918), p. VII—X; Idem, *Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung*, în L.F., Heft 1 (1919), p. 1.

119. De exemplu, în caietele 4 și 9, sînt două texte critice semnate de Dr. Adolf Rücker și respectiv Dr. Hermann Fuchs: *Die syrische Jakobusanaphora* și respectiv, *Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannân I.*

pînd din anul 1921 la Mûnster de renumitul teolog Odo Casel, ajutat fiind de nu mai puţin cunoscuţii A. Baumstark şi R. Guardini, sediul redacţiei fiind însă la Maria Laach.

Sensul apariţiei acestei reviste îl dezvăluie Odo Casel în articolul program : «Cultul trebuie să devină din nou canon al pietăţii creştin-bisericeşti şi să fie viu ; vechile izvoare, mult timp uitate şi îngropate pe jumătate, trebuie din nou să murmure. Dragostea faţă de cult a dus astfel la tratarea lui ştiinţifică. Fiecare practică trebuie clădită pe teorie»¹²⁰. Publicaţia apare astfel nu ca organ de popularizare, ci de cercetare ştiinţifico-metodică a cultului creştin.

În general, revista a fost structurată în patru părţi : studii istorico-liturgice, studii sistematico-liturgice, varia şi prezentarea bibliografiei liturgice internaţionale.

Cu toate că a fost publicaţia preferată a corifeilor mişcării liturgice germane, revista nu a apărut regulat decît pînă în anul 1932, datorită greutăţilor create de regimul naţional-socialist german (după această dată au mai apărut trei volume, în anii 1935, 1938 şi 1941). Ca o continuare a ei au apărut după război două noi reviste, cu aproximativ acelaşi program : «Archiv für Liturgiewissenschaft» (1950) la Regensburg şi «Liturgisches Jahrbuch» (1951), ca organ al Institutului liturgic din Trier.

Importanţa celor două reviste «Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen» şi «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» — a fost covîrşitoare pentru mişcarea liturgică germană. Continuînd o tradiţie mai veche, ele au publicat cele mai bune texte critice ale diferitelor izvoare liturgice, precum şi studii istorico-critice de care orice liturgist contemporan trebuie să ţină seama. Totodată, ele au fost «purătorele de cuvînt» ale corifeilor mişcării liturgice germane : O. Casel, R. Guardini, P. Parsch, J. A. Jungmann ş.a.

b) Odo Casel (1886—1984)¹²¹.

Fără să fi fost specialist în adevăratul înţeles al cuvîntului, Odo Casel a fost un mare teolog, care, axîndu-se pe Sfînta Scriptură şi pe operele Sfînţilor Părinţi, a creat un puternic curent care a influenţat în mare măsură doctrina catolică a Conciliului II Vatican.

Din propriile-i mărturisiri şi din relatările anturajului său reiese că în intenţia sa nu a fost crearea unei teologii de dragul speculaţiei. Ceea ce şi-a dorit el, a fost obţinerea unui efect practic, mai precis, redobîndirea valorilor cultului. În acest sens, el este partizanul întoarcerii la cultul Bisericii primare, cu sensul său bogat izvorît din viaţa celor ce au fost martori ai Jertfei şi preamăririi lui Hristos. Doctrina sa mistagogică nu se vrea o noutate teologică, ci o reîntoarcere la tradiţia autentică a Bisericii¹²².

120. *Zur Einführung*, J.L., I. Band, Mûnster, 1921, p. 1.

121. Se naşte la 27 septembrie 1886 la Koblenz ; în anul 1905 intră în Mănăstirea Maria Laach, devenind fiu spiritual al lui Ildefons Herwegen ; în 1907 (24 februarie) depune votul monahal, iar la 17 septembrie 1911 este hirotonit preot. În anul 1914 îşi susţine teza de doctorat în Teologie la Institutul Sf. Anselm din Roma, iar în anul 1919 devine doctor în Filozofie al Universităţii din Bonn.

122. Theodor Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf, 1947, p. 11.

În concepția sa, fiecare ideologie, fiecare curent, fiecare religie, cunoaște în decursul istoriei sale o perioadă de mare înflorire, o perioadă de aur. Și spiritualitatea creștină se poate mândri cu o astfel de perioadă, aceasta corespunzând activității Sfinților Apostoli, martirilor și Sfinților Părinți. În consecință, dacă dorim să determinăm esența, ființa cultului creștin, trebuie să mergem la acele izvoare care-și au obârșia pînă în imediata apropiere a Mîntuitorului¹²³.

De aceea, întreaga sa teologie mistagogică este dominată de caracterul anamnetic al cuvintelor Mîntuitorului la Cina cea de Taină. Inițial Apostolii nu au înțeles îndemnul, care nu se referea doar la cina respectivă, ci la toate celelalte legate de El. Abia după Înviere ei și-au dat seama că porunca respectivă avea un sens tainic. Actul de la Cină nu mai este o pomenire a ceva trecut și o dată pentru totdeauna întîmplat, ci este serbarea lui Hristos, care atunci se pregătea pentru patimă, este serbarea lui Hristos Cel răstignit, înviat și preamărit, este serbarea bucuriei credincioșilor că se află împreună cu El în chip tainic prin Biserică¹²⁴.

Odo Casel constată cu regret că, în ciuda învățaturii Sfinților Părinți, Occidentul caută tot mai mult să raționalizeze Tainele creștine, să facă totul inteligibil, iar ceea ce nu reușește, să respingă. Totodată, individualismul care a luat amploare în toate domeniile vieții apusene, deci și în viața creștină, a diminuat mult rolul Bisericii «ca mamă a harului». În consecință și Tainele Bisericii și-au pierdut efectul în trăirea creștină¹²⁵. Creștinismul apusean a fost transformat într-o instituție rigidă, bazată pe canoane formaliste, în care elementul moral sau mistic de abia mai transpare. Ca urmare a acestui fapt apare pericolul ocultismului sau al sectelor, care în căutarea de a rupe legalismul extern, distrug și mai mult înfățișarea adevărată a edificiului creștin. Întreaga dezvoltare a doctrinei sale mistagogice apare astfel ca o necesitate pe terenul arid al raționalismului și individualismului.

Termenul «mysterium», atît de rar întîlnit în teologia apuseană, apare la el des, în strînsă corelație cu cultul creștin. Cultul ca mister nu trebuie înțeles ca o realitate cu un conținut neînțeles, ci ca o existență viabilă, pătrunsă de efectul plinitor al harului revărsat prin Duhul Sfînt. Cultul nu apare însă în istorie în mod brusc și izolat, el fiind un aspect al marelui mister divin¹²⁶.

În concepția lui O. Casel misterul divin este o entitate ce se prezintă sub trei aspecte :

123. Odo Casel, *Das Gedächtnis des Herren in der altchristlichen Liturgie*, Freiburg im Breisgau, 1918, p. VII—IX.

124. *Ibidem*, p. 2—5.

125. Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1932, p. 14—15; 94—95; Viktor Warnach, *Einführung in die Theologie Odo Casels*, în vol. «Das Christliche Opfermysterium, Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebets», Graz, 1968, p. XX.

126. Dr. Odo Casel, *Die Liturgie als Mysterientfeier*, ed. II, Freiburg im Breisgau, 1923, p. VII. Casel înțelege prin «Mysterium» în primul rînd Sfintele Taine, dar nu individual, ci global; în al doilea rînd, termenul desemnează întregul cult, întreaga trăire creștină. El înțelege misterul ca o prezență reală a divinității în actualitate. Vezi în acest sens și Gottlieb Söhngen, *Christi Gegenwart in Glaube und Sacrament*, München, Salzburg, 1967, p. 85.

Taina treimică apare nu atât prin constatarea absolutului în ființa divină, ci mai ales prin posibilitatea autodescoveririi lui Dumnezeu. El, ca existență personală absolută, imposibil de pătruns cu mintea, se face totuși cunoscut. Antinomiile divine devin obiect al misterului, nu atât prin dificultatea de a le înțelege, cât mai ales în măsura în care aduc persoana divină din transcendență în imanență, din nemărginit în finit. Acest aspect al misterului a preocupat înainte de venirea lui Hristos atât lumea păgînă, cât și lumea iudaică ¹²⁷.

Descoperirea lui Dumnezeu în Iisus Hristos este următorul aspect al tainei divine. Întreaga existență a Mîntuitorului este un mister, începînd cu primul act al chenozei și pînă la preamărire. El vine în lume «la plinirea vremii», deci în momentul în care prezența lui devine posibilă și necesară.

În acest punct vede Casel relația misterului creștin cu misterele păgîne. Astfel, unirea Orientului cu Occidentul a creat o puternică cultură, cultura elenistă, care a ridicat misterul oriental pe o treaptă superioară, accesibilă întregii lumi și nu numai spiritualității orientale. Misterele păgîne, anterioare lui Hristos nu apar la Casel ca o aberație umană, ci ca «umbre ale celor viitoare... Ele reprezintă căutarea legitimă dintotdeauna a lui Dumnezeu de către om» ¹²⁸. Prin venirea lui Hristos, misterul divin se dezvăluie lumii, toate misterele păgîne pierzîndu-și sensul.

Întreaga revelație a lui Hristos este obiect al tainei creștine. În cadrul acesteia stă însă la loc central opera Sa de mîntuire, care, prin intermediul Bisericii, se continuă în chip tainic pînă la Parusie. De aici se desprinde al treilea aspect al misterului :

Permanentizarea persoanei și operei lui Hristos în cult

Unul din marile merite ale lui Casel este acela de a fi prezentat întreaga activitate a Mîntuitorului actualizată prin Sfintele Taine. Nu numai Jertfa de pe Cruce este retrăită prin jertfa cea nesfîngeroasă, ci toate momentele importante din activitatea lui Hristos, de la întrupare și pînă la înălțare sînt obiect al misterului creștin și retrăite împreună cu El în cultul creștin. Prin misterul creștin, Hristos, persoană istorică statică, se oferă creștinului ca existență vie, dinamică, mișcătoare a credinței. Jertfa lui Hristos nu mai este privită numai ca un act istoric cu o acțiune epuizată, ci ca unul de continuitate. «Creștinismul este astfel religia misticii lui Hristos, a legăturii cu Domnul cel pnevmatizat» ¹²⁹.

Pentru argumentare, Casel se axează în special pe Tainele Sf. Botez și Euharistiei.

Conform Sfintei Scripturi, creștinul devine cel ce «se naște din apă și din Duh» (Ioan 3, 5), deci cel ce adere la Hristos. Dar această aderare

127. O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, p. 16—18.

128. *Ibidem*, p. 62; vezi și O. Casel, *Dic Liturgie...*, p. 45—46; Th. Filhaut, *op. cit.*, p. 11.

129. G. Söhngen, *op. cit.*, p. 56—57; O. Casel, *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des Eucharistischen Hochgebetes*, Graz, 1968, p. 77—82; *Idem*, *Das christliche Kultmysterium*, p. 18—19; *Idem*, *Mysteriengegenwart*, in J. L. Band 8 (1928), p. 170.

are nu numai un aspect spiritual, ci se realizează și printr-o formă materială : apa. Aceasta nu înseamnă însă că cel ce se botează este transformat printr-o forță magică. Moartea în Hristos și învierea în El necesită conlucrarea, aderarea la Jertfa Lui și își trage forța necesară din aceasta pentru activitatea morală de mai târziu. «Dar adevărata trecere de la viața veche la cea nouă nu este un act moral, ci unul sacramental»¹³⁰. În chip sacramental ne împrapiem întreaga operă mîntuitoare : Patimile, Crucea, moartea, Învierea, Înălțarea de-a dreapta Tatălui. Sacramental, noul botezat parcurge întregul drum soteriologic al lui Hristos. Înainte de Botez neofitul primea în Biserica primară învățătura creștină, apoi întreaga comunitate se ruga pentru el, era exorcizat, dar toate acestea nu aduceau cu sine transformarea necesară pentru starea de creștin. Numai în urma contactului cu apa, ca simbol al legămintului lui Hristos, el devine creștin.

Euharistia primește în edificiul teologic al lui Casel un loc central.

În capitolul al VI-lea al Evangheliei de la Ioan, Iisus vorbește mult despre Sine, numindu-se «Piinea ce s-a pogorit din cer», «Piinea cea vie» etc. Din context este absolut clar că nu poate fi vorba de o piine obișnuită. Așa precum în cazul Botezului, apa este purtătoarea Harului, tot așa, în cazul de față «piinea este purtătoarea Duhului (Geistes); ea este o piine vie, ea dăruiește viața divină a Fiului lui Dumnezeu Cel viu în Tatăl, coborît din cer și ea încetățenește prin aceasta o înviere spirituală către viața veșnică»¹³¹.

Comuniunea cu Hristos prin Taina Sfintei Euharistii constituie totodată comuniunea tuturor celor ce au devenit părtași ai lui Hristos (Cf. Fapte 2, 42). De aceea, în primii ani ai creștinismului creștinii participau și la viața cultică iudaică, dar Euharistia o celebrau numai pentru cei botezați, în case particulare.

În concepția lui Casel, Euharistia este în urma Botezului «o treaptă mai înaltă a comunității de viață cu Hristos». Dar ea este departe de a fi numai o permanentizare a unei vieți purificate de Duhul, a unei vieți spiritualizate. Conform poruncii Mîntuitorului, «aceasta să faceți întru pomenirea Mea», Euharistia este totodată înnoirea Jertfei lui Hristos, cu tot ce a urmat (Învierea și Înălțarea). Nu este vorba doar de o serbare spirituală a credincioșilor, ci de trăirea permanentă și reală a Jertfei de pe Cruce. Credincioșii se jertfesc împreună cu El și-și împrapiază astfel Jertfa Lui mîntuitoare, Euharistia actualizînd taina mîntuirii. Dacă istoric Jertfa este unicat, sacramental, tainic, ea ni se oferă permanent și ne dă posibilitatea de a-i deveni părtași¹³². În Euharistie, «prin Hristos, Biserica devine una cu Dumnezeu. Neconținut se revarsă prin Hristos rugăciunea de la oameni către Dumnezeu, harul de la Dumnezeu către oameni. În aceasta constă cel mai adînc sens al cuvîntului Euharistie, ca aducere aminte a Domnului. Prin și în Euharistie trăiește Domnul în Biserică. Dacă creștinii serbau masa anamnetică, aceasta nu era o simplă aducere aminte de ceva ce existase; nu, Hris-

130. O. Casel, *Die Liturgie...*, p. 50; Idem, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, în J.L., Band 13 (1933), p. 121—122; Idem, *Mysteriengegenwart*, p. 203.

131. Idem, *Die Liturgie...*, p. 55.

132. *Ibidem*, p. 57—64; O. Casel, *Mysteriengegenwart*, p. 190—191; 220—221.

tos ședea din nou în mijlocul lor, El mânca și bea cu ei, El se dădea lor pe Sine ca hrană»¹³³.

Cel ce dă viață misterului liturgic, este în primul rând Duhul Sfânt. Legătura dintre Hristos și credincioși se face prin Pnevma, care lucrează în Sf. Taine: «Domnul a devenit prin patimi plin de Pnevma; de aceea, noi trebuie să trăim cu El în chip tainic Patimile și vom fi umpluți de Pnevma, vom deveni oameni pnevmatizați. Posesiunea Pnevmei este la Petru (Fapte, 2,38), Pavel (Rom. 8, 9) și Ioan (I Ioan 3, 24) semnul creștinilor»¹³⁴. Dar această pnevmatizare nu se face fără o anumită legitate. Ea este rezultatul Jertfei. De aceea, așa precum «Rusaliile sînt împlinirea Paștilor», înduhovnicirea credincioșilor este rezultatul firesc al tainei, care, la rîndul ei, este actualizarea Jertfei. În acest context, în concepția lui Casel, epicleza euharistică apare necesară, deoarece jertfa nu poate fi despărțită de puterea Duhului Sfânt¹³⁵.

Caracterul pnevmatic al cultului are la Casel un rol covârșitor pentru fundamentarea Bisericii. Astfel, Pnevma primită de Hristos la Jertfă se transmite tuturor celor ce participă la jertfa Lui în Euharistie, iar cei pnevmatizați în acest fel sînt uniți între ei în mod organic în sînul Bisericii. De aici o nouă taină, taina Bisericii.

Între Biserică și Sfintele Taine există o legătură ontologică. Aceasta se accentuează mai ales cînd este vorba de Euharistie. Astfel, temelia Bisericii a pus-o Hristos prin Jertfa Sa de pe Cruce; de aceea, Biserica își trage originea și viața din Jertfă. La rîndul ei, Biserica este cea care face lucrătoare opera mîntuitoare a Jertfei, prin Taina Sfintei Euharistii. Fără Biserică nu se poate vorbi de jertfă, deoarece adevărata jertfă este numai cea a lui Hristos și aceasta se împărtășește ontologic Trupului Său prin Euharistie. În general, toate Tainele sînt generatoare de Pnevma Jertfei și ele pun în posesia Bisericii plinătatea credinței și ultimul stadiu al Gnosei¹³⁶.

Fundamentarea trăirii creștine are la Casel cîteva elemente, organic sudate între ele. Astfel, ultimul temei este *Dumnezeu în Sine*, al cărui mister a încercat să-l pătrundă întreaga lume antică (păgînă sau iudaică). El trimite pe *Fiul Său*, Care, întrupîndu-Se, Se jertfește, pnevmatizînd prin Jertfa Sa întreaga existență și, creînd *edificiul Bisericii*, împărtășește celor ce fac parte din ea puterea Jertfei prin *cultul creștin*, în centrul căruia stă Euharistia.

Desigur, ca orice nou curent în teologie, și acest sistem teologic al lui Casel a stîrnit numeroase comentarii pro și contra. Astfel, au fost teologi care au considerat că O. Casel a fost prea mult influențat de misterele păgîne în dezvoltarea propriei teologii mistagogice și că

133. Idem, *Das Gedächtnis...*, p. 33—34.

134. Idem, *Das christliche Kultmysterium*, p. 33—34.

135. Idem, *Die Liturgie...*, p. 70—75; Idem, *Neue Zeugnisse*, p. 119; Idem, *Das christliche Festmysterium*, Paderborn, 1941, p. 76—83; 169—185. De fapt, acceptarea epiclezei este la Casel un rezultat al modului de a considera Canonul euharistic, în chip integral și nefragmentat, necesar la prefacere.

136. O. Casel, *Das christliche Opfermysterium*, p. 71—72; 77—82; 84—85; Idem, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, în J.L., Band 15 (1935), p. 178—179. De remarcat este faptul că această legătură ființială dintre Jertfă, Biserică și Taine constituie în Teologia lui Casel temeiul Preoției sacramentale.

Sfinții Părinți nu sînt văzuți de el prin prisma scolasticii, ci prin prisma lumii antice elenistice¹³⁷. Alții au considerat că termenul de «misterium» nu corespunde terminologiei teologice apusene, chiar dacă în Bisericile răsăritene termenul este foarte des întîlnit și folosit cu diferite sensuri¹³⁸.

Este adevărat că Odo Casel a făcut unele comparații între misterul creștin și misterele păgîne, găsind la origine o cauză comună a lor: dorul omenirii după divinitate. Cu toate acestea, el prezintă în mod clar superioritatea misterului creștin, în care se împlinește obiectivul căutărilor lumii antice. De altfel, singurul temei în dezvoltarea teologiei mistagogice este la Casel Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție.

Cît privește cealaltă acuzație, ea nu poate fi cituși de puțin fondată, deoarece Sf. Părinți, departe de a fi scolastici, s-au folosit, mai ales în ce privește modul de expunere a învățăturii lor, de sistemele filosofice antice^{138 b}.

Este adevărat că în unele locuri Casel a mers prea departe în fundamentarea teologiei misterelor, ajungînd, de exemplu, să-l citeze pe Toma de Aquino în acest sens, fără însă a fi convingător. De asemenea, în unele locuri face erori în ce privește istoria cultului, fără însă ca acestea să influențeze hotărîtor sistemul teologiei sale¹³⁹. Unele părți ale teologiei sale sînt astăzi depășite, chiar din punct de vedere romano-catolic (ca de pildă argumentarea necesității limbii latine în cult), aceasta nefiind de mirare, din moment ce a scris într-un timp în care persistau o serie întreagă de erori în diferite domenii ale cultului.

Cu toate acestea, o mare parte din teologia sa a devenit astăzi teologie oficială romano-catolică, aportul lucrărilor sale fiind hotărîtor în pregătirea documentelor liturgice ale Conciliului II Vatican¹⁴⁰. Valoarea și noutatea scrierilor sale a fost apreciată și pe plan ecumenic. Astfel, a treia conferință mondială «Faith and Order» (Lund, 1925) a considerat teologia lui Casel binevenită în explicarea și înțelegerea Euharistiei ca jertfă¹⁴¹.

Indiferent dacă din punct de vedere teologic unii specialiști l-au combătut sau nu, din punct de vedere pastoral toți au apreciat opera

137. Dr. Gottlieb Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn, 1937, p. 47—50; V. Warnach, *op. cit.*, p. XXXIII—XXXIV.

138. Vezi în acest sens I. H. Dalmass, *Le «Mystère»*. *Introduction à la théologie de la liturgie*, în M.D., nr. 14 (1948), p. 67—98.

138 bis. Prin afirmația de mai sus nu înțelegem cituși de puțin faptul că Sfinții Părinți ar fi fost influențați de filosofia elenistică în ce privește conținutul gîndirii lor; ei au preluat de la aceasta doar modalitatea de expunere sistematică a doctrinei, metodologia de lucru. Pe de altă parte, chiar dacă Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Clement Alexandrinul sau Origen au suferit unele influențe platonice și în ce privește conținutul doctrinei, aceste influențe nu s-au repercutat sub nici o formă asupra cultului Bisericii.

139. De altfel, O. Casel nu a fost un istoric al cultului în adevăratul sens al cuvîntului. Chiar și acolo unde tratează despre structura și dezvoltarea cultului (*Das christliche Opferymysterium*, p. 151—679), el se sprijină pe cercetările unor cunoscuți liturgiști (A. Baumstark, F. E. Brightman, J. Bringtine, H. Lietzmann, F. Probst, ș.a.).

140. În acest sens, vezi mai departe pregătirea Conciliului II Vatican.

141. V. Warnach, *op. cit.*, p. XXVI.

lui Casel ca fiind eminamente pozitivă și ducînd la intensificarea vieții liturgice¹⁴², chiar dacă nu el personal a fost cel ce a dus activitatea pe tărîm practic.

c) *Romano Guardini (1885—1968)*.

Personalitate teologică bine conturată în Biserica Romano-Catolică, Romano Guardini este cunoscut în cercurile largi teologice în primul rînd ca dogmatist. Mai puțini cunosc și opera lui liturgică, despre care, în ciuda volumului relativ redus (doar aproximativ a zecea parte din opera lui Guardini are caracter liturgic), se poate spune că a jucat un rol important pentru înnoirea liturgică germană și apoi pentru pregătirea documentelor liturgice ale Conciliului II Vatican.

În ciuda originii sale italiene (s-a născut la 17 februarie 1885 în Verona), întreaga sa activitate s-a desfășurat în cadrul catolicismului german¹⁴³. După ce în anul 1921 își susține teza de doctorat în Teologie la Universitatea din Düsseldorf, Guardini desfășoară o prodigioasă activitate teologică în calitate de profesor la Facultățile de Teologie din Berlin (înainte de război), Tübingen și München (după război), activitate întreruptă doar în perioada războiului, cînd, în general, întreaga viață teologică germană a avut de suferit. Nu de mai mică importanță, chiar dacă mai puțin cunoscută, a fost activitatea lui predicatorială. În special în timpul în care a fost profesor la München, predicile lui, ținute de regulă la Ludwigskirche, au atras un public foarte numeros, ele avînd un caracter liturgico-dogmatic. De aceea, se poate spune pe drept cuvînt că aportul lui la promovarea mișcării liturgice a fost nu numai teoretic, ci și practic.

Interesul lui Guardini pentru Liturgică este timpuriu. Astfel, încă în anul 1918 el publică lucrarea «Vom Geist der Liturgie», în care este cuprins crezul său liturgic. În esență, atitudinea lui din această primă lucrare se va menține și va fi doar aprofundată în lucrările liturgice ulterioare.

Romano Guardini nu reprezintă genul liturgistului complex, cu preocupări în toate domeniile cultului, realitate pe care a remarcat-o singur în repetate rînduri. Ceea ce l-a interesat în mod deosebit, a fost fundamentarea teologică a cultului, fapt ce l-a determinat chiar să afirme — desigur, nu întru totul justificat — că între Liturgică și Dogmatică există un raport mai strîns decît între Liturgică și Pastorală și că, în consecință, Liturgica ar trebui considerată ca disciplină a Teologiei Sistemice¹⁴⁴. Spre deosebire de Odo Casel, care și-a fundamentat sistemul liturgic pe Sfînta Scriptură și pe scrierile Sfinților Părinți, R. Guardini a căutat sprijin mai mult în psihologie, sociologie și alte ramuri ale

142. G. Söhngen, *Symbol...*, p. 52—53.

143. La numai un an de la nașterea sa, familia întreagă pleacă în Germania, tatăl lui primind însărcinări diplomatice. După reîntoarcerea familiei în Italia, tînărul Guardini nu-și mai însoțește părinții, stabilindu-se pentru totdeauna în Germania. Referitor la biografia lui Guardini, a se vedea mai pe larg: Ernst Tewes, *Romano Guardini*, în L.J., Band 19 (1969), p. 129—141.

144. Romano Guardini, *Über die systematische Methode in Liturgiewissenschaft*, în J.L., I Band (1921), p. 97—108.

filosofiei. Cu toate acestea, el a reușit în cea mai mare parte a expunerilor sale să nu se îndepărteze de limitele teologice. Aceasta poate și datorită faptului că, încă de la început, el a văzut esența cultului în legătura indisolubilă cu Biserica.

Astfel, cultul nu este — în concepția sa — o realitate care să aibă drept scop principal satisfacerea necesităților spirituale ale individului (credinciosului) sau ale unui grup de indivizi (credincioși); beneficiarul și depozitarul cultului este în primul rînd Biserica. Credinciosul devine și el beneficiar al cultului, ca persoană intrată în comuniune cu Hristos, dar nu izolat, ci ca urmare a comuniunii cu Biserica. Așa cum organele trupului uman beneficiază de funcțiile creierului, dar nu izolat, ci numai în legătură cu celelalte organe, la fel și credinciosul deține în cult comuniunea cu Hristos, dar nu separat, ci în alcătuirea Trupului Său, care este Biserica. În acest fel, cultul nu apare ca o manifestare subiectivă a individului, ci ca expresie obiectivă a raportului Biserică-Dumnezeu, iar măsura sau canonul de obiectivitate al cultului îl dă Biserica ¹⁴⁵.

Cu toate că în mod deschis Guardini nu combate devoțiunile particulare, produse ale Evului mediu, din cultul catolic, o mare parte din opera sa liturgică este destinată să demonstreze superioritatea cultului public față de cel privat. În acest fel, în mod indirect, el devine partizan al restaurării cultului Bisericii, care să înlocuiască diferitele devoțiuni. Fără a fi opus cultului privat, cultul public îi este superior și este normă, la fel învățătura dogmatică a Bisericii trebuie să fie normă pentru manifestarea intelectuală a credinței la fiecare credincios ¹⁴⁶.

Această superioritate se datorește în primul rînd faptului că în cultul public este depozitată învățătura de credință sub formă de fragmente sau prelucrări din Sfînta Scriptură sau Sf. Părinți. În acest fel, cultul ca «Lex orandi» devine totodată «Lex credendi».

Prin aceasta nu trebuie însă înțeles că actul liturgic își pierde caracterul afectiv; acesta rămîne, dar trebuie hrănit și orientat de intelect. E adevărat că uneori, la persoane mai inițiate, poate ieși din spontaneitatea unui sentiment curat o adevărată rugăciune, dar pericolul este prea mare pentru a lăsa improvizația la îndemîna oricui. Intelectul este singura funcțiune a sufletului uman care rămîne obiectivă și care dă garanția obiectivității. De aceea, «numai acea rugăciune este bună, care izvorăște din adevăr. Dar nici aceasta nu este destul. Un cult trebuie nu numai să nu contrazică adevărul, ci să-l și prezinte cu cea mai mare forță. Există creații populare (și aici Guardini are în vedere devoțiunile), care fără să fie în contradicție cu învățătura, dau dovadă de dulcegării, care oricum pot fi numite, numai cult nu. În ultimă instanță, cultul autentic «nu este altceva decît dogmă rostită în rugăciune, adevărul trăit în rugăciune» ¹⁴⁷.

Cultul public nu trebuie să fie însă dominat de un intelectualism rece. El mijlocește prin excelență sentimentul religios nu prin artificii de

145. Dr. Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, ed. III, Freiburg im Breisgau, 1918, p. 3—4; Idem, *Liturgische Bildung. Versuche*, Burg Rothenfels am Main, 1923, p. 57—60; 74—79.

146. Idem, *Vom Geist der Liturgie*, p. 5.

147. *Ibidem*, p. 6—10.

natură psihică, ci prin faptul că adevărul exprimat este trăit. Nimic nu poate crea în acest sens stări sufletești mai intense decât trăirea integrală a Patimilor și Învierii Mîntuitorului sau, în general, apropierea de El și de lucrările Lui.

Cultul public se arată a fi superior celui particular și în ce privește mijlocirea de îndemnuri morale bine cumpănite și proporționate. Uneori autenticitatea personalității unei rugăciuni particulare poate fi pusă la îndoială¹⁴⁸.

Cu toate că Guardini este arareori dătător de sfaturi practice, în ce privește cultul public, el indică ecteniile și cîntarea antifonală, așa cum era ea în Biserica primară, ca cel mai bun mijloc de activare a credincioșilor. Forme de participare ca la rostirea în comun a Rosariului nu sînt adecvate, deoarece participarea trebuie să aibă un sens progresiv și nu unul repetativ¹⁴⁹.

Un exemplu cu totul original pentru teologia romano-catolică oferă Guardini pentru a demonstra superioritatea cultului public față de cel privat. Astfel, el face o paralelă între tabloul religios și tabloul cultic adică icoana. În timp ce primul are numai o importanță estetică, artistică și poate didactică, al doilea devine și este simbolul liturgic prin care se mijlocește comuniunea cu lumea spirituală. În fața tabloului religios relația este artist-spectator; simbolul liturgic însă pune pe credincios în relație cu misterul divinului. Tabloul cultic aparține nu numai învățămîntului religios, ci și Pastorelei; el «stă în corelație cu dogma, cu Taina, cu realitatea obiectivă a Bisericii», fiind în acest sens vehiculator de har. Totodată, el nu este, cum afirmă subiectivismul, un paravan între credincios și Dumnezeu, ci dimpotrivă, este canalul (mediul) de comuniune cu Dumnezeu¹⁵⁰.

În legătură cu caracterul eclesiologic al cultului, Romano Guardini dezvoltă ideea de comunitarism liturgic. Astfel, cultul nu este exprimarea religiozității credinciosului, ci a totalității credincioșilor, care nu trebuie însă înțeleasă ca fiind suma credincioșilor, ci rezultat al unui organism, care este Biserica. La fel cum statul este mai mult decât totalitatea cetățenilor și a instituțiilor, tot așa și Biserica este un organism în care fiecare individ reprezintă o celulă a întregului. Biserica fiind Trupul mistic al lui Hristos, fiecare credincios se simte în comuniune cu El numai în cadrul Bisericii, ca celulă a ei. În mod plenar, acest sentiment de comuniune cu Hristos și cu ceilalți semeni este trăit în cult. «În el credinciosul se vede pe sine nu izolat, ci ca membru al acestui întreg, stînd în fața lui Dumnezeu»¹⁵¹.

În această situație de membru, credinciosul trebuie să aibă în decursul desfășurării cultului o dublă atitudine: de jertfă și de prestație. Prima constă în lepădarea de gîndurile strict personale și aderarea la comunitate, în așa fel, încît întreaga lui trăire să se identifice cu cea

148. *Ibidem*, p. 14—16.

149. *Ibidem*, p. 16—19.

150. *Idem*, *Kultbild und Andachtsbild. Brief an einem Kunsthistoriker*, Würzburg, 1935, p. 11—14. În ansamblu, această explicație teologică se apropie destul de mult de învățătura ortodoxă despre icoane.

151. *Idem*, *Vom Geist der Liturgie*, p. 25—27.

a comunității. A doua atitudine constă în participarea activă la cererile celorlalți, chiar dacă unele din ele nu au nimic comun cu interesele personale. Desigur, o atare atitudine este greu de acordat cu spiritul omului de azi, obișnuit a se izola într-o «independență» egoistă. De aceea, cultul cere în acest sens *smerenie*, aceasta fiind înțeleasă ca *renunțare* și ca *slujire*. Pe de altă parte, această atitudine este sprijinită și posibilă în cult mai mult decât în orice altă parte, deoarece totul pledează aici pentru comuniune, atmosfera creată fiind cu totul străină individualismului egoist¹⁵².

Ca partizan al mișcării liturgice, Romano Guardini a avut o atitudine critică, sprijinind eforturile pozitive, dar combătînd unele exagerări. Pentru el mișcarea liturgică a apărut ca o necesitate în contextul subiectivismului, individualismului și raționalismului apusean, care, atît pe plan laic, cît și eclesial, au avut un rol atît de negativ asupra societății. De aceea, el găsește salutară activitatea de înnoire a spiritului liturgic, indicînd la rîndul lui, în acest sens, intensificarea restaurării elementului simbolic, care trebuie să fie perceput și trăit de credincioși. El însuși oferă un spațiu larg simbolismului liturgic. Totodată, Guardini nu întîrzie să-și arate nemulțumirea față de unele direcții ale mișcării liturgice germane, ca de pildă, cea referitoare la muzica bisericească, întrezărind astfel criza care a apărut mai tîrziu¹⁵³.

d) *Pius Parsch (1884—1954) și mișcarea liturgică populară de la Klosterneuburg.*

Dacă la începutul capitolului de față afirmam că mișcarea liturgică germană a avut un caracter eminentamente teologic, nu am exclus prin aceasta și existența unei alte orientări. Desigur, pe plan general-bisericesc s-au afirmat cu pregnanță în primul rînd operele liturgice de profunzime teologică, care s-au impus imediat prin noutatea și originalitatea lor. Cînd a fost însă vorba de direcția practică a mișcării liturgice, aceasta nu a mai jucat pe arena Bisericii Romano-catolice rolul important pe care l-a avut de pildă mișcarea liturgică belgiană. Aceasta nu scade însă cu nimic din valoarea practică a orientării pastorale în spațiul germanofon. Ceea ce a făcut ca aceasta să aibă un caracter local, a fost aspectul ei axat pe realități tipic germane și mai puțin semnificative pentru întreaga Biserică Romano-Catolică. Cu toate acestea, mai tîrziu (în special după cel de-al II-lea război mondial), activitatea practică a mișcării liturgice germane a fost reconsiderată și a adus servicii destul de importante în pregătirea Conciliului II Vatican.

Mișcarea liturgică populară este strîns legată de activitatea cunoscutului teolog Pius Parsch, desfășurată în special în cadrul așezămîntului monahal de la Klosterneuburg de lîngă Viena, iar originile ei pot fi găsite în perioada imediat următoare primului război mondial. Pentru a înțelege mai bine modul în care s-a conturat ideea unei înnoiri liturgice

152. *Ibidem*, p. 25—35; *Idem*, *Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe* (erste Teil), Mainz, 1939, p. 19—22.

153. *Idem*, *Ein Wort zur liturgischen Frage*, Mainz, 1940, p. 5—8; 22—23; *Idem*, *Besinnung vor der Feier...*, p. 16—136; *Idem*, *Liturgische Bildung...*, p. 23—30.

este absolut necesară evidențierea citorva date biografice ale marelui ei inițiator.

Pius Parsch s-a născut la 18 mai 1884 în Olmütz (astăzi în Cehoslovacia) și după studiile gimnaziale a intrat în ordinul augustinian la Mănăstirea Klosterneuburg. În tot acest timp, conform propriilor mărturisiri, cultul nu a constituit pentru el nici un fel de atracție. «Pînă la intrarea mea în mînăstire, eu nu am cunoscut nici măcar Missele», spunea el mai tîrziu¹⁵⁴. După intrarea în monahism, singura lui preocupare liturgică a fost aceea de a accepta fără rețineri principiile enunțate de Pius X. Odată cu hirotonirea și această modestă preocupare a fost cu totul înlocuită de o bogată activitate pe teren pastoral. În anul 1913, fiind numit profesor de Pastorală la mînăstire, a căutat să se folosească în special de experiența dobîndită în perioada anterioară. Dar nici această activitate nu a fost de lungă durată, datorită izbucnirii războiului. În anul 1915 Parsch a plecat în calitate de preot militar pe front. După propria-i mărturisire, aceasta a fost o perioadă de bogate învățăminte pentru el. În ultimul an de război, aflîndu-se la Kiev, a fost puternic impresionat de viața liturgică ortodoxă. În special viața monahală și solemnitatea slujbelor (ca de pildă la Înviere) au fost pentru el de-a dreptul fascinante. Dorind să-și împartă impresiile, el a devenit pentru cîteva zile ghidul etnologului W. Schmidt, de la parohia Sf. Gabriel din Viena, care se afla ocazional la Kiev. Acesta, impresionat și el de spiritualitatea ortodoxă, și-a exprimat intenția de a tipări pentru credincioșii din parohia sa rînduiala Missei în limba germană, pentru a activa într-un fel viața liturgică catolică. «Această convorbire a fost pentru evoluția mea ulterioară în cel mai înalt grad plină de însemnătate», spunea Parsch mai tîrziu¹⁵⁵.

Întors la Viena, W. Schmidt începe publicarea duminicală și la sărbători a textului Missei, cu explicații pentru popor. În același timp, Pius Parsch deschide la Klosterneuburg un ciclu de lecții biblice cu scop liturgic. Doi ani mai tîrziu, în 1921, tot el este cel care începe să țină primele lecții liturgice pentru clerul și studenții din Viena și împrejurimi.

De la început au aderat la noua orientare liturgică toate mînăstirile benedictine, care au răspîndit-o mai întîi în Austria iar apoi în tot spațiul germanofon. Mai mult chiar, în anul 1924 a fost fondat la Viena un cerc liturgic al preoților sub președinția episcopului Ernst Sendl, mișcarea primind astfel destul de timpuriu adeziunea ierarhiei superioare.

Dar mișcarea liturgică nu trebuia să capete un caracter academic sau pur clerical. Cea care a pus la dispoziția poporului eforturile liturgice a fost Mînăstirea Klosterneuburg. Astfel, anul 1922 a constituit pentru cercul liturgic înființat aici o nouă etapă. De la studiu și acțiune

154. Pius Parsch, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, Klosterneuburg bei Wien, 1940, p. 11.

155. Ibidem, p. 15—16; Norbert Höslinger, Theodor Maas-Ewerd. *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*, Klosterneuburg, 1979, p. 37. Am insistat asupra acestui moment important din viața lui Parsch, relatat de el însuși, pentru a arăta modul indirect în care spiritualitatea liturgică ortodoxă a influențat apariția și dezvoltarea mișcării liturgice apusene. Vezi în acest sens și Alphonse Heitz, *Dernières étapes du renouveau liturgique allemand*, în M.D., nr. 7 (1964), p. 56.

personală în domeniul liturgic s-a trecut la dezvoltarea spiritului liturgic în parohii. Cei care pînă acum adînciseră comorile cultului creștin prin cercetare și trăire, au început să propage mai departe experiența dobîndită. Astfel, «comunitatea liturgică de la Klosterneuburg poate fi considerată ca celula de bază a mării mișcări liturgice populare răspîndită pe întregul teritoriu germanofon»¹⁵⁶.

Pius Parsch și-a dat însă curînd seama că pentru promovarea mișcării liturgice printre credincioși are nevoie de sprijinul publicațiilor. De aceea, în anul 1923 el pune bazele editurii «Volksliturgisches Apostolat», în care va publica mai ales textele traduse ale Missei. În anul 1927 numărul foilor duminicale se ridică de la cîteva mii, la 100.000 de exemplare pe săptămîină, iar mai tîrziu la impresionantul tiraj de 15 milioane. În anul 1923 a început să apară «Klosterneuburger Liturgiekalender» (20.000 de exemplare anual), iar în anul 1925 colecția «Volksliturgische Andachten und Texte» (200.000 de exemplare anual). Pentru cler, Parsch a editat, începînd din anul 1926, revista «Bibel und Liturgie» (revista apare, cu întreruperea din timpul războiului, pînă astăzi), iar pentru credincioși, revista «Lebe mit der Kirche»¹⁵⁷.

Mișcarea liturgică de la Klosterneuburg, inițiată și condusă de Pius Parsch, a avut două mari obiective: înțelegerea cultului și a spiritului liturgic și participarea activă a credincioșilor în cadrul cultului.

Referitor la primul obiectiv, el pune pe prim plan *traducerea textelor liturgice*, considerînd folosirea limbii latine în cult drept cea mai mare piedică pentru înțelegerea conținutului cultic, în special la popoarele neromane, pentru care latina este o limbă absolut necunoscută. În Biserica primară cultul a fost săvîrșit mereu în limba vorbită. Cînd la Roma limba de circulație culturală a fost greaca, ea a fost folosită și în cult; cînd aceasta nu a mai fost înțeleasă de popor, ea a fost înlocuită cu latina. De asemenea, Parsch ia ca model practica din Bisericile răsăritene, unde, în cea mai mare parte, se folosește în cult limba vorbită. Totodată el consideră cultul ca o realitate strîns legată de cultura și mentalitatea unui popor. Întrucît cultul roman a pierdut acest caracter, catolicul german este înstrăinat de viața liturgică și nu se mai simte atras de ea ca fiindu-i proprie. De remarcat în acest sens este faptul că Parsch a avut o atitudine de supunere față de autoritatea bisericească, considerînd că ea singură este în măsură să ia hotărîri cu privire la limba liturgică. În ciuda acestui fapt, lui i s-a datorat în mare măsură faptul că încă înainte de Conciliul II Vatican mai mult de jumătate din parohiile de limbă germană săvîrșeau deja Misa și celelalte slujbe bisericești integral sau parțial în limba națională¹⁵⁸.

Parsch considera de asemenea necesară *explicarea cultului* în scris sau oral. În acest domeniu, predica ocupă locul central, ea fiind de altfel

156. Pius Parsch, *Liturgische Erneuerung. Gesammelte Aufsätze*, Klosterneuburg bei Wien, 1931, p. 207—210. Vezi și Thomas Warnung, *In memoriam Pii Parsch, Daten auf seinem Leben*, în L.J., Band IV (1954), p. 230—233.

157. Pius Parsch, *Liturgische Erneuerung...*, p. 212—213; Idem, *Volksliturgie...*, p. 31; N. Höslinger, Th. Maas-Ewerd, *op. cit.*, p. 240—241. De remarcat este faptul că în mai multe numere ale revistei «Bibel und Liturgie» (vol. 2, 3, 12, 13) un loc central îl ocupă prezentarea cultului bizantin ca model.

158. P. Parsch, *Liturgische Erneuerung...*, p. 172—175.

parte integrantă a cultului. De asemenea, trebuie explicată credincioșilor situația liturgică din Biserica primară, pentru ca aceștia să fie mișcați de respectivul tablou ideal. Tot în scopul explicării cultului este necesară punerea la dispoziția credincioșilor a textelor liturgice în limba germană, dar nu numai ale Missei, ci și ale Breviarului. Breviarul nu este o carte liturgică proprie clerului, așa cum se crede în Biserica apuseană, începând din evul mediu. Pentru înlocuirea unor practici populare neliturgice este absolut necesar ca Mișcarea liturgică să pună în mîna credincioșilor această carte și să o explice. Tot așa, o mai bună înțelegere a cultului poate fi asigurată prin traducerea Sfintei Scripturi pentru uzul laicilor ¹⁵⁹.

Al doilea obiectiv al mișcării liturgice — participarea activă a credincioșilor la cult — are, de asemenea, în concepția lui Parsch mai multe posibilități de realizare. Astfel, ca punct de plecare trebuie înființate așa-numitele comunități liturgice. În mod ideal ar trebui ca acestea să fie identice cu comunitățile parohiale, așa cum era în Biserica primară. El vede însă în societatea modernă imposibil de realizat această situație ideală. De aceea, propune gruparea credincioșilor din parohie care frecventează regulat biserica în comunități liturgice, care să dezvolte apoi mai departe spiritul liturgic.

Participarea activă a credincioșilor la cult se realizează însă în mod plener prin săvîrșirea așa-numitelor «Chormesse» și «Betsingmesse», în cadrul cărora toate răspunsurile sînt date de credincioși, iar diferitele rugăciuni sînt recitate în comun. În acest fel, coliturghisirea credincioșilor cu preotul este nu numai simbolică, prin participatie, ci și reală, prin activismul lor.

Alte metode indicate de Parsch în acest sens demne de amintit sînt: împărtășirea mai deasă la Liturghie și numai în cadrul Liturghiei, părăsirea obiceiului de rostire în taină a diferitelor rugăciuni care nu au nimic comun cu Liturghia în timpul oficierei acesteia (este vorba mai ales de Rosariu), săvîrșirea mai deasă a celorlalte Taine, refacerea rînduiei Ciucerilor liturgice etc. ¹⁶⁰.

De remarcat este faptul că toate aceste obiective pe care le-a impus mișcării liturgice, au fost realizate în practică de P. Parsch, chiar dacă unele din ele numai în mod parțial.

Din punct de vedere doctrinar, el nu a dat dovadă de prea multă originalitate, dezvoltînd doar teologia ecleziologică a cultului, preluată de la Odo Casel și Romano Guardini. De altfel, stabilirea strînsei legături dintre cult și Biserică este proprie întregii mișcări liturgice germane.

Astfel, P. Parsch definește cultul ca fiind «slujba oficială a Bisericii» ¹⁶¹, instituită de Hristos și încredințată acesteia. Pentru ca acest

159. *Ibidem*, pp. 12; 22—25; *Idem*, *Volksliturgie...*, p. 57—65; *Idem*, *Brevier-Erklärung im Geiste der Liturgischen Erneuerung*, Klosterneuburg, Wien, 1940, p. 11—17; *Idem*, *Priester und Liturgie*, în B.L., nr. 11 (1936—1937), pp. 161—165; 185—190; *Idem*, *Der Seelsorger als Liturge*, în B.L., nr. 6 (1931—1932), p. 185—196.

160. *Idem*, *Volksliturgie...*, p. 57—65; *Idem*, *Liturgische Erneuerung...*, p. 215 u.; *Idem*, *Die Mindestprogramm der Volksliturgischen Bewegung*, în B.L., nr. 7 (1932—1933), p. 393—397.

161. *Idem*, *Liturgischen Erneuerung...*, p. 7.

cult să nu devină cu timpul un ritualism fără viață, Mintuitorul s-a ferit să instituie rînduiri fixe. Exemplul din Vechiul Testament, cînd Dumnezeu a stabilit cultul în cele mai mici amănunte, fără ca iudeii să-i fi sesizat sensul mai adînc, a făcut ca Biserica să primească de la Hristos doar principiile generale, esența cultului, elemente pe care apoi le-a dezvoltat și le-a stabilit în forme accesibile unei epoci sau mentalități. De aici Parsch trage concluzia că Biserica are sarcina de a face mereu cultul viabil, de a-l împrăști în forme adecvate timpului, dar mai ales spiritului său ¹⁶².

Intrucît cultul este slujba Bisericii, toți cei ce sînt integrați în Trupul mistic al lui Hristos sînt beneficiarii cultului. Această afirmație este pentru Parsch punct de plecare în fundamentarea participării active a credincioșilor la viața liturgică a Bisericii. Nu numai preoția sacramentală este beneficiara cultului, cu toate că în ultimele secole s-a încetățenit această părere, care a înstrăinat tot mai mult pe laici de cult. Este adevărat că în ce privește jertfa euharistică, precum și celelalte Taine, cultul devine lucrător prin intermediul preotului, dar credincioșii, avînd rolul de preoție universală, coliturghisesc cu acesta.

Pe de altă parte, cultul nu este numai rugăciunea către Dumnezeu, ci și acțiunea lui sfințitoare către credincioși, acest lucru reieșind din structura divino-umană a Bisericii. Lucrarea divină în cult se realizează prin Taine și este o prelungire a Jertfei de pe Cruce: «Prin cult noi vom fi îndumnezeiți, împliniți cu Trupul lui Hristos; da, noi trăim împreună cu Hristos, sîntem integrați în moartea Sa și Învierea Sa. Aceasta este desigur cea mai mare profunzime a cultului: participarea la viața divină a lui Hristos» ¹⁶³. Parsch consideră că individualismul modern a neglijat în foarte mare parte aspectul divin al cultului, punînd accentul aproape numai pe latura umană a acestuia. Spre deosebire de situația aceasta, în Biserica primară divinitatea cultului era pe prim plan, iar aspectul orizontal al lui era doar o consecință firească a relației cu Dumnezeu.

Mare admirator al vieții creștine din Biserica apostolică și patristică, pe care a avut-o mereu ca argument în activitatea sa, cunoscînd și prețuind cultul Bisericilor răsăritene (în special pe cel bizantin), P. Parsch a constituit pentru mișcarea liturgică germană completarea aspectului pastoral, popular, în mare parte neglijat de activitatea teologică centrată în jurul Mînăstirii Maria Laach.

Vorbind despre mișcarea liturgică germană este greu de trecut cu vederea un alt teolog austriac, care, fără să fi aderat oficial la una din direcțiile acesteia, i-a adus servicii de necontestat. Este vorba despre fostul profesor de Liturgică de la Universitatea din Innsbruck, J. A. Jungmann ¹⁶⁴.

162. Idem, *Messerklärung im Geiste der liturgischen Erneuerung*, ed. II, Klosterneuburg/Wien, 1935, p. 22—23.

163. Idem, *Liturgische Erneuerung...*, p. 10.

164. Date referitoare la biografia lui, vezi la Hans Bernhard Meyer, *Ein Leben für die Kirche*, în L.J., Band 25 (1975), p. 69—71; B. Fischer, H.B. Meyer, *J. A. Jungmann—Ein Leben für Liturgie und Kerigma*, Innsbruck, Wien, München, 1975, p. 9—11.

Cu toate că a fost o fire puțin practică, mulți din admiratorii săi l-au considerat a fi drept inauguratorul sau măcar unul dintre cei mai de seamă membri ai mișcării liturgice¹⁶⁵. Desigur, astfel de afirmații sînt cam departe de realitate, dar faptul că Jungman a avut o influență covârșitoare asupra dezvoltării Teologiei liturgice occidentale în ultimii cincizeci de ani, este de necontestat.

Istoric și critic al cultului prin excelență, el a oferit posterității, în cele peste 300 de lucrări, studii și articole, un tablou fidel al dezvoltării tradiției liturgice, în special al celei privitoare la cultul euharistic. Lucrarea sa fundamentală, «Missarum Sollemnia», apărută pentru prima dată în anul 1948 și retipărită apoi încă în patru ediții, (ultima din 1962), rămîne pînă astăzi în lumea catolică nedepășită, cu toate că nu cuprinde reforma liturgică postconciliară¹⁶⁶. Chiar și în cercurile protestante se consideră că, cel puțin în ce privește partea istorică, «Missarum Sollemnia» este cea mai serioasă lucrare de acest gen din ultimul timp.

În mare parte, hotărîrile liturgice al Conciliului II Vatican se datoresc activității sale științifice sau participării directe la lucrările de pregătire (a fost membru în «Commissio praeparatoria» a Conciliului II Vatican, «relator» al subcomisiilor «De Missa» și «De principiis generalibus» din cadrul Comisiei liturgice; în anul 1963 este numit «peritus» al Comisiei, iar după Conciliu, în martie 1964, este numit «Consilium Consultor ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia).

J. A. Jungmann este una din cele mai reprezentative figuri în opera de cercetare științifică a cultului, serviciile lui imense în acest domeniu fiind un sprijin real, nu numai pentru mișcarea liturgică germană, ci și pentru întreaga Teologie liturgică din zilele noastre.

Nu putem încheia prezentarea mișcării liturgice germane fără a aminti și de activitatea remarcabilă a Institutului de Liturgică de la Regensburg, activitate ce se desfășoară de peste un sfert de veac. La început sub conducerea lui Alban Dold († 1960), iar actualmente sub direcțiunea lui Klaus Gamber, Institutul desfășoară o bogată activitate editorială, publicînd texte liturgice vechi, sau lucrări ale Sfinților Părinți care au tangențe cu cultul Bisericii, precum și studii adiacente. Astfel, în seria «Studia Patristica et Liturgica» au apărut teme legate nu numai de realități liturgice specific apusene, (ca de pildă *Missa Romensis*, Fasc. 3, Regensburg, 1970), ci și de unele caracterizînd perioada veche, comună întregii Biserici (*Die Autorschaft von De Sacramentis*, Fasc. 1, Regensburg, 1967; *Domui Ecclesiae*, Regensburg, Fasc. 2, 1968; *Liturgie und Kirchenbau*, Fasc. 6, Regensburg, 1976; *Sacrificium Missae*, Fasc. 9, Regensburg, 1980; *Sancta Sanctorum*, Fasc. 10, Regensburg, 1981, etc.).

165. H. B. Meyer, *Ein Leben für die Kirche...*, p. 68; Angelus A. Haussling, *Dienst für die Kirche*, în vol. «J. A. Jungmann — Ein Leben für Liturgie und Kerigma» (mai sus citat), p. 70.

166. Jungmann nu a neglijat însă reforma cultului, completînd «Missarum Sollemnia» cu două lucrări mai tîrzii: *Erneuerte Messliturgie*, Linz-Wien-Passau, 1969 și *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, Freiburg-Basel-Wien, 1970.

Seria «Textus patristici et liturgici» oferă multiple texte critice ale unor rînduieli liturgice vechi sau ale unor scrieri liturgice din Sfinții Părinți (*Niceta von Remesiana, Instructio ad Competentes*, Fasc. I, Regensburg, 1964; *Ordo Antiquus Gallicanus*, Fasc. III, Regensburg, 1965; *Sacramentarium Gregorianum I*, Fasc. 4, Regensburg, 1966, etc.). De remarcat este faptul că în studiile liturgice editate, K. Gamber manifestă un permanent interes pentru tradiția liturgică răsăriteană și pentru valorile acesteia. De altfel, tot sub egida Institutului de Liturgică de la Regensburg sînt organizate anual simpozioane liturgice la care sînt invitați și teologi sau preoți ortodocși, simpozioane în cadrul cărora sînt săvîrșite, pe lîngă unele rînduieli proprii Bisericii Romano-Catolice, și rînduieli ale Bisericii Ortodoxe.

5. Mișcarea liturgică franceză

Între cele două războaie mondiale, viața cultică în Franța a fost îmbogățită prin influența mișcării liturgice din Belgia și apoi din Germania. De aceea, apariția unei mișcări liturgice proprii nu a mai constituit o noutate deosebită, ci o evoluție calitativ superioară. Acțiunile particulare izolate au fost înlocuite printr-o lucrare comună, bine organizată și amplificată în întreaga zonă catolică franceză.

Începuturile mișcării liturgice franceze propriu-zise sînt strîns legate de constituirea, la 20 mai 1943, a «Centrului de pastorală liturgică» («Centre de pastorale liturgique»). În manifestul acestuia sînt precizate cauzele care au dus la apariția unui astfel de organism, precum și liniile generale de acțiune.

Astfel, în ciuda faptului că, sub influența mișcării liturgice din țările vecine, au fost publicate în cîteva rînduri texte bilingve (latin-franceze) ale Missei, adevăratul duh liturgic nu a pătruns aproape deloc în comunitatea parohială. «Dacă credincioșii au în mînă misselele, este sigur că ei vor ști să le înțeleagă corect și să se folosească de ele? Aceste missele conțin, de altfel, toate textele sfinte traduse fidel. Dar dau ele cheia simbolismului și spiritului lor?... La noi mișcarea liturgică a rămas limitată... Ea a atins indivizi și poate a transformat viața lor interioară, dar ea nu a pătruns practic în masa poporului credincios»¹⁶⁷. Exista totodată o căutare vagă a credincioșilor după o înnoire spirituală, dar lipsa unei orientări sigure a făcut ca mulți dintre ei să apuce pe căi greșite.

Înființat din inițiativa a doi călugări dominicani — A. M. Roguet și Pie Duployé — Centrul de pastorală liturgică a dobîndit curînd sprijinul profesorului A. G. Martimort de la Facultatea de Teologie din Toulouse, al cunoscutului teolog L. Bouyer și chiar al veteranului L. Beauduin. De altfel, întreaga mișcare a luat ca model și s-a sprijinit pe experiența mișcărilor liturgice belgiană și germană¹⁶⁸.

Un program amănunțit al noului organism și în general al mișcării liturgice franceze a fost prezentat la simpozionul din 26—28 ianuarie

167. *Le manifeste du C.P.L.*, în M.D., Paris, 1945, nr. 1, p. 172.

168. *Ibidem*, p. 173; F. Kolbe, *op. cit.*, p. 131—132.

1944 de la Vanves (în apropiere de Paris). În special în primul referat, Gaston Morin grupează în două direcții viitoarea activitate a mișcării. Mai întâi, el găsește insuficiență simpla traducere a textelor liturgice în limba franceză, deoarece conținutul rămâne mai departe străin de înțelegerea credincioșilor. De aceea, prima sarcină ce revine mișcării liturgice este aceea de «*a reda poporului înțelegerea cultului și mai întâi a textelor liturgice*»¹⁶⁹. Deoarece limbajul liturgic este strâns înrudit cu limbajul biblic, conținând chiar fragmente sau explicații biblice și deoarece întreaga desfășurare a cultului are un simbolism sau un anti-typ în Vechiul sau Noul Testament, pentru înțelegerea textelor liturgice și a cultului în general este necesară o intensificare a activității de catehizare biblică. Exemplul lui Pius Parsch este considerat în acest sens ca pozitiv și posibil de urmat.

Pe de altă parte, pentru a sprijini justa înțelegere a cultului de către credincioși, este absolut necesară popularizarea istoriei dezvoltării liturgice, aceasta, unită cu explicarea simbolismului liturgic, pentru a da posibilitatea poporului să înțeleagă legătura istorică și tainică a cultului cu persoana Mântuitorului Iisus Hristos¹⁷⁰.

A doua direcție prevăzută pentru mișcarea liturgică este, conform programului, *realizarea unui spirit liturgic*. În acest sens, este necesar, în primul rând, ca cei ce participă la cult să aibă conștiința unității acestuia; aceasta pentru că mulți fac o distincție netă între părțile ce revin poporului și cele ce revin preotului. În acest fel, în timp ce preotul rostește unele rugăciuni centrale, mulți credincioși se ocupă de devoțiuni particulare. De aici, un alt obiectiv al mișcării liturgice: realizarea spiritului comunitar în cadrul cultului, mai ales prin înlocuirea Missei recitate cu marea Missă parohială sau cu cea dialogată. Pe de altă parte, un rol deosebit la crearea spiritului comunitar și prin aceasta liturgic, în parohie, trebuie să-l joace Sfânta Euharistie, dar nu ca devoțiune, ci ca parte integrantă și centrală a Missei¹⁷¹.

Ca măsuri concrete, proaspăt înființatul Centru de pastorală liturgică își propunea sprijinirea preoților parohi prin publicații de specialitate, cât și prin diferite broșuri de popularizare a principiilor mai sus enunțate, precum și organizarea periodică a săptămînilor liturgice, după modelul celor belgiene și chiar congrese liturgice¹⁷². La dispoziția mișcării liturgice și în scopul realizării acestor publicații, a fost pusă editura dominicană «Editions du Cerf», care a sprijinit, într-adevăr hotărîtor, eforturile liturgice franceze.

Cea mai importantă publicație liturgico-pastorală, considerată și organ al Centrului de pastorală liturgică, a fost revista trimestrială «La Maison Dieu», care, începînd din anul 1945 apare neîntrerupt pînă astăzi. Prevăzută pentru a sprijini pe preoți în activitatea lor liturgico-pastorală, revista s-a făcut remarcată printr-o înaltă ținută teologică, conți-

169. Gaston Morin, *Pour un mouvement liturgique pastoral*, în colecția «Lex Orandi», Paris, 1944, p. 16.

170. *Ibidem*, p. 23—35.

171. *Ibidem*, p. 35—49.

172. Mgr. Terrier, *Ce que nous attendons du Centre de Pastorale Liturgique*, în colecția «Lex Orandi», Paris, 1944, p. 372—375.

nind, în afară de informații legate de activitatea mișcării liturgice, serii de studii cuprinzătoare, vizînd cele mai diferite domenii ale Liturgicii. Astfel, în repetate rînduri, numere întregi au fost dedicate unei singure teme (Botez, Euharistie, restaurarea serbării Paștilor etc.), tratată sub diferitele ei aspecte, de mai mulți autori. În unele cazuri de acest fel, cel puțin un studiu tratează problema și din punct de vedere ortodox, imprimînd astfel temei respective dimensiuni ecumenice. Uneori tema tratată nu este de natură liturgică, ci mai mult biblică sau patristică, aceasta pentru a imprima mișcării liturgice un curs tradițional și a o abate de la modernism.

«La Maison Dieu» a jucat de asemenea un rol important în pregătirea Constituției liturgice a Conciliului II Vatican, numere întregi fiind dedicate unor teme ca : limba liturgică, concelebrarea, Maslul, participarea activă a laicilor la viața cultică, restaurarea din punct de vedere liturgic a săptămînii Sf. Patimi etc., toate acestea constituind mai tîrziu preocupări ale reformei conciliare și postconciliare.

Acțiunea de popularizare a principiilor înnoirii liturgice printre credincioși a fost realizată de revista lunară ilustrată, «Fêtes et Saisons», care, împreună cu suplimentul ei, «Albums liturgiques», au constituit direcția pastorală a mișcării liturgice franceze ¹⁷³.

Încă din anul 1944, a început să apară seria teologică «Lex Orandi», sub direcția lui P. Duployé și A. M. Roguet, specializată în a publica lucrările întrunirilor liturgice și operele de valoare ale unor mari teologi ca : L. Bouyer, O. Casel, R. Guardini, B. Botte ș.a.

De la începuturile sale și pînă la deschiderea Conciliului II Vatican, mișcarea liturgică franceză a desfășurat o activitate laborioasă, schițată în bună parte de congresele și săptămînile liturgice organizate.

«Primul Congres național de pastorală liturgică» s-a ținut la Saint-Flour în perioada 30 august—2 septembrie 1945, cu participarea a unsprezece episcopi, fapt care i-a conferit un statut quasi oficial. În cele trei zile de lucru (ultima zi au avut loc festivitățile de închidere a Congresului), au fost dezbătute următoarele teme : «Pentru ce nu participă la Missă cei botezați», «Cum să se procedeze ca oamenii să participe la Missă», și «Biserica vie, Biserica în cîntare» ¹⁷⁴. A fost pusă deci, în general, problema centrală a mișcării liturgice și anume, metoda de refacere a spiritului liturgic atît de slăbit în Biserica Romano-Catolică.

La acest prim congres liturgic francez a ieșit în evidență diferența de păreri între membrii propriu-ziși ai mișcării liturgice și episcopii francezi, ca reprezentanți oficiali ai Romei.

Astfel, după prezentarea stării deplorabile a participării credincioșilor la cult și a concluziei generale că aceasta se datorește în primul rînd faptului că în forma sa actuală cultul nu mai prezintă interesul și atracția de odinioară, au venit propunerile practice. Din partea partizanilor Mișcării liturgice, părerile au fost aproape unanime în a consi-

173. Vezi în acest sens și Charles Rauch, *Die Liturgische Bewegung in Frankreich von 1943 bis 1953*, în L.J., Band, 4 (1954), p. 26.

174. Desfășurarea lucrărilor Congresului este prezentată aproape în întregime de numărul 4/1945 al revistei M. D.

dera că trezirea interesului pentru cult presupune și unele reforme, care încă nu au obținut aprobarea papală. În concret, ei au cerut folosirea limbii franceze la citirea pericopelor biblice și la imnele cîntate de popor, înlocuirea Misselor recitate cu cele dialogate sau cîntate, restabilirea predicii ca parte integrantă a cultului, participarea activă a credincioșilor la cult, prin cîntări și răspunsuri și părăsirea devoțiunilor private în timpul Missei ¹⁷⁵. Desigur, cea mai radicală propunere a fost introducerea limbii franceze în cult. Cu toate că și pînă la această dată, în unele paronii, cel puțin lecturile biblice erau rostite în limba franceză, prezentarea problemei la nivelul unui congres național liturgic a stîrnit nemulțumirea și reacția imediată a episcopilor participanți (cel puțin a unora din ei). Astfel, arhiepiscopul de Lyon, cardinalul Gerlier, se arată sceptic în ce privește înnoirea spiritului liturgic prin introducerea limbii franceze în cult, elogiind caracterul catolic, «universal» al limbii latine. Sprijinindu-se pe afirmația lui Lambert Beauduin (prezent și el la Congres) — de altfel, foarte justă — că numai autoritatea supremă bisericească poate să hotărască în privința unor eventuale reforme, el reduce la minimum valoarea hotărîrilor Congresului și a consecințelor lui practice ¹⁷⁶.

În ciuda acestei divergențe, primul congres liturgic francez a jucat un rol important în răspîndirea ideilor mișcării liturgice, constituind totodată punctul de plecare în confruntarea de aproape două decenii cu autoritatea bisericească romano-catolică, pentru reformele liturgice atît de necesare în cultul latin.

Al doilea Congres național de pastorală liturgică s-a ținut în perioada 17—22 septembrie 1947, la Lyon, cu o bogată participare, nu numai franceză, ci și străină, în special germană și austriacă. Tema centrală a Congresului, pregătită atît de unele întruniri locale, cît în special prin studiile publicate în revista «La Maison Dieu», a fost: «Ziua Domnului, însemnătatea ei în viața Bisericii și împlinirea ei».

După prezentarea temeiurilor în favoarea restaurării duminicii ca sărbătoare creștină din punct de vedere doctrinal și tradițional ¹⁷⁷, s-a trecut la analizarea modalităților de realizare în practică a acestui deziderat. De primă necesitate în acest sens, Congresul a considerat a fi întărirea unității familiei ca celulă creștină. Participarea la cultul duminical în cadrul familiei și nu individual, înlesnește realizarea spiritului festiv creștin. Nu se pomenește absolut nimic de separarea cultului pe categorii de credincioși (copii, tineri, adulți), care va apare mai tîrziu și va înrîuri negativ asupra comunităților parohiale ¹⁷⁸.

Acest Congres se bucură de o importanță deosebită, prin faptul că la lucrări au luat parte și delegați din alte țări, membri ai altor mișcări liturgice, ceea ce a creat în mod oficial raporturi apropiate între acestea.

175. Vezi în mod special raportul lui R. P. Louvel, *Quelques précisions essentielles*, în revista mai sus citată, p. 65—69.

176. Cardinal Gerlier, *Conclusion*, în rev. cit., p. 157—159.

177. P. Chevallier, *La Messe du dimanche source de la vie de la paroisse*, în M. D., nr. 13 (1948), p. 161—167.

178. P. Stagnara, J. Fallaix, A. et H. Isnard, *Dimanche et famille*, în M. D., nr. 13 (1948), p. 136—162; P. D., *Le Congrès*, în M. D., nr. 13 (1948), p. 114—132.

Unitatea mișcării liturgice catolice vest-europene a contribuit mai târziu în mare măsură la realizarea centrală a reformelor cultului.

În istoria mișcării liturgice franceze, ca de altfel și în cea belgiană și germană, un moment important l-a constituit *enciclica papei Pius XII*, «*Mediator Dei*» (20 noiembrie 1947). Majoritatea liturgiștilor catolici consideră că această enciclică a avut un rol hotărâtor în evoluția ulterioară a mișcării, constituind asentimentul oficial al Bisericii pentru opera de înnoire a cultului. Afirmația este doar parțial justă.

Astfel, o analiză ceva mai atentă a textului enciclicii demonstrează, fără îndoială, că ea realizează în realitate o încorsetare a mișcării liturgice. Neliniștită de amploarea deosebită pe care a luat-o tendința de înnoire a cultului catolic și convinsă fiind totodată că o anihilare totală a acestora nu mai este posibilă, Roma a găsit o cale de compromis. Încă din partea introductivă, după ce elogiază activitatea mișcării liturgice (paragr. 4—6), menționînd chiar că Vaticanul a fost și el întotdeauna interesat de o înnoire liturgică, enciclica atrage atenția că multitudinea de inițiative particulare sau aparținînd unor societăți liturgice, s-au făcut vinovate și de abateri, uneori deosebit de grave (paragr. 7—9). Mai departe, documentul abordează aproape toate realizările sau propunerile mișcării liturgice, considerîndu-le pozitive în sine, dar prin vizarea părților negative, reducîndu-le în așa măsură valoarea, încît orice progres în acest sens pare imposibil. Astfel, este combătut caracterul exterior-comunitar al cultului (paragr. 26), pe care mișcarea liturgică l-a cultivat, sînt elogiata devoțiunile particulare (paragr. 32—37), pe care mișcarea liturgică s-a străduit să le înlocuiască prin participarea activă a credincioșilor la cultul public al Bisericii; sînt interzise orice omisiuni din cult, precum și orice adăugiri, chiar dacă ele provin din cultul vechi al Bisericii (paragr. 58); limba latină este considerată ca fiind singura limbă cultică ce exprimă unitatea catolică și ferește de greșeli, excepții cu totul speciale nefiind admise decît cu aprobarea papei (paragr. 59); Missele private, fără participarea credincioșilor sînt aprobate și recomandate (paragr. 94—95), cu toate că toți partizanii mișcării liturgice au luptat împotriva lor¹⁷⁹.

În aceste împrejurări, cîtuși de puțin favorabile unei înnoiri a cultului, orice întrunire de amploarea unui congres liturgic era aproape imposibilă. De aceea, Congresul național de pastorală liturgică programat să se țină la Chartres în anul 1953 nu a mai avut loc, tematica ce trebuia să se dezbată aici devenind preocuparea Simpozionului de la Versailles, din toamna anului 1954¹⁸⁰. Chiar și trei ani mai târziu, în 1956, Primul Congres internațional de pastorală liturgică, ținut la Assisi, a constituit un total eșec pentru mișcarea liturgică, mai ales prin participarea masivă a reprezentanților papali, care au impus rezoluții în discordanță cu orice principii de înnoire liturgică a cultului¹⁸¹.

179. Papst Pius XII, *Über die heilige Liturgie, Mediator Dei*, Freiburg im Breisgau, 1948, pp. 8—11; 12—13; 28—31; 34—41; 54—57; 80—83.

180. Ch. Rauch, *op. cit.*, p. 33.

181. Congresul prevedea introducerea de noi sărbători materiale, precum și citirea în cadrul cultului a unor fragmente din diferite enciclici. De asemenea, concelebrarea era întru totul condamnată. Conform B. Botte, *Le mouvement liturgique*, p. 108—109.

În aceste condiții, membrii mișcării liturgice franceze și-au continuat activitatea prin publicațiile lor și întrunirile locale organizate periodic, sprijinindu-se pe aprobarea de principiu a papei.

Abia în anul 1957 a putut avea loc al treilea Congres de pastorală liturgică în Franța (Strasbourg, 25—28 iulie). Dar chiar și acum, tema dezbătută — «Biblia și cultul» — nu constituia nici pe departe problematica acută a mișcării liturgice¹⁸².

Al patrulea Congres național de pastorală liturgică s-a ținut în perioada 10—13 iulie 1962 la Angers, în cu totul alte condiții. Noul papă, Ioan XXIII, mult mai deschis către mișcarea liturgică, pregătea deja lucrările Conciliului II Vatican, în cadrul căruia problema înnoirii cultului trebuia să ocupe un loc central. De aceea, lucrările Congresului s-au desfășurat într-o atmosferă de mai multă libertate. Tema centrală — «Liturgie et vie spirituelle» — a fost tratată aproape numai de pe pozițiile mișcării liturgice.

Concluzia principală pe care a întrunit-o Congresul a fost aceea că între cult și viața spirituală există o legătură intimă. Astfel, contrar enciclicii «Mediator Dei», cultul este considerat ca fiind sursa primă și indispensabilă trăirii creștine, el făcând activă Jertfa lui Hristos în viața credincioșilor și dând astfel o orientare eminentemente hristocentrică spiritualității creștine. Din altă perspectivă, cultul apare ca normă hotărâtoare în trăirea creștină, el fiind acțiunea Bisericii și având garanția ei. Subiectivismul personal este înlocuit cu temeiurile obiective date de Biserică¹⁸³.

Unele voci la acest congres s-au exprimat chiar deschis împotriva enciclicii «Mediator Dei», considerând că devoțiunile nu pot ocupa sub nici o formă un loc paralel cu cultul și de aceeași importanță. Chiar dacă ele sînt tolerate, autoritatea bisericească trebuie neapărat să le subordoneze vieții liturgice propriu-zise și să le facă dependente de aceasta¹⁸⁴.

Ca exemplificare a raportului intim dintre cult și viața spirituală creștină, Congresul a prezentat în termeni elogioși situația din Bisericile răsăritene, în special pe cea din Biserica Ortodoxă, scoțind în relief mai ales modul în care cultul bizantin constituie dogma trăită¹⁸⁵.

Între cele patru congrese, Centrul de pastorală liturgică și-a desfășurat activitatea în primul rînd prin așa-numitele «săptămîni liturgice», organizate, după modelul celor belgiene, sub formă de cursuri zilnice pe perioada a șase zile, îmbinate cu un bogat program de servicii divine. Participanții la aceste cursuri erau preoții sau profesorii secundari, care nu primiseră în facultate o suficientă pregătire liturgică. Se căuta prin aceasta crearea unui corp profesoral cu o bază liturgică solidă, precum și

182. F. Kolbe, *op. cit.*, p. 133—134; Ch. Rauch, *Bibel und Liturgie. Der dritte französische pastoralliturgische Kongress*, în L.J., Band 8 (1958), p. 50—55.

183. Vezi referatul episcopului Pierre Veuillot, *La participation à la liturgie, source de la vie spirituelle*, în M.D., nr. 72 (1962), p. 39—51.

184. A. M. Roguet, *op. cit.*, p. 29—37.

185. M. J. Le Guillou, *Liturgie et vie spirituelle des Eglises d'Orient*, în M.D., nr. 72 (1962), p. 85—98.

stimularea în rîndul preoțimii a înnoirilor liturgice și în primul rînd a cunoașterii valorilor cultului ¹⁸⁶.

O activitate la un nivel mai ridicat, pentru formarea de specialiști în domeniul liturgic, a desfășurat-o *Institutul superior de Liturgică* (L'Institut supérieur de Liturgie) din Paris. Înființat în noiembrie 1956 și încredințat conducerii lui Bernard Botte, Institutul avea în program cursuri și seminarii pe perioada unui semestru în cadrul anului universitar. Atașată fiind Facultății de Teologie a Institutului catolic din Paris, noua instituție constituia o treaptă postuniversitară. Cursanții trebuiau să fie absolvenți ai Facultății de Teologie, iar la sfîrșitul celor doi sau trei ani de studiu urmau să depună un anumit număr de examene și să susțină o lucrare de diplomă pentru obținerea «certificatului de studii liturgice».

Necesitatea înființării acestui Institut se explica prin faptul că în cadrul facultății studiul liturgic se reducea la un singur semestru, fiind cu totul insuficient pentru formarea, în special a viitorilor profesori de Liturgică. Cu toate acestea, la primele încercări de a obține aprobarea Romei pentru funcționarea lui, răspunsul a fost negativ. Abia după repetate intervenții pe lîngă persoane influente din Congregația riturilor și în urma lămuririlor că Institutul are statut de quasi independență față de Centrul de Pastorală liturgică (acesta din urmă era privit la Vatican cu foarte multă suspiciune), aprobarea a fost acordată ¹⁸⁷.

Privită în ansamblu, activitatea mișcării liturgice franceze poate fi considerată ca o încorporare a eforturilor anterioare belgiene și germane. Axată mai mult pe metoda de lucru belgiană, Centrul de Pastorală liturgică s-a sprijinit totodată, cel puțin în prima parte a activității sale, pe operele marilor liturgiști germani din perioada interbelică. Multe din lucrările lui O. Casel, R. Guardini și A. J. Jungmann au fost traduse chiar în limba franceză.

Avînd în rîndurile elitei sale teologi ca B. Botte și I. H. Dalmais, mișcarea liturgică franceză s-a interesat și de spiritualitatea liturgică răsăriteană, considerînd-o mai apropiată de cea a Bisericii primare și deci mai indicată spre a fi model.

6. Contribuția mișcării liturgice la elaborarea documentelor Conciliului II Vatican cu privire la cult

În activitatea ei, mișcarea liturgică și-a adus un îndoit aport la reforma cultului romano-catolic, aport constînd din crearea unui climat în care reforma să apară posibilă și necesară și din participarea directă la lucrările de pregătire a textului oficial al primei sesiuni a Conciliului II Vatican. Se poate vorbi, în acest sens, de o contribuție materială și alta formală, prima fiind de importanță hotărîtoare, deoarece în lipsa ei cu greu ar fi fost sesizată necesitatea unei reforme.

¹⁸⁶. B. Botte, *Le mouvement liturgique...*, p. 111—118.

¹⁸⁷. *Ibidem*, p. 119—135; *Idem*, *L'Institut Supérieur de Liturgie de Paris*, în M.D., nr. 50 (1957), p. 161—164.

a. *Eforturile mișcării liturgice pentru promovarea principiilor enunțate în «Constitutio de Sacra Liturgia».*

O privire retrospectivă de numai o jumătate de secol în istoria Bisericii Romano-Catolice, pune în fața cercetătorului un tablou extrem de arid în ce privește viața liturgică. După cum s-a arătat în prima parte a prezentei lucrări, cultul era o realitate străină atât activității teologice, cât și trăirii creștine, înțelegerea lui fiind în ambele cazuri deficitară.

Dacă credincioșii erau tot mai îndepărtați de viața pleneră cultică și atrași de așa-numitele devoțiuni particulare, aceasta s-a datorat în egală măsură atât lipsei de înțelegere a unui cult săvârșit într-o limbă străină, cât și faptului că, în urma repetatelor modificări arbitrare din perioada evului mediu, acesta își pierduse unitatea, depărtându-se de cultul Bisericii primare. În urma Sinodului tridentin cultul se impunea ca o realitate invulnerabilă la schimbări, în ciuda imperfecțiunilor lui. În acest context, era firească înstrăinarea credincioșilor față de rînduiri, care apăreau mai curînd ca formule magice, decît modalități de trăire creștină.

Teologii, la rîndul lor, puși în gardă de anatemele aceluiași Sinod, erau mai mult decît prudenți în a dezbate probleme legate de cult, ocolind pur și simplu acest domeniu sau, în cel mai bun caz, oferind comentarii liturgice în care singura alternativă rămînea elogierea aspectelor pozitive și trecerea sub tăcere a numeroaselor lipsuri. Studiile de istorie a cultului erau de asemenea puține și neconsistente.

În aceste condiții, orice orientare către o reformă a cultului părea a fi simplă utopie, Roma arătîndu-se refractară la început chiar și acestor încercări ce nu vizau schimbări în structura cultului, ci căutau doar să-l facă accesibil credincioșilor (de exemplu, apariția cărților de cult bilingve, fără intenția directă de a introduce limba poporului în cult). Și totuși, în numai o jumătate de secol, mișcarea liturgică a reușit să creeze condițiile necesare unei reforme liturgice și să determine autoritatea supremă să o realizeze¹⁸⁸.

b. *Pregătirea Constituției.*

La 17 mai 1959, adică la mai puțin de un an de la alegerea sa ca papă, Ioan XXIII a făcut cunoscută constituirea unei comisii provizorii pentru pregătirea viitorului Conciliu, comisie formată din membrii Curiei papale și condusă de secretarul de stat al Vaticanului, cardinalul Tardini. Aceasta avea drept scop sondarea opiniei episcopilor, a conducătorilor diferitelor ordine călugărești, a diferitelor facultăți de Teologie și chiar a unor personalități clericale, în ce privește temele care necesită dezbateri conciliare, precum și modul de rezolvare a lor¹⁸⁹.

188. Joseph Lengeling, *Kommentar der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie*, în colecția «*Lebendiger Gottesdienst*», Münster, 1964, p. 37—43. O analiză mai amănunțită a acestei contribuții se va prezenta în capitolul următor, în cadrul comentariului asupra textului Constituției «*De Sacra Liturgia*».

189. Vezi *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I (antepreparatoria), vol. I, Vatican, 1965, p. 67.

Peste 2000 de răspunsuri au fost primite de comisie, cu propuneri foarte diferite, unele din acestea fiind chiar contradictorii.

În ce privește reforma liturgică, aceasta a constituit centrul de atenție al celor mai multe răspunsuri. Astfel, numai din răspunsurile oferite de episcopi, 1199 de propuneri s-au referit la cele șapte Taine și cel puțin tot atâtea la alte aspecte ale cultului¹⁹⁰. Din toate răspunsurile cu conținut liturgic primite, Congregația riturilor a creat o sinteză în care însă și-a impus punctul de vedere și pe care a prezentat-o în vederea pregătirii documentelor conciliare. Propunerile de reformă ale acesteia sînt însă cu totul neesențiale, neavînd în vedere cîtuși de puțin eforturile mișcării liturgice. Mai mult chiar, în privința limbii liturgice, răspunsul a fost cu totul ostil înlocuirii latinei cu diferitele limbi naționale¹⁹¹.

Întreaga activitate a comisiei provizorii s-a concretizat în 16 volume intitulate «Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: antepreparatoria». Acestea au fost înaintate papei, care, alegînd o parte din temele propuse, le-a încredințat comisiilor pregătitoare ale conciliului, pentru a fi analizate, documentate și reformulate. Astfel, la 6 iunie 1960 s-a făcut cunoscută înființarea unei comisii liturgice pregătitoare, al cărei președinte era numit prefectul Congregației riturilor, cardinalul G. Cicognani (la 22 februarie 1962, în urma decesului acestuia, a fost numit în funcția de președinte noul prefect al Congregației riturilor, cardinalul A. Larraona), iar ca secretar, A. Bugnini. Cea mai mare parte a membrilor comisiei a fost stabilită prin numirea la 22 august 1960 a 19 episcopi și teologi. Din păcate, printre aceștia nu se afla nici un episcop francez sau german — sprijinitori ai mișcării liturgice — și nici conducători ai Centrelor liturgice din Paris și Trier. După începerea lucrărilor, însă, prezența acestora s-a simțit necesară, așa că într-un interval de un an au fost și ei cooptați la lucrările comisiei. În total au fost numiți 26 de membri și 37 de consultanți, dintre aceștia 19 fiind considerați ca participanți activi la mișcarea liturgică. B. Capelle, R. Guardini, J. A. Jungmann, A. Roguet, B. Botte, B. Fischer, P. Gy, A. Martimort, J. Wagner, iată numai cîteva nume care au reprezentat mișcarea liturgică și au adus un aport substanțial la alcătuirea proiectului liturgic conciliar¹⁹².

Încă de la început, sarcina Comisiei liturgice s-a arătat a fi deosebit de dificilă, două probleme de principiu punîndu-se cu acuitate: 1. Reforma trebuie să vizeze numai ritul roman sau și celelalte rituri? 2. Este nevoie ca respectiva reformă să aibă un caracter general, principial sau ar fi necesară mai curînd o precizare concretă în toate domeniile cultului?

La prima întrebare, membrii Comisiei au căzut de acord că obiectul reformei trebuie să rămînă numai ritul roman, «recurgîndu-se, la ne-

190. *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I, vol. II, pars II, Vatican, 1961, p. 3—460.

191. *Ibidem*, vol. III, p. 355—396.

192. H. Schmidt, *Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text — Vorgeschichte — Kommentar*, Freiburg im Breisgau, 1965, pp. 68; 219—221; P.M. Gy, *Esquisse historique*, în M.D., nr. 76 (1963), p. 10—11.

voie, la exemple din Bisericile răsăritene (ca de pildă, pentru concelebrare)»¹⁹³.

Cît privește a doua problemă, după lungi dezbateri, s-a încercat o formulă de compromis, adesea criticată mai târziu, unii considerînd textul conciliar prea vag, alții fiind de părere că este prea încărcat cu amănunte.

Pentru înlesnirea lucrărilor, au fost constituite 13 subcomisii, care urmau să dezbată următoarele teme: misterul liturgic, pregătirea liturgică, participarea activă a laicilor la cult, limba liturgică, adaptarea cultului, Missa, concelebrarea, Tainele și ierurgiile, oficiul divin, muzica sacră, arta sacră, veșmintele și mobilierul liturgic și problema calendarului. Totodată, la 27 septembrie 1962, papa a numit 201 consilieri conciliari («periti»), printre care au fost prezenți mai ales teologi specialiști în diferite domenii. Din cei 9 consilieri responsabili cu probleme liturgice au făcut parte și cei doi directori ai Institutelor liturgice francez și german, A. Martimort și respectiv J. Wagner.

Dintre toate temele tratate, problema limbii liturgice a fost cea mai dificilă, cu atît mai mult, cu cît subcomisia care urma să o trateze nu a avut posibilitatea să se întrunească niciodată. În aceste condiții, B. Botte a înaintat un raport secretariatului subcomisiei, demonstrînd din punct de vedere istoric și invocînd exemplul altor Biserici, că folosirea în exclusivitate a limbii latine ca limbă liturgică este un anacronism. Din păcate, raportul său nu a avut ecoul scontat, așa că, în final, problema limbii liturgice s-a pus doar tangențial în cadrul temei «Taine și ierurgii»¹⁹⁴. La adunarea de lucru a Comisiei din 12—22 aprilie 1961, președintele acesteia a anunțat că, în general, limba liturgică nu va fi tratată. În această atmosferă, tensiunea dintre membrii comisiei care sprijineau înlocuirea limbii latine în cult și reprezentanții Congregației riturilor a fost în oarecare măsură atenuată de afirmația papei Ioan XXIII, care, luînd parte la ședința din 17 aprilie, s-a arătat a fi entuziasmat de valoarea cultului bizantin¹⁹⁵.

Cu excepția problemei limbii liturgice, care a creat o atmosferă de criză în activitatea Comisiei, celelalte teme au fost tratate relativ fără dispute deosebite. La ședința de lucru din 11—13 ianuarie 1962 s-a stabilit în principiu textul viitoarei Constituții. Cu toate acestea, președintele Comisiei, cardinalul G. Cicognani, a șovăit să se alăture membrilor care o elaboraseră și a semnat-o abia la 1 februarie 1962, supunînd-o spre aprobare Comisiei centrale preconciare. Aceasta, între 31 martie și 2 aprilie a supus la vot documentul primit, care a stîrnit puternice controverse: o parte din participanți o considerau prea liberală, alții erau nemulțumiți de caracterul restrîns al reformei. Cea mai mare parte

193. *Ibidem*, p. 12.

194. *Ibidem*, p. 11; *Acta et documenta...*, series II (praeparatoria), vol. II, pars I, Vatican, 1965, p. 145; B. Botte, *Le mouvement liturgique...*, p. 150—152; Prof. Dr. Hermann Volk, *Liturgie als Thema des Konzils*, în volumul «Zweites Vatikanisches Konzil», Osnabrück, 1963, p. 106.

195. *Acta et documenta...*, Series II, vol. I, Vatican, 1964, p. 80; H. Schmidt, *op. cit.*, p. 69—71.

a membrilor au adus amendamente substanțiale, multe din ele avînd un caracter contradictoriu ¹⁹⁶.

În acest context, proiectul a fost din nou supus unei subcomisii spre îmbunătățire, iar la 13 iulie 1962 aprobată de papa Ioan XXIII ca proiect conciliar.

Că nici acest proiect conciliar nu a reușit să mulțumească pe delegații la Conciliu, o demonstrează cele 15 congregații generale care au fost necesare pentru a se ajunge la un consens (22 octombrie—13 noiembrie). Cele mai importante teme au fost: împărțășirea și din potir a laicilor, limba liturgică și problema adaptării cultului la tradiții locale. Mai ales prima temă a întîmpinat o opoziție destul de serioasă, dar în final a reușit să se impună.

În Congregația generală din 14 noiembrie a fost aprobat proiectul conciliar liturgic cu 2162 de voturi pentru și 46 împotriva ¹⁹⁷.

Desigur, din actele oficiale ale numeroaselor comisii și subcomisii pregătitoare nu iese suficient în evidență contribuția directă a mișcării liturgice la elaborarea documentelor liturgice conciliare. Din conținutul acestora, însă, transpare destul de clar spiritul înnoitor dictat de marii liturgiști mai sus amintiți. Dacă nu întotdeauna intențiile mișcării liturgice au avut câștig de cauză, acest lucru s-a datorat opoziției intense realizată mai ales de Curia papală, în frunte cu Congregația riturilor. Sînt suficiente de amintit, în acest sens, reținerile și ezităările cardinalului G. Cicognani, prefectul Congregației riturilor și, concomitent, președintele Comisiei pregătitoare pentru documentele conciliare, precum și faptul că în toată perioada de elaborare a acestora, Congregația riturilor a inițiat o neobișnuit de rapidă pseudoreformă liturgică, încercînd astfel să discrediteze și să saboteze o adevărată reformă, aceasta nemai-fiind considerată ca actuală ¹⁹⁸.

7. Constituția «De Sacra Liturgia»

Exact la 400 de ani de la încheierea Sinodului tridentin, la 4 decembrie 1963, Conciliul II Vatican a aprobat și a făcut cunoscut decretul liturgic «De Sacra Liturgia» ¹⁹⁹. După patru secole de oportunism liturgic oficial, constrînsă de necesități și de o mișcare liturgică tot mai con-

196. *Acta et documenta...*, series II, vol. II, pars III, Vatican, 1968, p. 460—492. Textul prezentat Comisiei centrale nu se deosebește esențial de textul Constituției votată mai tîrziu de Conciliu. El nu are, așa cum era de așteptat, avînd în vedere numărul subcomisiilor, 13 capitole, ci numai 8, celelalte probleme căpătînd un spațiu mai mult sau mai puțin important în cadrul respectivelor 8 capitole. Ca structură, acest text se deosebește de Constituția finală doar prin faptul că arta bisericească și lucrurile liturgice, care în primul caz constituiau capitole separate, în Constituție sînt obiectul unui singur capitol. Vezi pentru textul respectiv *Acta et documenta...*, series II, vol. III, pars. II, Vatican, 1969, p. 9—68.

197. Referitor la dezbaterile în cadrul Congregației generale, vezi *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I, pars I, II, III, Vatican, 1970—1971; vezi și P. M. Gy, *op. cit.*, p. 14—17; Idem, *Situation historique de la Constitution*, în vol. «La liturgie après Vatican II», Paris, 1967, p. 111—126; J. Lengeling, *op. cit.*, p. 59—66.

198. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 65—67.

199. Rezultatul final al votului a fost de 2147 pentru și 4 împotriva.

știentă de rolul ei, Biserica Romano-Catolică a lăsat, în sfârșit, să se în-trevadă posibilitatea unei primeniri a cultului latin și, eventual, împlinirea unor speranțe îndreptățite.

Imediat după apariția documentului, entuziasmul teologilor a fost quasi general. Totuși, încă de la început, au existat liturgiști mai prevă-zători care au încercat să lămurească opinia nou creată că respectiva Constituție este insuficientă pentru a rezolva problema pietății liturgice: «Să nu ne lăsăm credințozii în iluzia că, după ce am curățat de impuri-tăți semnele noastre sfinte, problema spirituală este rezolvată... Ceea ce este astăzi în pericol, este această valoare contemplativă a mesajului creștin; și succesul actual al mișcării liturgice riscă să creeze un echi-voc; pericolul rămîne intact, în ciuda succesului»²⁰⁰. Evoluția ulterioară a reformei liturgice a confirmat aceste temeri, nemulțumind în egală măsură pe cei cu vederi mai conservative și pe cei reformiști. În ciuda insuccesului ei ulterior și a caracterului ei limitat, Constituția «De Sacra Liturgia» a constituit un real progres în evoluția liturgică din Biserica Romano-Catolică, deschizînd posibilitatea de apropiere a acesteia, în ce privește cultul, de tradiția Bisericii primare și concomitent, de Biseri-cile răsăritene.

Structura și cuprinsul.

Cele 130 de articole ale Constituției, de extensiune inegală și ins-pirație diferită²⁰¹, sînt împărțite într-o introducere și șapte capitole, tratînd despre principiile generale ale reformei, Euharistie, celelalte Taine și ierurgii, oficiul divin, anul liturgic, muzica și arta bisericească. Această schemă, cu toate că, în general, cuprinde un cadru liturgic destul de complet, creează o separație categorică în cadrul Sfintelor Taine.

Este adevărat că în viața creștină dintotdeauna Euharistia a consti-tuit punctul central, ea fiind săvîrșită, spre deosebire de celelalte Taine, în mod regulat și nu ocazional. În același timp, însă, ea nu a fost nicio-dată separată de întregul complex haric al Sfintelor Taine, credinciosul neputînd beneficia de roadele ei fără ca în prealabil să fi primit celelalte două Taine de încreștinare sau inițiere (Botezul și Mirungerea), fără să se fi spovedit și fără ca slujba Euharistiei să fie săvîrșită de un episcop sau preot hirotoniți. De aceea, în ciuda importanței cu totul deosebite a acestei Taine, Biserica nu a găsit de cuviință să creeze din ea o «su-pra-Taină» și să o izoleze de celelalte.

Constituția liturgică a Conciliului II Vatican, mergînd pe linia unei tradiții mai vechi catolice în ce privește inovațiile, nu mai repetă ve-chiul principiu al unității mistagogice, tratînd separat, în capitolul al II-lea «Despre Sfînta Taină a Euharistiei», iar în capitolul al III-lea «Des-pre celelalte Taine și ierurgii». În acest nou mod de abordare a mate-rialului liturgic, Euharistia apare izolată de celelalte Taine, acestea, la

200. F.Vandenbroucke, *Réussite du mouvement liturgique?*, în Q.L.P., an. 45 (1964), p. 315.

201. Textul Constituției cuprinde citate directe sau fragmente prelucrate din Sf. Scriptură (32 citate), Sf. Părinți (9 citate), cărți liturgice (8 citate) și hotăriri ale Si-nodului tridentin (5 citate). Vezi *Constitutio de Sacra Liturgia*, în A.A.S., vol. LVI, nr. 2 (15 febr. 1964), p. 97—134.

rîndul lor, căpătînd o importanță secundară, prin tratarea lor împreună cu ierurgiile ²⁰².

De altfel, nu numai structura Constituției, ci și cuprinsul ei, duc la aceeași concluzie.

a) *Introducerea (Prologul)*. Primele patru articole ale Constituției constituie introducerea sau prologul, care, pe scurt, prezintă scopul tratării cultului în cadrul Conciliului, locul cultului în viața Bisericii și obiectivele generale ale reformei.

Astfel, scopul principal al Constituției este «de a îmbogăți zi de zi viața creștină printre credincioși» (art. 1). Că viața liturgică joacă un rol hotărîtor în cadrul spiritualității creștine, este un adevăr pe care nimeni nu l-a mai negat în preajma Conciliului. Aceasta se datorește în primul rînd mișcării liturgice care a trebuit să depună eforturi deosebite mai multe decenii pentru încetățenirea acestui principiu ²⁰³.

Ca mijloc de împlinire a dezideratului respectiv, Conciliul își propune «să adapteze mai bine la necesitățile epocii noastre acele instituții (liturgice) care sînt supuse schimbării» (art. 1). Chiar dacă în acest prim articol nu este precizat în ce constă adaptarea («accommodare»), conținutul Constituției demonstrează că este vorba în primul rînd de restaurarea unor forme sau practici vechi. De aceea, termenul de adaptare rămîne corect numai dacă este înțeles ca restaurare a tradiției Bisericii, care a corespuns necesităților din toate timpurile, dar care, de-a lungul evului mediu a fost alterată în cultul latin ²⁰⁴.

Scopul reformei pare să îmbrace, la prima vedere, și un aspect ecumenic, constînd din «favorizarea a tot ceea ce poate contribui la unirea tuturor celor ce cred în Hristos» (art. 1). Din această afirmație se pot trage două concluzii: una care dă rațiune reformei prin revenirea cultului latin la tradiția veche a Bisericii, păstrată de celelalte rituri, restabilind continuitatea liturgică și în Biserica Romano-Catolică și astfel apropiînd-o de celelalte Biserici; cealaltă concluzie ce derivă din această afirmație este aceea că îmbunătățirea structurii și fondului liturgic are drept scop înlesnirea acțiunilor misionare sau chiar prozelitiste. Că această a doua concluzie este întru totul îndreptățită, stă mărturie textul provizoriu al Constituției, unde, în locul expresiei «unirea tuturor celor ce cred în Hristos» apare formula mai puțin ecumenică: «unirea fraților separați» ²⁰⁵.

Ocupîndu-se de locul cultului în viața Bisericii, Constituția apelează în exclusivitate la concluziile mișcării liturgice, sprijinindu-se în special pe Teologia mistagogică a lui Odo Casel. Raportul cult-Biserică este organic, deoarece Biserica nu mai apare sub aspectul ei instituțional-

202. Desigur, această separație nu este străină de eclesiologia romano-catolică și în ultimă instanță de structura ierarhică a Bisericii. Vezi în acest sens și studiul lui Joseph Parscher, *Ekklesiologie in der Konstitution des Vatikanum II über die heilige Liturgie*, în L.J., Band 14 (1964), p. 228—237.

203. Vezi J.A. Jungmann, *introducere și comentariu la Konstitution über die heilige Liturgie (Constitutio de sacra liturgia)*, în L.T.K., vol. special «Das Zweite Vatikanische Konzil», I Teil, Freiburg im Breisgau, 1966, p. 14—15; F. Kolbe, *Die Liturgiekonstitution des Konzils. Praktische Hinweise*, în L.J., Band 14 (1964), p. 122.

204. J. Lengeling, *op. cit.*, p. 89—91.

205. Vezi H. Schmidt, *op. cit.*, p. 98.

juridic, static, ci avînd o structură sacramentală : «Căci cultul prin care, în dumnezeiasca Euharistie, se exercită opera mîntuirii noastre, contribuie în cel mai înalt grad la exprimarea și manifestarea de către credincioși în fața altora a tainei lui Hristos și a naturii autentice a adevăratei Biserici» (art. 2). Acest limbaj nou în Teologia oficială romano-catolică a stîrnit proteste printre episcopii participanți, fiind nevoie de anumite îndreptări în vederea votării, cu care, chiar în ultima instanță, 26 de delegați nu au fost de acord ²⁰⁶.

O problemă la fel sau poate chiar mai controversată încă în perioada de pregătire, a fost cea privitoare la sfera de aplicare a reformei liturgice. În speranța de a obține noi compromisuri, au fost unele voci care s-au exprimat în favoarea realizării reformei tuturor riturilor liturgice existente. Era evident că într-un astfel de caz, abstracție făcînd de imensele piedici de principiu, nu se mai putea vorbi de o adevărată reformă, lucru cu totul dorit de unii. Conciliul rezolvă această dificilă situație, grupînd elementele de reformă în principii teoretice, aplicabile tuturor riturilor și norme practice, proprii numai ritului roman. În felul acesta, sfera de aplicabilitate a reformei se reducea, cum era și firesc, numai la ritul roman, deoarece principiile teoretice erau oricum împrumutate, prin intermediul mișcării liturgice, din viața cultică răsăriteană.

Într-un spirit mai ecumenic, Conciliul declară că «Biserica (Romano-Catolică) consideră ca egale în drepturi și demnitate toate riturile recunoscute în mod legal» (art. 4), fără însă să precizeze care sînt respectivele rituri.

b) *Principiile generale pentru restaurarea și promovarea cultului.* Capitoul I, cel mai important ca extindere (42 articole) are cinci părți inegale în ce privește conținutul, numeroase principii repetîndu-se în capitolele următoare. Această revenire asupra unor probleme tratate deja se explică prin activitatea separată a subcomisiilor pregătitoare și slaba conlucrare dintre ele.

Prima parte, «*Natura cultului sfînt și importanța sa în viața Bisericii*», constituie de fapt o nouă orientare în Teologia cultului catolic, orientare în cadrul căreia primul cuvînt l-au avut de spus corifeii mișcării liturgice germane.

Continuînd ideea conturată deja în articolul 2, Constituția conferă cultului un fundament sacramental, punîndu-l în legătură organică, ființială, cu Jertfa de pe Cruce, prin intermediul Bisericii. Astfel, «opera de mîntuire a oamenilor... a înfăptuit-o Hristos Domnul, în special prin misterul pascal (paschale mysterium) al fericitelor sale Patimi, Învierii Lui din morți și Înălțării Lui la cer. În acest mister, El a distrus moartea noastră prin moartea Sa și prin Învierea Sa a restaurat viața. Căci din coasta lui Hristos cel adormit pe Cruce a izvorît minunata taină a întregii Biserici» (art. 5). Odată săvîrșită opera mîntuitoare, Hristos trimite pe Apostoli «nu numai să vestească Evanghelia la toată făptura, ci și să înfăptuiască opera mîntuitoare propovăduită de El prin jertfă și Taine, în jurul cărora se centrează întreaga viață liturgică. Astfel, prin Botez oamenii sînt altoiți în misterul pascal al lui Hristos. Ei mor împreună

206. *Ibidem*, p. 237 ; J.A. Jungmann, *coment. cit.*, în L.T.K., p. 15—16.

cu El... La fel, de câte ori mănincă Cina Domnului²⁰⁷, ei vestesc moartea Domnului pînă ce El va veni» (art. 6)²⁰⁸.

În acest fel, Jertfa mîntuitoare a lui Hristos este continuată de Biserică și împrăștiată de membrii ei în cadrul cultului.

Prezența lui Hristos în cult este însă nu numai de natură sacramentală, ci și simbolică, în persoana preotului sau arhiereului săvîrșitor. După multe controverse, Biserica Romano-Catolică recunoaște, în sfîrșit, că adevăratul săvîrșitor al Tainei este Hristos: «El este prezent cu puterea Sa în sacrameinte în așa fel încît mereu cînd cineva botează, Hristos însuși botează. El este prezent în cuvîntul Său, căci El însuși vorbește atunci cînd în Biserică sînt citite Sfintele Scripturi. În sfîrșit, El este prezent cînd Biserica se roagă și cîntă...» (art. 7). Cultul este astfel puternic centrat în jurul lui Hristos, fiind considerat drept obiectul funcției lui sacerdotale. Prin hristocentrismul său, cultul terestru este un reflex al cultului celest, credincioșii devenind părtași la cîntecele de slavă ale îngerilor aduse lui Hristos cel preamărit (art. 8).

Regretabil este faptul că în cadrul acestui edificiu teologic Constituția continuă eroarea de veacuri din catolicism de a ignora aproape complet pnevmatologia cultului, eroare sesizată chiar de unii teologi apuseni cum sînt A. Adam și A. Jungmann. De aceea, în perioada pregătirii textului conciliar, au fost multe voci care au constatat că Duhul Sfînt este prea puțin înlocuit. Astfel, s-a ajuns în final la un modest compromis, «considerîndu-se că aceste lipsuri se pot îndrepta dacă în unele locuri potrivite se intercalează cîteva cuvinte de invocare către Duhul Sfînt»²⁰⁹.

Cu toate că izvorul principal al harului se transmite prin cult și în primul rînd prin Euharistie, în cadrul unei dispoziții sufletești personale adecvate (art. 10-11), pietatea creștină nu este în exclusivitate liturgică. «Viața spirituală nu este epuizată numai prin participarea la cultul sfînt. Creștinul este chemat să se roage în comunitate, dar el trebuie și să se retragă în camera sa și să se roage în taină Tatălui, ba chiar să se roage fără încetare, așa cum învață Apostolul» (art. 12). Reiese de aici clar că, în ciuda recunoașterii ca pozitivă și recomandării rugăciunii particulare, aceasta nu este considerată ca făcînd parte integrantă din cult. Dacă în Biserica Ortodoxă rugăciunea particulară este parte integrantă a cultului (cultul particular sau personal), în Biserica Romano-Catolică ea este recomandată, dar redusă la «pia exercitia», alături de diferite devoțiuni străine tradiției liturgice. La această ciudată separație s-a ajuns în urma unui compromis dintre noua orientare a mișcării liturgice și doctrina oficială a Vaticanului. Astfel, mișcarea liturgică s-a străduit în permanență să demonstreze că așa-numitele devoțiuni nu au nimic comun cu tradiția și spiritul liturgic, fiind inovații tîrzii, care, într-o formă sau alta, au influențat negativ unitatea cultului. Congregația riturilor, dîndu-și seama că în noul context teologic devoțiunile nu mai pot fi

207. De remarcat în acest loc influența protestantă în ce privește terminologia folosită.

208. Vezi în ce privește similitudinea aproape perfectă dintre formula conciliară și concepția lui Casel, notele 129, 130 și 132 din prezenta lucrare.

209. Herman și Schmidt, *op. cit.*, p. 98; J.A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 19.

considerate parte integrantă a cultului, dar căutînd cu orice preț să le păstreze, le-a introdus în categoria rugăciunii particulare. Întrucît atît Mîntuitorul, cît și Sf. Apostoli au recomandat rugăciunea particulară, devoțiunile au primit în acest fel teme biblic și în consecință, legalizare. Un singur element restrictiv, în ce le privește, este prevăzut în Constituție și anume, necesitatea de a fi aprobate de Roma : «Exercițiile pioase (pia exercitia) ale poporului creștin sînt foarte recomandate, în măsura în care ele corespund prevederilor și regulilor Bisericii ; aceasta mai ales cînd ele sînt rînduite de Scaunul Apostolic» (art. 13).

O situație specială o dețin diferite rînduiri ale Bisericilor locale, aprobate sau recomandate de episcopi. Ele par să aibă un statut intermediar între cultul propriu-zis și «pia exercitia», fiind numite «sacra exercitia» și fiind astfel programate, încît «să se potrivească cu cultul» (art. 13) ²¹⁰.

Partea a doua a capitolului I, *Despre învățămîntul liturgic și participarea activă* (art. 14—20), constituie tot un rezultat al eforturilor mișcării liturgice. Dacă numai cu șapte ani în urmă (1956), obținerea aprobării de la Roma pentru funcționarea Institutului superior de Liturgică din Paris a constituit o problemă destul de dificilă, se poate lesne imagina atitudinea deosebit de conservatoare a Congregației riturilor în ce privește învățămîntul liturgic. Cu toate acestea, sub presiunea opiniei create de mișcarea liturgică, în textul Constituției a fost introdus și acest subcapitol, care prevede ca «magiștrii (cadrele didactice) desemnați pentru studiul liturgic în seminarii, școlile monahale și Facultățile teologice, trebuie să fie serios pregătiți pentru funcția lor în instituții special destinate acestui scop» (art. 15). În același timp, Constituția prevede ca în toate instituțiile de învățămînt teologic studiul Liturgicii să fie socotit ca disciplină principală, alături de Dogmatică, Studiul biblic și Pastorală, care, la rîndul lor, trebuie să trateze din alt punct de vedere problemele legate de cult, în așa fel, încît împreună să ofere viitorilor preoți o bună pregătire liturgică. Este astfel pentru prima dată cînd Biserica Romano-Catolică, în mod oficial, recunoaște necesitatea și importanța deosebită a formației liturgice în ansamblul general teologic.

La rîndul lor, preoții au datoria să dezvolte spiritul liturgic în parohiile lor prin predică, dar mai ales intensificînd participarea activă a credincioșilor la cult. «Ei trebuie să conducă turmele lor nu numai prin cuvînt, ci și prin exemplu» (art. 19) ²¹¹.

Problema participării active a credincioșilor va mai fi pusă în cadrul Constituției în legătură cu fiecare Taină în parte în mod ceva mai concret.

Mult mai importantă pentru reforma cultului se arată a fi partea a treia a capitolului I, *Despre reînnoirea cultului*. În articolul 21 este argumentată posibilitatea și necesitatea unei reforme liturgice, pornind de la principiul că, în general, «cultul constă dintr-o parte imuabilă, cea care este de origine divină și din părți supuse schimbării, care în decursul timpului se pot modifica sau chiar trebuie să fie modificate, dacă în

210. *Ibidem*, p. 26—28.

211. *Ibidem*, p. 28—31 ; F. Kolbe, *op. cit.*, p. 131 ; J. Lengeling, *op. cit.*, p. 47 ; C. Vagaggini, *Le chapitre I de la Constitution de Liturgia*, în Q.L.P., tom 44 (1963), p. 54.

cadrul lor au fost introduse elemente ce corespund mai puțin naturii cultului...». În mod direct, dar suficient de clar, Conciliul recunoaște prin această afirmație necesitatea reformei cultului roman, datorită inovațiilor conținute, inovații ce, în formularea destul de blîndă a Constituției, «corespund mai puțin naturii cultului».

Reforma liturgică trebuie să aibă un dublu scop: pe de-o parte restaurarea cultului în așa fel încît acesta «să exprime cu mai multă claritate realitățile sfinte pe care le semnifică și (pe de altă parte) ca poporul creștin să-l înțeleagă mai ușor și să participe la el printr-o celebrare plenară, activă și comunitară» (art. 21). Este vorba deci de un aspect material al reformei, care are în vedere punerea de acord a cultului roman cu tradiția autentică liturgică și de unul formal, de a face cultul mai inteligibil credincioșilor, ca astfel să se poată intensifica activismul lor ²¹².

Constituția prescrie în continuare cîteva reguli de principiu cu privire la dreptul de reformă liturgică și orientarea generală a acesteia.

Astfel, cum era de altfel de așteptat, dreptul unic de a întreprinde sau legaliza o reformă liturgică revine Vaticanului. Comparativ însă cu dispozițiile Sinodului tridentin, Conciliul II Vatican este ceva mai puțin centralist, acordînd, în cazuri speciale, acest drept și episcopului sau conferințelor locale episcopale: «În virtutea puterii de drept, responsabilitatea în materie liturgică aparține de asemenea, în limitele fixate, diverselor adunări de episcopi, constituite în mod legal, competente asupra unui anumit teritoriu» (art. 22).

S-a căutat în perioada postconciliară să se scoată în evidență caracterul democratic al acestei hotărîri ²¹³. Este adevărat că, raportat la dreptul canonic clasic din Biserica Romano-Catolică, Constituția reprezintă un progres în acest sens. În practică, însă, așa-numita democratizare nu prezintă nici o noutate. În diferite domenii, ca sărbători locale, limba liturgică, muzica bisericească ș.a., și înainte de Conciliu conferințele episcopale locale au adus modificări, uneori cu totul nedorite de Vatican. Pe de altă parte, Constituția nu prezintă limitele «puterii de drept» ale respectivelor conferințe, fapt care reduce foarte mult din valoarea hotărîrii conciliare.

Subliniind cîteva reguli de principiu ale reformei, Constituția indică observarea elementelor istorice, teologice și pastorale în eforturile de restaurare a cultului, care trebuie să fie ferit de orice inovații, în scopul păstrării liniei tradiționale și a legăturii cu celelalte rituri (art. 23). De importanță deosebită apare imprimarea unui caracter biblic accentuat reformei liturgice, caracter care să depășească lecturile și omilia, făcîndu-se sesizabil și în textele liturgice propriu-zise (art. 24).

Un caracter într-adevăr pozitiv îl are articolul 25, care prevede ca «în cel mai scurt timp să fie revizuite cărțile liturgice, apelîndu-se la specialiști și fiind consultați episcopi din diferitele regiuni ale globului». Dacă pînă la Conciliu singura autoritate în materie liturgică era

212. *Ibidem*, p. 55.

213. J.A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 32—33; Fr. R. Mc Manus, *Die Rechtsvolmacht des Bischofs in der Konstitution über die heilige Liturgie*, art. în «*Concilium*», nr. 1 (1965), p. 86—94.

Congregația riturilor, pentru prima dată se consideră necesară consultarea episcopilor și chiar a persoanelor nefăcînd parte din ierarhia superioară, dar fiind preocupate de problema cultului. Indirect, dar suficient de clar, mișcarea liturgică este cooptată prin această hotărîre la lucrările propriu-zise ale reformei.

Ca reguli generale pentru înnoirea cultului, izvorîte din însăși natura acestuia ca acțiune ierarhică și comunitară, Constituția prevede substituția «în măsura posibilului» a serviciilor divine particulare, cu cele publice, avînd participarea activă a credincioșilor (art. 26—27). Și în acest caz, concepția Bisericii Romano-catolice este schimbată radical. Dacă pînă acum cultul era o problemă care interesa numai clerul, dîndu-i acestuia posibilitatea să săvîrșească Missa particulară (fără popor) sau «Missa silențioasă», atît de inadecvate naturii liturgice, Conciliul pune pe primul plan participarea activă a credincioșilor la orice act cultic, prin «aclamațiile poporului, răspunsuri, cîntarea de psalmi, antifone, imne, precum și prin gesturi și atitudini corporale (fizice)» (art. 30). Mai mult chiar, această participare a credincioșilor trebuie să fie prevăzută clar în cărțile de cult revizuite (art. 31). Cu toate că au existat unele propuneri de a se introduce ca formă de activare a credincioșilor și ectenia în forma ei din cultul bizantin, nu s-a obținut consensul în acest sens, fapt regretat de unii liturgiști romano-catolici²¹⁴.

În ce privește normele decurgînd din natura didactică și pastorală a cultului, Constituția prevede o simplificare a ritului latin, pentru a putea fi mai bine înțeles de popor. În spatele acestui principiu se ascunde efortul mișcării liturgice de a înlătura din cult numeroasele adaosuri ale Evului mediu, adaosuri ce au dăunat unității și înțelegerii textelor liturgice. De aceea, documentul conciliar hotărăște «să se evite repetițiile inutile» (art. 34)²¹⁵.

De asemenea, pentru crearea unei unități mai strînse între cult și Cuvîntul revelat, Constituția prevede «să se restabilească o lectură a Sfinței Scripturi mai bogată, mai variată și mai bine adaptată» (art. 35). La rîndul ei, predica trebuie văzută ca parte integrantă a cultului și este indicat ca ea să se inspire din Biblie sau din realitățile liturgice. Și în acest caz mișcarea liturgică și-a spus cuvîntul, impunînd Conciliului o orientare către tradiția Bisericii primare, în care caracterul didactic al cultului era mult mai bine accentuat, cateheza liturgică jucînd în acest context un rol foarte important.

Cea mai puternică influență asupra Constituției a avut-o însă mișcarea liturgică în ce privește limba liturgică, tratată pentru prima dată în articolul 36. În decursul pregătirii Conciliului s-au conturat trei direcții principale în această privință: unii s-au străduit să nu accepte nici un compromis în ce privește posibilitatea introducerii limbilor naționale în cult; alții au căutat înlocuirea totală a limbii latine cu limbile naționale; o a treia categorie, care s-a impus în cadrul Conciliului, prevedea formula de compromis adoptată în textul Constituției. «Folosirea limbii latine să se păstreze în riturile latine, cu excepția dreptului parti-

214. J.A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 37; F. Kolbe, *op. cit.*, p. 124.

215. J.A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 39.

cular» (art. 36). Formularea este, desigur, conservatoare și a nemulțumit pe mulți. Oficial, limba liturgică în Biserica Romano-Catolică rămîne latină; totuși, ca o poartă de deschidere către folosirea și a limbilor naționale este prevăzută excepția «dreptului particular». Așa cum prevede și articolul 22, acest drept revine diferitelor conferințe episcopale — în cazul de față, celor aparținînd aceluiași teritoriu lingvistic — în măsura în care Vaticanul își dă aprobarea²¹⁶. Constituția recunoaște, de asemenea, că «fie în Missă, fie în administrarea sacramentelor, fie în alte părți ale cultului, folosirea limbii materne poate fi adesea foarte utilă pentru popor, așa că i se poate acorda un loc mai întins, mai ales în cadrul lecturilor și îndemnurilor, într-un anumit număr de rugăciuni și de cîntări...» (art. 36). După cum se vede, introducerea limbii materne în cultul latin este limitată de Constituție, dar posibilă. Chiar dacă la început mulți liturgiști s-au arătat nemulțumiți cu această jumătate de măsură, în practică toate Bisericile naționale au depășit limitele restrictive conciliare.

Mult mai îngăduitoare este Constituția în ce privește adaptarea cultului în țările de misiune catolică, unde nu numai limba liturgică, ci și «tradițiile și mentalitatea fiecărui popor, pot să fie admise în cultul divin în mod oportun» (art. 40). Modalitatea de aprobare a acestor adaptări este aceeași ca și la aprobarea specială a limbii materne în cult²¹⁷.

Partea a patra a capitolului I, *Dezvoltarea vieții liturgice în dioceză și parohie*, cuprinde numai două articole (41—42) care, pornind de la principiul ierarhic al cultului, preconizează o intensificare a activității liturgice în jurul catedralei episcopale, episcopul fiind cel în numele căruia, la rîndul lui, preotul săvîrșește părți ale cultului divin în celula Bisericii, care este parohia. Scopul acestei părți este de a preciza că și din punct de vedere liturgic, preotul este reprezentant al episcopului într-o parohie și că viața liturgică a parohiei depinde în mare măsură de cea a diocезei.

În fine, ultima parte a primului capitol, *Despre dezvoltarea acțiunii pastoral-liturgice*, confirmă caracterul pozitiv al mișcării liturgice din ultima jumătate de secol, impunînd chiar unele din metodele de lucru ale acesteia. Astfel, conform aceluiași principiu enunțat în articolul 22, Conferința episcopală națională trebuie «să instituie o Comisie liturgică, care să aibă concursul experților în știința (disciplina) liturgică, în muzica sacră, în arta sacră și în Pastorală. Această comisie, în măsura posibilului, trebuie să fie ajutată de un Institut de Pastorală liturgică...» (art. 44). Scopul acestei comisii este de a dirija înnoirea pastoral-litur-

216. C. Vagaggini, *op. cit.*, p. 56; F. Kolbe, *op. cit.*, p. 125.

217. Problema raportului dintre rolul comisiilor episcopale și cel al papei în ce privește «dreptul particular» a stîrnit controverse în rîndul comisiei preconciiliare. În special canoniștii prezenți au încercat să acorde colegialității episcopale dreptul deplin în luarea de hotărîri liturgice, orientate în spiritul Conciliului. În ultimă instanță, necesitatea de ratificare a oricăror hotărîri luate în plan episcopal de către Vatican, a redus substanțial din punct de vedere juridic autonomia conferințelor episcopale în domeniul liturgic. Vezi în acest sens H. Schmidt, *op. cit.*, p. 101—102; J.A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 42—43.

gică într-un anumit spațiu geografic și de a studia și formula propunerile de adaptare liturgică adresate Vaticanului.

Articolul 45 prevede înființarea unor comisii liturgice diocesane, sub directa îndrumare și conducere a episcopului. În cazuri speciale, mai multe dioceze cu tradiții comune pot forma o singură tradiție liturgică. Comisii asemănătoare sînt necesare și în ce privește muzica și arta bisericească, chiar dacă uneori este indicat ca acestea să lucreze în comun cu cele liturgice (art. 46).

Dacă în partea a doua a acestui capitol Constituția prevedea doar principial intensificarea studiului liturgic, în aceste ultime articole sînt stabilite în mod concret instituțiile de aplicare în practică a respectivului principiu. Conciliul nu apelează însă la forme noi, ci recurge la experiența mișcării liturgice, care, prin Institutul superior de Liturgică din Paris, precum și prin institutele de Liturgică similare din Germania și Italia, pusese bazele învățămîntului liturgic de specializare, care, în ultimă instanță, urmăresc dezvoltarea spiritului liturgic la nivel parohial și național²¹⁸.

c. Sfînta Taină a Euharistiei.

Încă de la început, cînd s-a anunțat că viitorul Conciliu are ca obiectiv și reforma cultului latin, a fost destul de clar în toate cercurile teologice că punctul central al respectivei reforme îl va constitui Missa. Această considerație se baza pe rezultatele cercetărilor mișcării liturgice, care scoteau în evidență modul agravant în care rînduiala Missei s-a îndepărtat de-a lungul evului mediu de tradiția autentică a Bisericii, contribuind astfel la slăbirea spiritului liturgic în parohii. Reforma Missei apărea astfel absolut necesară, nu numai din dorința de a reveni la tradiția pierdută, ci mai ales pentru refacerea vieții spirituale a credincioșilor romano-catolici. De aceea, întregul capitol al II-lea al Constituției conciliare se ocupă de Euharistie, ca parte centrală a Missei.

De altfel, titlul acestui capitol nu este suficient de cuprinzător, deoarece textul prezentat cuprinde elemente de reformă și ale altor părți din Liturgia catolică. Inițial, în cadrul Comisiei pregătitoare, capitolul al II-lea avea două titluri: «De Missa» și «De concelebratione sacramentali», respectivele teme fiind tratate de două subcomisii. Ulterior, întrucît problema concelebrării a fost redusă la două articole, capitolul a primit noul titlu: «De sacrosancto Missae sacrificio», iar mai tîrziu, în cadrul Congregațiilor generale, datorită disputelor legate de termenul «sacrificio», participanții au căzut de acord asupra titlului: «De sacrosancto eucharisticae mysterio»²¹⁹.

Spre deosebire de dispozițiile Sinodului tridentin referitoare la Euharistie, Constituția nu se ocupă decît tangențial de probleme teologico-dogmatice, abordînd Missa în primul rînd din punct de vedere pastoral. De aceea, chiar și acolo unde se caută explicații teologice, acestea sînt insuficiente și lipsite de claritate. Astfel, articolul 47 oferă nu

218. *Ibidem*, p. 47—49.

219. *Ibidem*, p. 49—50.

mai puțin de cinci denumiri pentru taina Sfintei Euharistii, fără însă să le explice: «Mîntuitorul nostru, la ultima Cină, în noaptea în care a fost vîndut, a instituit sacrificiul euharistic al Trupului și Sîngelui Său pentru ca să continue Sacrificiul de pe Cruce de-a lungul veacurilor pînă cînd El va veni și mai ales pentru a oferi Bisericii, Miresei Sale prea iubite, amintirea morții și învierii Sale: sacramentul dragostei, semnul unității, legătura carității, ospățul pascal, în care Hristos este mîncat, sufletul este umplut de har și nouă ni se dă cheazășia slavei viitoare». După cum se vede, mai multe denumiri pentru Euharistie, fără ca acestea să se completeze. Acesta este unul din cele mai fidele tablouri ale disputelor și neînțelegerilor din cadrul comisiilor pregătitoare, cînd existînd mai multe păreri diferite, nici una din acestea nu s-a putut impune cu autoritate, așa că textul Constituției a fost încărcat cu adaosuri, reprezentînd variatele direcții teologice²²⁰.

Imediat însă în articolul următor, preocupările dogmatico-teologice cu privire la Euharistie sînt înlocuite de îndrumări liturgico-pastorale: «Astfel, Biserica se îngrijește ca la acest mister al credinței credincioșii să nu participe ca spectatori străini și tăcuți, ci pentru ca, înțelegînd mai bine riturile și rugăciunile acestuia (misterului), să participe conștient, cu pietate și activ la acțiunea sfîntă, să fie învățați prin cuvîntul lui Dumnezeu, să fie întăriți la masa Trupului Domnului» (art. 48). Cu alte cuvinte, participarea activă a credincioșilor la cultul euharistic este necesară pentru realizarea scopului didactic și sacramental al Tainei. Inițial, acest articol urma să exprime mai clar legătura existentă, în cadrul Missei, între liturghia cuvîntului și cea sacramentală, precum și rolul special al fiecăruia. Pentru ca textul să nu aibă însă un caracter reformativ prea pronunțat, Constituția amintește doar cele două aspecte: «verbo Dei instituantur» și «mensa Corporis Domini reficiantur»²²¹.

Întrucît participarea activă a credincioșilor la rînduiala Missei este scopul central al vieții spirituale creștine, Conciliul își propune o reformă a Missei care să aibă drept obiectiv principal crearea posibilității, prin restaurarea tradiției Bisericii primare, ca această participare să devină o realitate (art. 49). Principiile de bază ale acestei reforme sînt: 1. îndepărtarea adaosurilor și inovațiilor inutile și 2. restabilirea unor părți proprii vechii tradiții liturgice, dar ieșite din uz. «Rînduiala Missei să fie astfel revizuită, încît rolul propriu al fiecărei părți și raportul reciproc dintre ele să se manifeste mai clar și să ușureze participarea pioasă și activă a credincioșilor. De aceea, riturile trebuie simplificate, păstrîndu-se fidel substanța lor; trebuie să se omită ceea ce în decursul timpului a fost dublat sau adăugat cu mai puțin folos; trebuie să se restabilească, însă, după vechea normă a Sfinților Părinți, anumite lucruri care au dispărut datorită vitregiei timpurilor, în măsura în care aceasta apare oportun și necesar» (art. 50).

220. Cele mai multe dispute au avut loc în jurul formulei «convivium paschale», care, chiar dacă pînă la urmă s-a impus, a fost trecută în text nu cum era de așteptat, în legătură cu caracterul anamnetic al Euharistiei, ci aproape de sfîrșit, deranjînd astfel caracterul unitar al acestui articol (*Ibidem*, p. 50—51).

221. *Ibidem*, p. 51—52; F. Kolbe, *op. cit.*, p. 126.

Este lesne de observat în acest text contribuția esențială a mișcării liturgice, care, într-un timp în care și unii liturgiști (de exemplu, P. Guéranger) considerau ritul roman ca perfect, au avut onestitatea științifică și curajul de a descoperi multitudinea de adaosuri inutile, dăunătoare chiar unității cultului, precum și lipsurile care au contribuit la ieșirea acestuia din fluxul tradiției liturgice.

Mai departe, Constituția abordează în concret câteva părți din Misa latină, dînd indicațiile necesare. Astfel, referitor la lecturile biblice, se cere o îmbogățire a acestora, în așa fel, încît «într-un anumit număr de ani să se citească poporului partea cea mai importantă a Sfintei Scripturi» (art. 51)²²².

În privința omiliei, textul este contradictoriu. Dacă în prima parte omilia este considerată «ca făcînd parte din cultul însuși», în a doua parte omiterea ei este acceptată în cazuri speciale (art. 52). În timpul pregătirii Constituției, au fost mulți participanți care au cerut integrarea absolută a omiliei în rînduiala Missei; alții, considerînd că o astfel de formulare ar fi prea «protestantă», au impus o formulă mai moderată, care, în modul prezentat, creează însă confuzie²²³.

De importanță deosebită se arată a fi articolul 53, care prevede reintroducerea, după omilie, a «rugăciunii comune» sau a «rugăciunii credincioșilor», care, «cu participarea poporului, să cuprindă cereri pentru Sfînta Biserică, pentru conducători, pentru cei ce sînt în diferite nevoi și pentru toți oamenii și pentru bunăstarea întregii lumi». Chiar dacă pe alocuri, din inițiativa mișcării liturgice, au fost introduse și înainte de Conciliu astfel de rugăciuni, sub formă de ectenii, similare celor din liturghiile răsăritene, în general, ectenia stăruitoare de după Evanghelie și omilie dispăruse de mult din Misa catolică. Desemnarea ei prin două denumiri în textul Constituției se datorește folosirii de către Ciprian a termenului de «rugăciune comună» pentru o ectenie care începea în prezența catehumenilor, dar se termina după concedierea lor, numai în prezența credincioșilor²²⁴. Cu toate că această rugăciune nu este indicată în mod direct ca ectenie sau litanie, faptul că poporul trebuie să participe la rostirea ei, subînțelege o astfel de formă. Cît privește conținutul ei, textul Constituției se orientează tot după tradiția răsăriteană, care este în același timp și păstrătoarea tradiției antice bisericești.

Conform articolului 36, dar ceva mai elastic, se arată a fi articolul 54, în ce privește folosirea limbilor naționale la săvîrșirea Missei. Acest pogorămînt este acceptat însă numai în legătură cu participarea credincioșilor și deci exclude, în bună parte acest privilegiu în ce-i privește pe preoți. Singurul loc în care și ei pot fi beneficiarii acestui privi-

222. Încă de mult mișcarea liturgică și cea biblică au propus reintroducerea unei pericope din Vechiul Testament sau rînduirea pericopelor evanghelice în așa fel, încît în decursul a trei sau patru ani să se creeze un ciclu complet al Evangheliilor. Constituția nu se referă direct la aceste propuneri, lăsînd în seama lucrărilor postconciliare probleme de amănunt (*Ibidem*, p. 127).

223. J.A. Jungmann, coment. cit., p. 54—55; Alfons Kirchgässner, *Die Predigt in der Messe*, în L.J., 14 (1964), p. 146—151.

224. J.A. Jungmann, coment. cit., p. 55. Comp. E. J. Lengeling *Fürbitten*, art. în L.T.K., vol. IV (1960), p. 461 u.

legiu, acestei excepții, este citirea pericopelor biblice. Constituția găsește totodată necesar să atragă atenția că este bine ca și credincioșii să învețe să cînte sau să recite părți din Missă în limba latină. Și în acest caz se poate observa cum, în romano-catolicismul de astăzi, autoritatea superioară bisericească rămîne mereu cu un pas în urmă cînd este vorba de satisfacerea unor cerințe esențiale în viața spirituală a credincioșilor. Peste o jumătate de secol s-a zbatut mișcarea liturgică pentru introducerea limbii naționale în cult și în special în rînduiala Missei, realizînd acest lucru în mod particular într-un spațiu geografic destul de extins. Abia cînd s-a văzut în fața faptului împlinit, Vaticanul s-a arătat îngăduitor. Restricțiile prevăzute însă în problema limbii liturgice au demonstrat încă o dată dorința autorității superioare bisericești de a crea jumătăți de reformă. Din fericire, în practică, respectivele restricții au rămas, după cum vom vedea, literă moartă, limba latină rămînînd, în ce privește cadrul liturgic, piesă de muzeu.

Articolul 55 prezintă iarăși, pentru practica romano-catolică, o nouă tate absolută. După ce în prima parte se recomandă împărtășirea deasă a credincioșilor, ca încoronare a activismului liturgic, Constituția prevede posibilitatea împărtășirii laicilor sub ambele aspecte (pîine și vin), în situații speciale prevăzute de papă. Cu toate că această prevedere este limitată doar la cîteva cazuri (hirotessii, depunerea votului monahal, împărtășirea neofiților), ea reprezintă o evoluție esențială și depășirea unei granițe ce părea de netrecut înainte de Conciliu. Începînd din secolul al XIII-lea, Biserica Romano-Catolică a părăsit practica dintotdeauna a creștinătății, recurgînd la acea separație categorică între clerici și laici în ce privește modul de împărtășire. Învinuită pe drept de celelalte Biserici pentru această inovație, Roma a recurs la cunoscuta teorie a impanației, pe care Sinodul tridentin a legalizat-o și a impus-o. De aceea, în cadrul comisiilor pregătitoare, problema împărtășirii laicilor sub ambele aspecte a stîrnit vii controverse, cu toate că din punct de vedere teologic și istoric situația se prezintă suficient de clar în favoarea acesteia. Este regretabil faptul că și de astă dată s-a impus, în ansamblu, părerea conservatoare. Aprobarea în principiu a practicii tradiționale, chiar în cazuri de excepție, a constituit însă un început promițător, mai ales prin faptul că a reușit să dizolve o falsă argumentație teologică ce a supraviețuit atîtea veacuri, alimentată fiind numai de spiritul polemic²²⁵.

Articolul 56 revine asupra raportului dintre Liturgia cuvîntului și cea sacramentală, redat doar schematic în articolul 48, precizînd că cele două părți «sînt atît de strîns unite între ele, încît formează un singur act de cult». Sprijinită pe tradiția liturgică, această constatare este îndreptată în același timp, în mod indirect, împotriva doctrinei și practicii protestante, conform cărora Liturgia cuvîntului poate fi săvîrșită și în mod independent.

Capitolul al II-lea se încheie cu instrucțiuni referitoare la concelebrare (slujba în sobor), care înainte de Conciliu nu era admisă decît la hirotonirea preoților. Practica Misselor particulare a făcut ca și în ca-

225. J.A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 57—59; F. Kolbe, *op. cit.*, p. 128.

zul sărbătorilor mari fiecare preot participant să săvârșească Liturgia separat, la unul din numeroasele altare existente în bisericile romano-catolice. În dorința de a îndrepta cumva această situație care reducea foarte mult caracterul comunitar al jertfei euharistice, în unele cercuri, sprijinite uneori chiar și de mișcarea liturgică, s-a recurs la o soluție bizară, tot atât de îndepărtată de tradiția liturgică și spiritul comunitar euharistic : fiecare preot săvârșea în particular rânduiala Missei, ca apoi, la altarul central să «concelebreze» cu ceilalți preoți, fără însă să se împărtășească. Singurul care se împărtășea era unul din preoți care nu săvârșise în prealabil Missa particulară ²²⁶.

Fără să rezolve cu totul această problemă prin aprobarea absolută a concelebrării, Conciliul extinde dreptul respectiv pentru următoarele cazuri : săvârșirea Missei din Joia Patimilor, săvârșirea Missei cu ocazia conciliilor, întrunirilor episcopale și sinodale, precum și la Missele în care se acordă hirotesia de egumen. Episcopul poate să dea aprobare pentru concelebrare și în alte cazuri, în special cu prilejuri festive. Fără să interzică total practica Misselor particulare, Constituția interzice totuși aceasta în Joia Patimilor și atunci când în aceeași biserică și în același timp mai este săvârșită o Missă (art. 57) ²²⁷.

d. Celelalte Taine și ierurgii.

În introducerea capitolului al III-lea, Constituția definește pe scurt rolul Sfințelor Taine și al ierurgiilor în viața Bisericii. Nu este vorba de definiții propriu-zise, care să scoată în evidență esența acestora, așa cum făcuse cu patru secole în urmă Sinodul tridentin. În locul unor coordonate strict dogmatice, Constituția oferă mai mult sensul pastoral al Tainelor și ierurgiilor. Astfel, «Tainele au ca scop sfințirea oamenilor, edificarea Trupului lui Hristos și, în fine, oferirea cultului (de adorare) lui Dumnezeu ; ca semn, ele au însă și rolul de a învăța. Ele nu numai că presupun credința, dar prin cuvinte și acte o și hrănesc, o fortifică, o exprimă» (art. 59). Textul nu insistă asupra harului mijlocit de Sfintele Taine, ci asupra modului în care actul liturgic corespunzător creează dispoziția favorabilă primirii harului. De aici reiese desigur și importanța pe care Conciliul o acordă reformei textelor liturgice, pentru ca primatorii Tainelor să le înțeleagă și astfel mijlocirea harului să fie însoțită de respectiva dispoziție sufletească. Această reformă este cu atât mai necesară, cu cât «în decursul timpului, în rînduilele Tainelor și ierurgiilor au intrat elemente care astăzi nu mai permit să se vadă suficient de clar în ele natura și scopul » (art. 62).

În ce privește ierurgiile, definirea lor nu se deosebește fundamental de cea de a Sfințelor Taine, conținând «doar modificări mai mult stilistice» ²²⁸. Această palidă prezentare a lor («Ele sînt semne sfinte prin care — asemănător cu Tainele — sînt însemnate și obținute efecte în special spirituale prin puterea invocatoare a Bisericii») se datorește în

226. J.A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 59—60.

227. *Ibidem*.

228. *Ibidem*, p. 63 ; J. Lengeling, *Kommentar...*, p. 135.

bună măsură și faptului că inițial nici nu fusese prevăzută tratarea ierurgiilor în acest context (art. 60)²²⁹.

Cu privire la limba de săvârșire a Tainelor și ierurgiilor, Constituția a dezamăgit așteptările majorității liturgiștilor. Era de așteptat ca măcar în acest caz acceptarea folosirii limbilor naționale să fie deplină. Inițial, Comisia pregătitoare a propus săvârșirea slujbelor respective numai în limba națională, cu excepția formulelor consacratiei. Întrucît 650 de membri ai Congregației generale s-au exprimat împotriva unei astfel de hotărîri, Conciliul hotărăște rezolvarea problemei în conformitate cu articolul 36: «În administrarea Tainelor și ierurgiilor, se poate folosi limba maternă, conform articolului 36» (art. 63). Aceeași hotărîre este luată și în ce privește modalitatea de adaptare în țările de misiune, făcîndu-se referire la articolul 22, fără alte concesiuni²³⁰.

Tot cu referire specială la țările de misiune catolică sînt și primele hotărîri asupra *Tainei Sf. Botez*. Astfel, conform vechii tradiții bisericești este restaurat catehumenatul pentru adulți, împărțit pe mai multe etape, acestea fiind stabilite de episcopul locului. De asemenea, Constituția prevede instituirea de rînduieli speciale, care să aibă loc în timpul respectivelor etape sau la absolvirea lor (art. 64). Conform articolelor 37—40 se admite în țările de misiune și introducerea de rituri noi, bazate pe elementele tradiționale. Această soluționare a problemei catehumentalului și, în general, abordarea Botezului în cadrul reformei, constituie, chiar și după părerea unor teologi romano-catolici, o victorie a mișcării liturgice asupra Congregației riturilor, care, cu puțin timp înainte de Conciliu, făcuse publică o nouă rînduială a Botezului²³¹.

Ca măsuri concrete în ce privește reforma rînduiei Botezului, Conciliul prevede revizuirea acesteia atît referitor la slujba obișnuită, cît și la cea completată cu rînduiala catehumentalului. Pentru realizarea unei legături mai intime a Botezului cu Euharistia, se va introduce și o rînduială a Missei, în cadrul căreia să se săvîrșească slujba Botezului (art. 66)²³². Rînduiala Botezului copiilor trebuie astfel revizuită, pentru a se vedea că este proprie acestora și pentru a scoate în evidență rolul nașilor și al părinților în ce privește educația spiritual-creștină a celui botezat (art. 67). De asemenea, conform Constituției, trebuie stabilite rînduieli speciale pentru botezarea concomitentă a mai multor persoane, precum și pentru botezul de necesitate (o rînduială prescurtată, pusă la dispoziția fiecărui credincios, care este îndreptățit să boteze în cazul pericolului de moarte) (art. 68). În rînduiala de completare a Botezului de necesitate, trebuie să iasă mai clar în evidență faptul că neofitul este deja membru al Bisericii. De asemenea, Constituția prevede stabilirea unei rînduiei speciale pentru cei care, avînd Botezul valid, trec la confesiunea romano-catolică (art. 69). În ce pri-

229. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 108.

230. *Ibidem*; J. A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 64—65; J. Lengeling, *Kommentar...*, p. 138—139.

231. F. Kolbe, *op. cit.*, p. 129.

232. Săvîrșirea Botezului în cadrul Sfintei Liturghii este într-adevăr o practică a Bisericii primare, ea fiind redată cu claritate în special în cartea a VI-a a *Constituțiilor apostolice*.

vește sfințirea apei la Botez, aceasta se poate face în afară de perioada pascală, în cadrul rînduiei Botezului, printr-o formulă special prevăzută (art. 70). Această hotărîre apare ca pozitivă, avînd în vedere că înainte de apariția Constituției, rînduiala Botezului nu prevedea o formulă specială de sfințire a apei, așa că era folosită apa sfințită cu mult timp în urmă. În hotărîrea sa, Conciliul s-a orientat tot către tradiția Bisericii vechi și a Bisericilor răsăritene, care prevede folosirea la Botez a «apei vii» sau curgătoare²³³.

O atitudine de compromis, fără urmări practice, manifestă Constituția în ce privește *Taina Mirungerii*. Cu toate că în cercurile teologice nu mai există nici o îndoială că aceasta, împreună cu Botezul și Euharistia, au constituit în antichitatea creștină așa-numita inițiere creștină, fiind administrate în succesiune imediată, Conciliul nu a renunțat la practica încetățenită în Apus, de a nu acorda copiilor Mirungerea imediat după Botez, ci abia la vîrsta înțelegerii depline. Este adevărat că textul Constituției prevede revizuirea rînduiei respective, «pentru a manifesta mai clar legătura intimă a acestui Sacrament ca întreaga inițiere creștină». Pentru a salva aparențele acestei «legături intime», decretul conciliar prevede că «reînnoirea promisiunilor de la Botez să precedă primirea Sacramentului» (art. 71). Desigur, realizarea unei legături reale între cele trei taine de inițiere este îngreunată în Biserica Romano-Catolică și de practica conform căreia numai episcopul este în măsură să acorde taina Mirungerii²³⁴.

Tainei Spovedaniei i se acordă în cadrul Constituției un singur articol, destul de lapidar: «Ritul și formulele Pocăinței să fie astfel revizuite, încît să exprime mai clar natura și efectul Sacramentului» (art. 72). În realitate, Pocăința a fost singura Taină care inițial nici nu a fost prevăzută a fi reformată, cu toate că unii episcopi din America Latină au cerut introducerea absoluțiunii generale, ca mijloc pastoral. Păreră nefiind acceptată, s-a căzut totuși de acord ca rînduiala Spovedaniei să intre și ea în obiectivul reformei, fără însă să fie indicate și unele elemente concrete²³⁵.

Un aspect pozitiv îl prezintă reforma *Tainei Sfîntului Maslu*, prin întoarcerea, în bună parte, la practica apostolică (cf. Iac. 5, 14—15) și curmarea unei controverse, înlocuindu-se considerațiile «dogmatice» cu rezultatele cercetărilor istorice ale cultului. În concret, Constituția arată că «Extrema Ungere», care de asemenea — și chiar mai bine — se mai numește «ungerea celor bolnavi», nu este numai Taina acelor care se află în mare pericol de moarte. De aceea, timpul potrivit pentru primirea ei a sosit cu siguranță deja cînd credinciosul începe să fie în pericol de moarte, din cauza bolii sau a bătrîneții» (art. 73). În cadrul Comisiei pregătitoare propunerile au fost și mai categorice. Astfel, schimbarea numelui acestei Taine trebuia să fie absolut clar, iar timpul primirii ei de credincios era prevăzut a fi «imediat cînd cineva se îmbolnăvește greu». De asemenea, articolul trebuia completat cu prevederea ca «sfînta Ungere să poată fi uneori repetată, în caz de boală mai

233. F. Kolbe, *op. cit.*, p. 130; J. A. Jungmann, *comment. cit.*, p. 66—68.

234. *Ibidem*, p. 68—69.

235. *Ibidem*, p. 69.

înelungată»²³⁶. După cum se vede, conciliarii s-au temut de aceste formule clare, preferându-le pe cele echivoce. Astfel, «extrema ungere» stă alături de «ungerea celor bolnavi», chiar dacă a doua denumire este recomandată, iar înlocuirea «marelui pericol de moarte» cu «începutul pericolului de moarte», ca moment pentru administrarea Tainei, creează de asemenea o oarecare nesiguranță. În ciuda acestor formule reținute, reforma conciliară privitoare la Taina Sfântului Maslu este salutară, ea înlocuind o practică cu totul străină învățaturii și practicii Bisericii. În acest fel, ea dobândește și valențe ecumenice.

Pentru a reda legătura tuturor Tainelor cu Euharistia, și în acest caz se prevede întocmirea unei rînduieli comune pentru Maslu, Spovedanie și Împărtășire, Maslul fiind săvîrșit după Spovedanie și înaintea Împărtășirii (art. 74).

Rînduiala Hirotoniilor este prezentă succint în cadrul reformei. Cu toate acestea, sînt prevăzute două elemente importante. Pentru prima dată, în cadrul Constituției se aprobă folosirea limbii naționale pentru anumite părți ale rînduielii, fără să se mai specifice restricțiile din articolul 36: «Alocuțiunile episcopului la începutul fiecărei hirotonii sau la consacrare, pot fi spuse în limba maternă» (art. 76). De asemenea, Constituția prevede ca, la hirotonirea episcopului, toți episcopii prezenți să-și pună mîinile și nu numai trei, cum se obișnuise înainte. Această ultimă prevedere a fost introdusă ulterior, în cadrul congregațiilor generale²³⁷.

Cu privire la *rînduiala Cununiei*, Constituția indică revizuirea și îmbogățirea textelor în așa fel, încît ele să exprime mai clar datoritiile tinerilor căsătoriți. În ce privește folosirea unor rînduieli penetrate de tradiții locale, acestea continuă să fie valabile, conform articolului 22. Din nou Constituția aprobă folosirea limbii naționale în rostirea unor formule (binecuvîntarea tinerilor), fără să amintească de restricțiile articolului 63. De asemenea, și în acest caz, pentru sublinierea importanței Euharistiei pentru celelalte Taine, Cununia este prevăzută a fi săvîrșită în cadrul Missei, după lectura evanghelică și omilie (art. 78). Dacă totuși aceasta nu este posibil, atunci se vor citi cel puțin pericopele din Apostol și Evanghelie de la Missa zilei respective²³⁸.

Referitor la *ierurgii*, Constituția prezintă două principii importante. În primul rînd este vorba de posibilitatea «de a adăuga noi ierurgii, conform articolului 63, în măsura în care sînt necesare» (art. 79)²³⁹; în al doilea rînd, este vorba de a îngădui ca «anumite ierurgii, cel puțin în cazuri speciale sau la aprecierea episcopului locului, să poată fi administrate de laici dotați cu calități necesare» (art. 79). Întrucît nu se specifică despre ce cazuri speciale este vorba, această hotărîre a creat nedumerire în rîndul teologilor, unii considerînd că respectivii laici tre-

236. *Ibidem*, p. 70; vezi și J. Lengeling, *Kommentar...*, p. 154—157.

237. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 109.

238. Vezi și A. J. Jungmann, *coment. cit.*, p. 71—72.

239. Este bine cunoscut faptul că numărul ierurgiilor din cultul catolic a fost incomparabil mai mic decît cel din molitfelnicele ortodoxe sau ale altor Biserici răsăritene. Hotărîrea conciliară vine astfel să echilibreze într-o oarecare măsură acest raport și să răspundă unor cerințe concrete.

buie să fie neapărat angajați în slujba Bisericii (cateheți, persoane cu rol caritativ sau pastoral etc.)²⁴⁰, alții trăgând concluzia că aceștia pot fi părinții care binecuvîntează logodna fiilor lor, sau începutul activității școlare a copiilor, precum și orice credincios care își binecuvîntează noua locuință sau începutul unei activități²⁴¹.

Constituția mai are câteva prevederi referitoare la voturile monahale (care, de preferat, vor avea loc în cadrul Missei) (art. 80) și la rînduiala înmormîntării. Aceasta din urmă, «trebuie să exprime într-o manieră mai evidentă caracterul pascal al morții creștine» (art. 81), iar înmormîntarea copiilor trebuie să fie înzestrată cu o Missă proprie. Este în exclusivitate meritul mișcării liturgice de a fi regăsit, în Apus, coordonatele pascale ale cultului în general și ale înmormîntării în special. «A apărut un timp — afirmă un teolog romano-catolic — în care moartea nu mai era obișnuit să fie văzută în lumina creștinismului primar, a nădejzii în înviere»²⁴². Această perspectivă creștină a morții redescoperită în ultima jumătate de secol este, în sfîrșit, acceptată și de autoritatea supremă a Bisericii Romano-Catolice.

e. Oficiul divin (rînduiala laudelor).

Mai puțin reușită pare să fie reforma conciliară a «oficiului divin» sau a laudelor bisericești, chiar dacă, în ansamblu, ea prezintă totuși un progres.

Încă din primele articole ale acestui capitol se observă o deosebire destul de categorică, în sens pozitiv, față de situația anterioară, beneficiarii acestei rînduieli fiind nu numai clericii, ci și laicii. Astfel, «cînd acest minunat cîntec de laudă este îndeplinit după rînduială de preot sau de alții, delegați pentru aceasta prin hotărîrea Bisericii sau de credincioșii care se roagă cu preotul..., atunci acesta este însăși vocea Miresei care se adresează Mirelui» (art. 84). Deci, Breviarul nu mai este o carte de pietate a preotului, ci mai ales una de cult public.

Regretabil este însă faptul că, o dată restabilit cultul public al Laudelor, se creează o diferențiere clară în ce privește practica mînăstirească și cea de parohie, apărînd astfel două spiritualități distincte și paralele. Această separație, conturată încă în articolul 88, este expusă cu claritate în articolul 95, în care se menționează că rînduiala completă a Laudelor revine numai canonicilor, călugărilor și călugărițelor²⁴³.

Ca norme practice de reformare a rînduielii Laudelor, se prevăd următoarele : centrarea acestora în jurul Utreniei și Vecerniei ; stabilirea

240. J. A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 73.

241. F. Kolbe, *op. cit.*, p. 130. Oricare ar fi interpretarea exactă a acestui articol, este destul de transparentă influența curentului de desacralizare și secularism, care este tot mai accentuată în Occident. Este adevărat că și în Biserica Ortodoxă există împrejurări în care laicii se prezintă ca persoane liturgice (stropirea cu apă sfințită a temeliei casei, tămîierea mormîntului etc.). Niciodată însă în practica ortodoxă laicii nu au căutat să se substituie în vreun fel rolului preotului.

242. J. A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 74 ; comp. Franz Schreibmayr, *Tod und Auferstehung des Herrn in eschatologischer Sicht*, în vol. «Paschatis Sollemnia», Freiburg im Breisgau, 1959, p. 320—325.

243. Comp. F. Kolbe, *op. cit.*, p. 130 ; J.A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 38—84.

Pavecerniței la sfârșitul zilei (seara) ; adaptarea Utreniei, în ciuda caracterului ei de «Laudă nocturnă», pentru a putea fi recitată în orice parte din zi, precum și micșorarea numărului de psalmi, respectiv extinderea lecturilor biblice ; suprimarea Ceasului I ; păstrarea în cadrul oficiului public a Ceasurilor 3, 6, 9, iar în cadrul pietății particulare, a unui singur Ceas, la alegere, în raport cu timpul din zi (art. 89).

Din nou se poate observa o sensibilă lipsă de unitate a acestei reforme care, fără să le explice, prezintă o serie de dispoziții disparate. Numai din desfășurarea lucrărilor pregătitoare ale Constituției se pot deduce motivele acestei hotărâri. Astfel, desființarea Ceasului I nu a fost prevăzută inițial. Numai în urma discuțiilor, care au scos în evidență dubiarea Utreniei de acest Ceas și ca urmare inutilitatea lui, s-a propus eliminarea acestuia. Cu toate acestea, 509 delegați au votat împotriva hotărârii respective. Aceleași dezbateri au cauzat și suprimarea a două din celelalte trei Ceasuri, în cazul pietății particulare. S-a făcut obiecția din partea unor delegați că în condiția vieții agitate de astăzi nu se poate impune obligativitatea tuturor Ceasurilor ; pe de altă parte, un alt grup s-a opus, considerînd că ar fi o pierdere prea mare pentru tezaurul tradițional eliminarea a încă două Ceasuri. În situația creată, secretarul Comisiei, P. Antonelli, a propus acest compromis, care pînă la urmă s-a și impus (și aici 371 de delegați au votat împotriva). În ce privește reducerea numărului psalmilor și creșterea rolului lecturilor biblice, această propunere s-a impus prin inițiativa episcopilor africani și din Argentina ²⁴⁴.

Referitor la cuprinsul Laudelor, Constituția prevede stabilirea unei ordini mai logice a lecturilor biblice, o mai mare exigență în alegerea diferitelor lecturi din operele Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești, precum și restaurarea adevărului istoric cu privire la viața și martirajul anumitor sfinți, care se citesc în cadrul unora din Laude (art. 92). Aceeași exigență se recomandă și în ce privește imnele, care trebuie purificate de elemente mitologice sau date care nu corespund pietății creștine (art. 93). Aceste prevederi se datoresc faptului că, începînd din secolul al XI-lea, în rînduile Laudelor din ritul roman au pătruns imne și fragmente noi, prelucrate apoi de umaniști, în așa fel, încît ele conțin destul de multe elemente clasice romane, care nu corespund spiritului creștin ²⁴⁵.

Cu privire la limba liturgică a Laudelor, se face trimitere la articolul 36, dar în același timp se dă aprobare episcopului să încuviințeze, în cazurile pe care le consideră necesare, folosirea limbii materne (art. 101). Și în situația de față, eforturile mișcării liturgice au fost, cel puțin parțial, răsplătite. Încă de la început aceasta a pledat pentru traducerea Missei și Breviarului în limbile naționale, în scopul întăririi spiritului liturgic. Întrucît în urma reformei Breviarul devine carte de cult public, traducerea lui apare iminentă, iar atitudinea de compromis în ce privește limba liturgică nu poate fi decît o urmare firească ²⁴⁶.

244. *Ibidem*, p. 79—81 ; H. Schmidt, *op. cit.*, p. 112.

245. J. A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 82—83.

246. *Ibidem*, p. 86—87 ; F. Kolbe, *op. cit.*, p. 131—132.

f. Anul liturgic.

În intenția de a face cultul viabil și implicit de a-l pune în slujba spiritualității creștine apusene, mișcarea liturgică, apelînd la experiența Bisericilor răsăritene, a căutat punerea în legătură a unităților de timp cu evenimente din viața Mîntuitorului sau din istoria mîntuirii. Autoritatea bisericească supremă de la Vatican a răspuns la început cu prudență acestor tendințe, introducînd unele elemente noi cu privire la anul liturgic, prin reformele din anii 1951—1960. O atitudine însă ceva mai clară în acest sens se observă în capitolul al V-lea al Constituției.

Astfel, în articolele 102—105 sînt prezentate scopul și sensul ciclului liturgic. Ca element de bază, constitutiv, al anului liturgic apare actul istoric al Învierii Domnului, avînd un întreit aspect anamnetic: săptămînal, prin săvîrșirea jertfei euharistice duminicale, o dată pe an, prin serbarea Paștilor și de-a lungul întregului an, prin retrăirea mistică a operei de mîntuire (art. 102)²⁴⁷. Alături de persoana Mîntuitorului, ca factor polarizator al întregului an liturgic, un rol important îl dețin și sărbătorile destinate Fecioarei Maria, precum și cele ale sfinților (art. 103—104), care stau în strînsă legătură cu opera de mîntuire. În fine, anul liturgic are și un scop pastoral, prin faptul că în anumite perioade (posturile, Săptămîna Patimilor etc.) creează atmosfera necesară unei înnoiri spirituale deosebite în viața fiecărui credincios sau a parohiei.

Cum era de altfel de așteptat, Constituția repune în drepturi serbarea deosebită a duminicii, umbrită mult în special în ultimele două secole. Temeiul acestei cinstiri este tradiția apostolică de a serba în fiecare duminică Învierea Domnului. Legată direct de această tradiție este și celebrarea prin excelență a Euharistiei în ziua de duminică. Tot în legătură cu serbarea duminicii se atrage atenția că «alte prăznuiri nu trebuie să fie preferate acesteia, dacă nu sînt într-adevăr de importanță deosebită» (art. 106). Această hotărîre se referă atît la practica destul de răspîndită — de a serba un praznic de peste săptămîină în ziua de duminică în scopuri pastorale, cît și la unele tendințe de a da importanță mai mare anumitor zile din săptămîină legate de diferite devoțiuni, decît duminicii²⁴⁸.

Articolul 108 este îndreptat — indirect — împotriva anumitor sărbători legate de persoana Mîntuitorului, intrate în cultul romano-catolic, care nu au însă nici un temei istoric sau dogmatic (cultul inimii lui Iisus, cultul Sfintei Familii etc.): «Sufletul credincioșilor va fi îndreptat înainte de toate către sărbătorile Domnului, prin care se sărbătorește în decursul anului misterul mîntuirii». Textul nu se referă deci la «sărbătorile Domnului» în general, ci la cele legate de taina mîntuirii. În felul acesta, chiar dacă celelalte nu sînt excluse, ele primesc un spațiu secundar²⁴⁹.

247. În acest punct, textul Constituției este puternic influențat de «Mysterienlehre» a lui Odo Casel, în special de lucrarea acestuia *Das Gedächtnis des Herren in der altchristlichen Liturgie*.

248. F. Kolbe, *op. cit.*, p. 132; J. A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 90—91.

249. *Ibidem*, p. 91—92.

Constituția aduce și câteva precizări în ce privește postul Sf. Paști. Astfel, întrucât această perioadă are două sensuri : de pregătire în vederea primirii Botezului (în mod deosebit în țările de misiune) și în vederea întimpinării Învierii Domnului cu cuget curat, din punct de vedere liturgic «elementele baptismale... vor fi folosite mai abundent și unele, în situații oportune, vor fi restituite conform tradiției anterioare» (art. 109)²⁵⁰. De asemenea, în această perioadă trebuie cultivată mai intens pocăința, nu numai strict în cadrul Tainei, ci și cu alte prilejuri liturgice. De asemenea, pocăința, fără să piardă caracterul ei particular, trebuie să câștige dimensiuni sociale. În legătură cu aceeași temă, este atinsă, dar foarte palid și problema postului cerîndu-se cu obligativitate doar ajunarea din Vinerea Patimilor și, după posibilități, din Sîmbăta Patimilor (art. 110).

Cu privire la sărbătorile sfinților, se menționează că numai acelea vor mai fi introduse în calendarul roman care într-adevăr au o «importanță universală», a căror tradiție este observată pretutindeni. Celelalte sărbători de mai mică importanță «vor fi lăsate să fie celebrate de fiecare Biserică, națiune sau familie religioasă particulară» (art. 111). Prin această hotărîre s-a pus capăt practicii prin care, secole de-a rîndul, prăznuirea sfinților de importanță locală devenea, cu aprobarea Romei, o sărbătoare a întregii Biserici Romano-Catolice, punînd de multe ori în umbră sărbători de importanță mult mai mare²⁵¹.

g. Muzica bisericească.

În contextul pătrunderii limbilor naționale în cult și a reformei textelor liturgice, au apărut în Biserica Romano-Catolică voci alarmante, care au pus întrebarea dacă în asemenea condiții se mai poate vorbi de păstrarea tezaurului tradițional al muzicii gregoriene. De aceea, Conciliul s-a văzut în situația de a clarifica problema, introducînd în cadrul Constituției (cap. al VI-lea) și aspectul muzicii bisericești.

Astfel, încă de la începutul capitolului, Constituția prezintă importanța cu totul deosebită a muzicii bisericești pentru cultul creștin, ca artă privilegiată. Acest statut deosebit și l-a câștigat muzica bisericească prin îndemnurile din Sfînta Scriptură (Efes. 5, 19 ; Col. 3, 16), ale Sfinților Părinți și ale altor ierarhi ai Bisericii. Dar ea nu are un scop în sine, ci își explică existența în măsura în care corespunde cît mai bine diferitelor texte liturgice : «Astfel muzica bisericească va deveni cu atît mai sfințită, cu cît va fi în legătură mai strînsă cu acțiunea liturgică» (art. 112).

Avînd în vedere legătura intimă dintre textul liturgic și expresia muzicală corespunzătoare, precum și importanța participării active a credincioșilor la cultul Bisericii, Constituția prevede că «acțiunea liturgică primește o formă mai mobilă atunci cînd serviciile divine sînt cele-

250. Și în cazul de față se pare că sursa de influență a fost cultul ortodox, prin Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, puternic impregnată de elemente pre-baptismale.

251. Cel mai elocvent exemplu în acest sens este crearea unui cult deosebit Sfîntului Antonie de Padova, în timp ce Sf. Antonie cel Mare sau alți sfinți care au jucat un rol important în istoria Bisericii au fost aproape dați uitării. Vezi în acest sens J. A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 93—94.

brate în mod solemn cu cîntec» (art. 113). În același text se precizează că în ce privește limba imnelor și cîntărilor bisericești, aceasta trebuie să fie reglementată conform articolului 36. Din nou se pare că este vorba de un conservatorism al Constituției. Comparată însă această dispoziție cu cea prevăzută inițial (în proiect), conform căreia «forma distinctivă a celebrării liturgice este serviciul divin solemn în limba latină», iar Conferința episcopală poate aproba în cazuri speciale folosirea limbii materne numai pentru anumite cîntări, se observă totuși un oarecare progres în evoluția lucrărilor asupra Constituției ²⁵².

Pentru a destrăma temerile celor care credeau că o dată cu reforma, tradiția muzicală va intra în desuetudine, Constituția prevede ca «tezaurul muzicii sacre să fie conservat și cultivat cu cea mai mare grijă. Corurile să fie promovate stăruitor, mai ales pe lângă bisericile catedrale». Concomitent însă, episcopul și preoții vor avea grijă să dezvolte și cîntarea în comun a poporului participant (art. 114).

Documentul conciliar prevede și formarea muzicală a clerului, precum și a celorlalți factori răspunzători de muzica bisericească, punînd accent în special pe înființarea de institute superioare în acest scop (art. 115).

Cu toate că atunci cînd vorbește despre arta bisericească în general, Constituția menționează că «Biserica nu a considerat niciodată vreun stil artistic ca aparținîndu-i cu precădere» (art. 123), cînd tratează despre muzică, afirmă că «Biserica recunoaște în cîntarea gregoriană cîntarea proprie cultului roman» (art. 116). Totuși, nu se mai pomenește nici un cuvînt de legătura organică dintre textul liturgic și muzica gregoriană, cum a afirmat Roma permanent în ultimii 50 de ani, pentru a contracara tendințele noi în Biserica apuseană catolică. Mai mult chiar, «celelalte genuri ale muzicii sacre, dar în special polifonia, nu sînt excluse deloc de la celebrarea oficiilor divine, dacă ele corespund cu spiritul acțiunii liturgice, conform articolului 30» (art. 116) ²⁵³.

După ce, în principiu, este admis și alt gen de muzică decît cel gregorian, se îngăduie înlocuirea muzicii bisericești clasice cu muzica tradițională locală în cadrul țărilor de misiune, o astfel de acțiune fiind considerată chiar binevenită: «De aceea, în formarea muzicală a misiunilor trebuie să se observe cu grijă ca, în măsura posibilităților, ei să fie capabili de a promova muzica tradițională a acestor popoare atît în școală, cît și în acțiunile sfinte» (art. 119).

Cu privire la folosirea instrumentelor muzicale în cult, orga este recunoscută în continuare ca principalul instrument tradițional, fără însă să se excludă și posibilitatea introducerii altor instrumente, aprobarea acestora intrînd în competența Conferințelor episcopale sau a episcopului locului (art. 120) ²⁵⁴.

252. *Ibidem*, p. 96; H. Schmidt, *op. cit.*, p. 115.

253. Vezi și F. Kolbe, *op. cit.*, p. 134.

254. Inițial, Constituția a prevăzut orga drept instrument admis în cult, fără să menționeze despre ce fel de orgă este vorba. În ultima formă a Constituției apare specificarea: «organum tubulatum» (orga cu tuburi), pentru a fi deosebită de cea electronică. Vezi H. Schmidt, *op. cit.*, p. 116; J. A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 99—100.

Într-un apel adresat compozitorilor de muzică bisericească, se cere acestora să-și axeze activitatea pe linia tradițională bisericească și să se orienteze nu numai spre compoziții pentru corurile mari, ci mai ales pentru formații corale mai mici, în scopul promovării activismului liturgic al comunităților. În ce privește textul imnelor, acesta va fi conform cu învățătura Bisericii și de preferință ales din Sfânta Scriptură sau din izvoarele liturgice (art. 121).

h. Arta creștină și mobilierul bisericesc.

După cum am specificat deja, mai înainte, la această temă au fost programate inițial două capitole separate : unul despre arta bisericească și celălalt despre mobilier, între ele fiind situat capitolul despre muzica bisericească. În timpul lucrărilor pregătitoare s-a ajuns însă la concluzia că, avînd în vedere înrudirea celor două teme, este mai indicată tratarea lor comună, deoarece oricum entuziasmul artistic «nu poate fi trezit de dispoziții seci ; el trebuie să izvorască din mișcarea religioasă generală a întregii Biserici»²⁵⁵. În concluzie, atît extensiunea, cît și caracterul concret al celor două părți au fost reduse mult și combinate într-un singur capitol.

După o scurtă introducere (art. 122) care tratează despre raportul artei în general și al celei bisericești în special cu mesajul dumnezeiesc, Constituția atinge o problemă mult discutată în preajma Conciliului și anume aceea a modernizării vechilor stiluri în arhitectură, pictură și sculptură. Astfel după ce menționează că Biserica nu a impus niciodată un stil propriu, ci s-a adaptat la tradiția artistică a diferitelor popoare, în diferite epoci, Constituția precizează că această moștenire pe care creștinismul a dobîndit-o de-a lungul secolelor în domeniul artei constituie o comoară «care trebuie păstrată cu multă grijă». În același timp, însă, Conciliul permite ca și «arta epocii noastre, a tuturor popoarelor și țărilor, să aibă libertatea de manifestare în Biserică», în măsura în care servesc scopului pe care și-l propune arta bisericească (art. 123). Desigur, nu aceeași atmosferă îngăduitoare s-a manifestat și înainte de Conciliu. Numai o necesitate stringentă din punct de vedere pastoral a făcut să fie posibilă experiența și a altor forme artistice, în special în arhitectură, pentru crearea unei atmosfere mai adecvate spiritului comunitar.

Paralel, însă, Constituția limitează, în mod prevăzător, această libertate numai la acele manifestări artistice care nu contravin spiritului liturgic. Răspunzător în acest sens este episcopul locului care «trebuie să vegheze ca aceste opere artistice care nu sînt conciliabile cu credința și moravurile și de asemenea cu pietatea creștină, care rănesc sensul cu adevărat religios prin insuficiența, mediocritatea sau neveridicitatea lor să fie cu hotărîre îndepărtate de locașurile lui Dumnezeu și de alte locuri sfinte» (art. 124).

255. V. Vigarelli, *De arte sacra deque sacra supellectile*, în «Ephemerides Liturgicae», 78 (1964), p. 387.

Ca o completare a articolului precedent, se atrage atenția ca «la construirea edificiilor bisericesti să se vegheze cu grijă pentru ca ele să fie corespunzătoare acțiunilor liturgice și participării active a credincioșilor» (art. 124). Prin această dispoziție, Constituția a avut în vedere, în primul rînd, reducerea proporțiilor masive ale arhitecturii medievale, care crea o distanță spațială, dar și spirituală, între preot și credincioși. În imensitatea unei catedrale gotice sau romanice, spiritul comunitar necesar în timpul adunărilor liturgice era de regulă înlocuit printr-un individualism rece, credinciosul simțindu-se copleșit de dimensiunile monumentale²⁵⁶. Ca o urmare practică a acestei dispoziții, poate nu intru totul dorită de Conciliu, a fost schimbarea poziției altarului, prin mutarea Sf. Mese în apropierea credincioșilor și astfel crearea posibilității de a săvîrși slujbele cu fața la popor (fapt realizat astăzi aproape pretutindeni).

Articolul 125 dispune menținerea cinstirii icoanelor, cu condiția ca «ele să fie expuse în număr restrîns și într-o ordine justă, pentru a nu stîrni admirația poporului creștin și a nu favoriza o devoțiune mai puțin corectă». Inițial acest articol nu a fost prevăzut deloc în textul Constituției. Explicația oficială a integrării lui ulterioare este practica din ultimul timp din unele țări catolice de a introduce în biserici statui sau reprezentări iconografice ale diferiților sfinți, ca patroni ai unor persoane particulare. Numărul acestora a crescut foarte mult, în detrimentul reprezentărilor Sfintei Treimi, a Sfinților Apostoli etc.²⁵⁷. Fără îndoială că prezentarea situației nu este falsă. La această hotărîre s-a ajuns însă și datorită influenței protestante, care a creat în întregul Apus concepția că orice elemente de artă în biserică au un rol negativ în ce privește participarea afectivă a credincioșilor la cult, datorită concentrării atenției acestora asupra subtilităților artistice și nu asupra acțiunii liturgice.

Ca o măsură mai sigură pentru păstrarea unei linii creștine în arta bisericească, Constituția prevede înființarea de comisii diocezane, cu concursul specialiștilor atît în domeniul artei, cît și în ce privește raportul acesteia cu complexul liturgic bisericesc (art. 126). În același timp, creatorii de artă bisericească trebuie să primească instrucția necesară din partea episcopului sau a preotului și mai ales în academii sau institute speciale (art. 127). Concomitent, însă, clericii vor trebui și ei să absolve, în cadrul studiului lor teologic, cursuri de artă bisericească, pentru a cunoaște sensul acesteia, a ști să o prețuiască și să păstreze monumentele ei (art. 129). Acest studiu apare cu atît mai necesar, cu cît în contextul reformei cultului și implicit al arhitecturii bisericesti au început să se înmulțească acele cazuri în care, din motive așa-zis pastorale, interiorul bisericilor a fost în așa măsură schimbat, încît nu mai corespunde tradiției liturgice și nici scopului cultului²⁵⁸.

256. Cu toată valoarea lor artistică incontestabilă, bisericile masive din Occidentul medieval au constituit din punct de vedere pastoral un eșec. Vezi F. Kolbe, *op. cit.*, p. 135.

257. H. Schmidt, *op. cit.*, p. 116; J. A. Jungmann, *coment. cit.*, p. 103—104.

258. *Ibidem*, p. 104 și 106.

Întrucît, însă, nici canoanele de pînă la Conciliu nu sînt considerate a fi în acest sens cu totul pozitive, Constituția anticipează și revizuirea lor, pentru ca noua artă bisericească să fie mai potrivită cultului restaurat și să ajute la îndeplinirea scopului acestuia (art. 128).

i. *Declarația Conciliului II Vatican asupra revizuirii calendarului.*

Întrucît nu are legătură directă cu reforma liturgică, această ultimă parte a Constituției a fost trecută într-un apendice; ea prezintă însă o importanță considerabilă prin prezentarea poziției oficiale a Bisericii Romano-Catolice în ce privește data serbării Paștilor și reforma calendarului civil.

Prima problemă a devenit actuală prin propunerea unor cercuri de teologi (mai ales a celor din domeniul activității pastorale) de a crea o duminică fixă pentru serbarea Paștilor, întrucît fluctuația de peste o lună în ce privește data respectivă ar crea nesiguranță și nemulțumire într-o lume care din ce în ce mai mult activează în mod programat pe perioade tot mai îndelungate. Propunerile concrete au fost multiple, cea mai des exprimată fiind însă aceea de a fixa data Paștilor în duminica ce urmează sîmbetei a doua din aprilie²⁵⁹. Răspunzînd acestei direcții, Conciliul se arată în principiu de acord cu ele, în măsura în care ele nu dăunează unității catolice și în cazul în care toate celelalte Biserici consimt să accepte o astfel de modalitate a serbării Paștilor.

A doua atitudine pe care a luat-o Conciliul în finalul Constituției vizează intenția unor cercuri laice de a crea un «calendar perpetuu», adică un calendar în care similitudinea datelor din ani diferiți să fie perfectă²⁶⁰. Biserica Romano-Catolică nu este împotriva unui astfel de calendar, în măsura în care acesta nu desființează săptămîna de șapte zile, cu duminica. Hotărîrea are în vedere importanța vitală a duminicii și a săptămîinii de șapte zile în viața liturgică a Bisericii²⁶¹.

(*Continuarea în numărul viitor*)

259. Data aceasta a fost propusă de Liga Națiunilor în anul 1931, fără să găsească, însă, pe atunci ecoul scontat.

260. Este cunoscut faptul că actualul calendar conține 52 de săptămîni și una sau două zile, în măsura în care anul este obișnuit sau bisect. De aceea, un eveniment care într-un an a avut loc în zi de luni, anul următor va fi aniversat marți sau miercuri, datorită diferenței de una, respectiv două zile. Așa-numitul «calendar perpetuu» ar urma să fie o astfel de aranjare a unităților de timp, încît evenimentele să fie aniversate mereu în aceeași zi din săptămîină și lună.

261. Vezi Jungmann, *Coment. cit.* p., 107—109; F. Kolbe, *Op. cit.*, p. 133.



D I N C R O N I C A I N S T I T U T E L O R T E O L O G I C E

Aniversarea a 200 de ani de la desfășurarea revoluției lui Horia, la Institutul Teologic Universitar din București

Pe linia comemorării înaintașilor și a angajamentului de a continua lupta lor spre bunăstare și progres, împreună cu întreaga suflare românească, conducerea, profesorii, doctoranzii și studenții Institutului teologic universitar din București au aniversat în decursul lunii noiembrie 1984 împlinirea a două secole de la desfășurarea revoluției țărănești din Transilvania, condusă de Horia, Cloșca și Crișan.

Programul acestei aniversări a început în ziua de 1 noiembrie printr-o conferință asupra momentului aniversat și a semnificației sale pentru istoria poporului român, ținută în fața corpului profesoral și în prezența tuturor doctoranzilor și studenților de la acest Institut, de către P. C. Pr. Prof. Dr. Nicolae Șerbănescu. În acest referat au fost prezentate mai întâi cauzele care au pregătit izbucnirea revoluției țărănești în toamna anului 1784, apoi etapele mai importante ale mișcării, rezultatele ei pentru situația românilor din Transilvania, precum și participarea clericilor ardeleni, alături de popor în aceste momente grele, dar hotărâtoare pentru soarta grea a poporului român.

Vorbitorul a subliniat că momentul aniversat reprezintă o treaptă importantă în lupta întregului popor român de eliberare socială și națională, la care Biserica străbună și-a adus din plin contribuția sa.

Pentru a marca mai precis și pentru a angaja activ și pe studenți la această aniversare, conducerea Institutului teologic universitar din București a organizat un concurs studențesc pe tema: «200 de ani de la revoluția țărănească din Transilvania, condusă de Horia, Cloșca și Crișan». În vederea acestui concurs a fost numită o comisie formată din P. C. Pr. Prof. Dr. Nicolae Șerbănescu, Pr. Asist. Dr. Viorel Ioniță și Pr. Asist. Spiritual Constantin Coman. Comisia de organizare a întocmit o listă bibliografică pe tema concursului, pe care a pus-o la dispoziția tuturor studenților încă de la începutul lunii noiembrie. Prima probă a concursului a constat dintr-un sondaj scris, susținut în ziua de joi 29 noiembrie 1984, și la care a participat un număr mare de studenți. Dintre cei promovați la această probă au fost apoi selecționați 10 studenți, cu cele mai bune lucrări, care în ziua de vineri, 30 noiembrie, au fost supuși la o probă orală, constând dintr-un număr de cîte 8 întrebări, pentru fiecare candidat. Această probă orală s-a desfășurat în fața unei comisii prezidată de către P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic universitar din București și în prezența tuturor studenților acestui Institut. În urma probei orale au fost acordate trei premii, constând din cărți în valoare de cîte 500 lei, 400 lei și respectiv 300 lei, plus 7 mențiuni, alături de alte 28 de mențiuni de participare, pe baza lucrărilor scrise.

Cele trei premii au fost obținute de către următorii studenți :

- premiul I — Călinoiu Constantin — anul III
- premiul II — Crăciun Dănuț — anul III
- premiul III — Zorilă Mihai din anul II.

Prin acest concurs s-a evidențiat atât spiritul studentesc de emulație și de activitate comună, precum și dragostea studenților teologi pentru trecutul de glorie al strămoșilor noștri (Pr. Dr. Viorel IONIȚĂ).

A 44-a Conferință Teologică Interconfesională

București, 27—28 noiembrie 1984

În zilele de 27 și 28 noiembrie 1984, Institutul Teologic Universitar din București a găzduit cea de a 44-a Conferință Teologică Interconfesională, care s-a desfășurat sub tema generică «*Ecumenism și responsabilitate creștină*».

Lucrările conferinței au fost conduse de un prezidiu alcătuit din P. S. Episcop Vicar Patriarhal, Vasile Țirgovișteanul, rectorul Institutului teologic universitar din București; D-l Prof. Árpád Péntek, rectorul Institutului teologic protestant universitar unic din Cluj-Napoca; Pr. Prof. Eugen Trebits, rectorul Institutului Teologic romano-catolic din Alba Iulia; Arhid. Prof. Constantin Voicu, rectorul Institutului Teologic Universitar din Sibiu; D-l Prof. Christoph Klein, prorectorul Institutului teologic protestant universitar unic — ramura Sibiu; Prof. Alois Fechet, prorectorul Institutului teologic romano-catolic, ramura Iași; Pr. Prof. Dumitru Abrudan, prorectorul Institutului teologic universitar din Sibiu; Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic universitar din București.

Lucrările conferinței au fost deschise de către P. S. Episcop Vasile Țirgovișteanul, rectorul Institutului teologic universitar din București, care a adresat participanților un cuvânt de bun venit. Accentuând utilitatea Conferințelor teologice interconfesionale, ale căror «roade binecuvîntate» rezultă «într-o cunoaștere reciprocă mai bună, în înțelegere și redescoperire de noi puncte comune și soluții pozitive privitoare la unitatea creștină», Prea Sfinția Sa subliniază faptul că acest lucru se datorează în egală măsură «ecumenismului local specific», dar și «condițiilor noi de viață ale poporului nostru». Această conlucrare interconfesională dintre Bisericile creștine, în cadrul și prin intermediul Conferințelor teologice interconfesionale, se desfășoară într-o perspectivă multilaterală, întrucît ea reprezintă «un aport la eforturile lumii creștine pentru unitate...», «o atitudine solidară în sprijinirea efortului întregului nostru popor pentru o viață înfloritoare în scumpa noastră patrie», dar și un sprijin efectiv, pe baza conștiinței noastre și strădaniilor tuturor oamenilor voi-tori de bine pentru o lume fără războaie, pentru o lume a respectului pentru demnitatea umană.

În prima parte a programului — care a fost condusă de Prof. Péntek Árpád, rectorul Institutului teologic protestant unic din Cluj-Napoca — s-a dat citire referatelor alcătuite la tema propusă, și anume: 1. *Sensul receptării textelor rezultate din dialogurile teologice ecumenice. O orientare teologică ortodoxă privind receptarea documentului despre Botez, Euharistie și Preoție*, susținut de către Pr. Prof. Ion Bria, Secretar pentru relațiile cu ortodocșii în cadrul Comisiei «Misiune și Evanghelizare» a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, din partea Institutului teologic din București; 2. *Spiritualitate și responsabilitate în viața creștină (Apostolat social)*,

susținut de către Pr. Prof. Ilie Moldovan, de la Institutul teologic ortodox din Sibiu; 3. *Bisericile protestante față de documentul «Botez, Euharistie și Ministeriu»*, susținut de D-l Prof. Christoph Klein, prorectorul Institutului teologic protestant unic din Cluj-Napoca, ramura Sibiu*.

Primul referat, redactat de către Pr. Prof. Ion Bria, tratează problematica recepției de către Bisericile creștine membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor a textelor rezultate din dialogurile teologice ecumenice. Ca ilustrare practică a acestei noi situații survenită în activitatea Consiliului Ecumenic al Bisericilor și în relațiile sale cu Bisericile membre, Pr. Prof. Ion Bria evaluează și dezvoltă o orientare teologică ortodoxă privind receptarea documentului despre Botez, Euharistie și Preoție.

Referatul său începe prin a prezenta istoria documentului Botez, Euharistie și Preoție (prescurtat BEM, de la Baptism, Eucharist and Ministry), și prin a clarifica o serie de termeni speciali de a căror înțelegere corectă depinde întreaga abordare «a procesului ecumenic de receptare».

Documentul BEM, realizat pe baza «unui acord de un nivel remarcabil», este un text de «convergență teologică» formulat de către Comisia «Credință și Constituție», abordând problema Botezului, Euharistiei și Preoției. Adoptat la Lima (Peru), în ianuarie 1982, Documentul BEM a fost trimis Bisericilor membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor care «să pregătească un răspuns oficial la acest text, la nivelul de autoritate propriu cel mai înalt»; acest răspuns oficial «fiind un pas vital în procesul ecumenic de receptare».

Cît privește terminologia întrebuițată, *receptarea* «presupune un proces spiritual cu implicații liturgice și ecumenice»; *acordul* nu este *consens*, după cum nici *convergența teologică* nu este *consens*.

Acordul teologic, sau, mai precis, *convergența teologică* constituie o metodă de lucru în Consiliul Ecumenic, care se referă la «tradiția comună pe care Bisericile au descoperit-o într-un proces conciliar, *dincolo de diversitatea confesională* și de convergențele teologice».

Avem, deci, un text care nu reprezintă un «consens», dar care este propus spre «receptare».

Fiind vorba doar de «receptarea convergențelor teologice ecumenice» referatul pune în lumină caracterul specific al convergențelor teologice privitoare la documentul BEM. Pînă în prezent, acest document are «autoritatea teologilor care l-au elaborat și autoritatea morală a Consiliului Ecumenic care îl propune Bisericilor individuale în vederea recepției». El nu reprezintă un text de teologie protestantă, nici ortodoxă, nici catolică, și nici un compromis teologic care să fi anulat diferențele doctrinare. Ba mai mult, el «nu este o declarație de unire». În consecință, BEM-ul se situează «într-o etapă anumită a procesului spre mărturisirea comună și nu punctul final, cu toate consecințele acestuia: recunoașterea reciprocă și comuniunea euharistică».

Convergențele teologice nu sînt privite fără oarecare temeri, căci ele ar putea pune în discuție credința stabilită a unei Biserici, care își vede în pericol identitatea confesională; sau că acceptarea lor ar duce la comuniunea sacramentală, la acceptarea comună a Botezului, la extinderea ospitalității euharistice, la recunoașterea Preoției. De aceea, receptarea lor angajează, pe de o parte, concepția Bisericilor despre unitate și, pe de altă parte, atitudinea pe care o au față de Consiliul Ecumenic al Bisericilor. În plus, multe Biserici sînt preocupate de probleme etice și sociale, decît de cele strict teologice.

Cît privește criteriile de evaluare din punct de vedere ortodox a «receptării convergențelor ecumenice teologice», acestea vor ține cont de anumite principii de bază: *examinarea conținutului dogmatic al convergențelor, în sine*; confluența cu Tradiția comună normativă; distincția între unitatea fundamentală și diversitatea necesară; corespondența dintre doctrina ortodoxă și terminologia convergențelor (concepte — forme de exprimare). Este deci vorba de descoperirea sau identificarea în mod deschis a *convergențelor obiective* dar și a *divergențelor obiective*, a acordu-

*) Toate aceste referate sînt redăte integral la sfîrșitul acestui reportaj.

rilor ce par «suficiente» și a celor ce par «insuficiente», și aceasta într-un spirit ecumenic de calm și obiectivitate.

Problema de bază angajată în această evaluare critică ține de modalitatea de abordare a *Tradiției comune*, de ceea ce trebuie mărturisit în comun; căci *Tradiția* este credința pe care Biserica universală trebuie să o mărturisească și să o trăiască în comun. De aceea, Biserica Ortodoxă vede în *Tradiție* un criteriu obiectiv al evaluării convergențelor ecumenice și aceasta pentru că *Tradiția* permite un spațiu de «diversitate necesară», dar și de «unitate necesară», care sînt interdependente în *Tradiție*.

Strîns legată de acest proces de evaluare critică se află examinarea legăturii dintre doctrină și terminologia teologică folosită în exprimarea convergențelor teologice ecumenice, căci ele țin de contextul cultural și intelectual în care au fost formulate.

Cît privește documentul BEM în sine, Biserica Ortodoxă nu îl poate accepta în totalitatea sa «ci doar sub acele aspecte în care el face afirmații care sînt în acord explicit, obiectiv cu *Tradiția comună a Bisericii...*», căc BEM-ul nu poate fi decît «o anumită etapă în calea unității vizibile», o «etapă intermediară» și aceasta pentru că el nu epuizează calea care duce spre unitatea creștină. În legătură cu el se poate realiza «un acord teologic» în care să se recunoască «acele poziții doctrinale comune tuturor Bisericilor». De aici și caracterul «parțial» al receptării acestui document, care, deși este canonică și activă, nu oferă o bază deplină pentru recunoașterea imediată a Preoției și a Tainelor celorlalte Biserici. Ortodoxia nu recunoaște o Biserică, în sens sacramental, care nu are Preoția ca Taină. De aceea, se subliniază, și pe drept cuvînt, că actualele convergențe, chiar dacă sînt acceptabile, nu antrenează de la sine comuniunea în Taine, ele rămînd «o bază ... pentru diverse forme de acreditare, de mărturie creștină comună și de colaborare».

Abordînd problema factorilor teologici și culturali în procesul de receptare, referentul arată că în acest proces, indiferent de modul instituțional de receptare canonică, de metoda de a învăța cu autoritate credința (magisteriu) și de a consulta poporul credincios în materie de credință, este vorba de «reabilitarea corpului Bisericii, *sensus fidelium*, chemat, de această dată, să se exprime nu numai în raport cu propria tradiție, ci și în raport cu credința celorlalte Biserici».

Totodată, procesul de receptare este dependent de dimensiunea contextuală, care este foarte complexă, datorită faptului că ecumenismul este trăit și interpretat diferit de la o țară la alta, de la o Biserică la alta, fie în mod pozitiv, fie negativ. De aceea, autorul referatului consideră că procesul de receptare depinde în mod esențial de Biserica locală, și aceasta pentru că doar autoritatea bisericească locală are influență efectivă și obligatorie în viața creștină locală. La acest nivel local este nevoie de o «pregătire și sensibilizare» a credincioșilor pentru «unirea tuturor», de a se face cunoscut, inclusiv la nivelul parohiilor, că există o mișcare ecumenică, un organism în care sînt angajate oficial toate Bisericile și care are mandatul acestora de a lucra pentru unitatea lor văzută. Tot la nivel local, Bisericile de toate confesiunile și culturile sînt chemate să dea mărturie creștină autentică, un exemplu elocvent în acest sens fiind ecumenismul local din România.

În încheiere, autorul subliniază că procesul de receptare a convergențelor teologice ar fi un pas fără precedent în istoria ecumenică modernă. Chiar dacă există unele ezitări datorate multiplelor probleme ale receptării, el rămîne o nouă dezvoltare semnificativă pentru mișcarea ecumenică în ansamblul ei.

Conferința dedicată receptării textelor ecumenice a fost ancorată în realitățile vieții practice creștine prin cel de-al doilea referat intitulat: *Spiritualitate și responsabilitate în viața creștină*.

Autorul referatului consideră că tema propriu-zisă a acestui document se referă la confruntarea directă a spiritualității creștine cu realitățile aspre ale lumii de astăzi, frămîntată de grave probleme, cum sînt: subnutriția, subdezvoltarea, exploatarea, rasismul, pericolul unui război nemicitor etc., și în special la rolul responsabil pe care spiritualitatea creștină îl poate avea ca «forță de opoziție», ca «forță reală» care, angajată în edificarea unei lumi noi împreună cu celelalte energii sănătoase ale omenirii, să contribuie la suprimarea oricărei acțiuni dăunătoare omului pe pămînt.

Spiritualitatea nu este o simplă dimensiune a vieții creștine, ci reprezintă însăși esența ei, căci ea nu poate fi înțeleasă decât ca viață, ca viață creștină îndumnezeită și dar al Duhului Sfânt (Fapte 2, 28). În Biserica Ortodoxă, spiritualitatea creștină se evidențiază prin două caracteristici esențiale ale vieții duhovnicești: tradiția apostolică, mijlocită de tradiția patristică pînă azi, trăită nu ca simplă doctrină ci ca viață, apoi printr-un aspect liturgic, fără de care nu se poate concepe o spiritualitate ortodoxă, căci în esența ei spiritualitatea este doxologie. Prin unirea acestor două caractere, tradițional și liturgic, spiritualitatea apare «ca o lucrare a Sfintului Duh care face din devenirea istorică și cosmică un eveniment al întrupării, o mișcare imensă a instaurării împărăției lui Dumnezeu pe pămînt».

Ar fi greșit, spune referatul, să reducem noțiunea de spiritualitate la ideea de taină sau mister, sau la o legătură intimă între Dumnezeu și om, în sensul unei comunități nuptiale și fără vreo implicație în viața socială, cum a fost concepută adesea, încît a fost împărțită în două compartimente distincte: mistică și teologie. O asemenea concepție a rămas străină gândirii ortodoxe răsăritene, care vede în spiritualitate o formă de viață mai puțin traductibilă în concepte. Ortodoxia a insistat întotdeauna asupra legăturii organice între viață și dogme, experiența spirituală fiind o expresie a conținutului viu al credinței, pe care teologia nu face altceva decât să-l sistematizeze. Dar în viața creștină dogma reprezintă o formulă liturgică, o doxologie vie, respectîndu-se în acest fel taina pe care o apără dogma, și evitîndu-se extremele unui «trăirism obscurantist». Taina rămîne astfel un mijloc al întîlnirii omului cu Dumnezeu, care vine în întîmpinarea credincioșilor. Ea reprezintă o ridicare a fapturii create spre cele necreate, nu în sensul unei depășiri în interiorul lumii de astăzi, după cum sugerează gândirea existențialistă, ci în sensul depășirii lumii în totalitatea ei. Prin doctrina energiilor divine necreate, teologia ortodoxă arată pe Dumnezeu prezent cu noi în mod real și intim implicat în existența noastră, în așa fel încît omul poate să ajungă la îndumnezeirea sa prin har printr-o neîntreruptă colaborare cu Dumnezeu, dar și la o maximă responsabilitate față de lume. Spiritualitatea îl ajută să intuiască în adîncime intimitățile profunde ale existenței, pe care o vede transfigurată prin lumina divină necreată.

Referatul prezintă apoi cîteva criterii de identificare a spiritualității creștine adevărate, și anume: spiritualitatea creștină este o sursă creatoare de valori, un mod de împărtășire din viața lui Hristos, o sursă creatoare de comuniune; ea condamnă categoric răul din persoana umană și din societate, fiind totodată o formă de viață anticipativă activă, preludivul unui mare viitor.

Totodată, autorul vede spiritualitatea creștină autentică ca o angajare, ca o trăire permanentă în conformitate cu sfințenia Duhului din noi, prin care ne dăruim în înțregime iubirii și slujirii lui Dumnezeu și semenilor noștri. De aceea, adevărata spiritualitate trebuie să devină, în zilele noastre, una cu conștiința răspunderilor, fiind în legătură cu toate problemele care frămîntă viața semenilor noștri și a omenirii în general. Este deci vorba despre responsabilitatea noastră față de Dumnezeu și față de om, care decurge în mod natural din spiritualitatea creștină, ca o angajare în «țesătura concretă a existenței».

Considerînd spiritualitatea ca «fapt duhovnicesc», autorul susține necesitatea includerii ei în «ordinea iubirii», a iubirii jertfelnice al cărei chip ne-a fost dezvăluit de însuși Mîntuitorul prin jertfa Sa pe cruce; în ordinea acțiunii libere, conștiente și permanent trează. Numai în acest fel, responsabilitatea poate fi un act care angajează sentimentul răspunderii în toată amplitudinea lui.

O dată conturate noțiunile de spiritualitate și responsabilitate creștină în teologia ortodoxă, P. C. Pr. Prof. Ilie Moldovan arată modalitatea practică de angajare a spiritualității și responsabilității în viața de astăzi a lumii, angajare pe care o vede ca afirmare a unei responsabilități supreme față de umanitate, ceea ce presupune atît angajare în slujirea umității creștine cît și a reînnoirii familiei omenesci în dreptate și pace. Iar ca exemplu al acestei angajări este menționat *apostolatul social* care s-a practicat și se practică în Biserica noastră.

Dimensiune caracteristică activității Bisericii Ortodoxe Române, apostolatul social reprezintă în primul rînd o prezență activă în realitatea istorică, căci «absența din lume a Bisericii ar fi totuna cu absența mesajului ei de pace și dreptate pe pămînt. La această prezență se adaugă spiritul de responsabilitate al Bisericilor pentru propășirea lumii, pentru desființarea cauzelor care generează mizeria și nefericirea omului.

Dar, responsabilitatea creștină nu este doar o simplă noțiune abstractă, ci o manifestare a conștiinței personale și comune a oamenilor în sensul angajării active în strădania pentru înlăturarea pericolelor ce amenință viața omului, a piedicilor care stau atât în calea progresului, a bunăstării și a unității familiei creștine și umane.

Mișcarea ecumenică este și ea un mijloc de afirmare a solidarității creștine pe teren practic, avînd ca resort lăuntric conștiința Bisericilor de astăzi că pacea și prosperitatea omenirii depind și de buna înțelegere dintre confesiunile creștine.

În concluzie, referatul arată că responsabilitatea este, pe de o parte, cel mai caracteristic și mai nobil element al ființei omenești și, pe de altă parte, constituie o dimensiune în adîncime, proprie existenței spirituale. De aceea Părintele referent accentuează că o separare între spiritualitate și responsabilitate ar fi «totuna cu izolarea ei de ideea muncii, a relațiilor comunitare, a marilor aspirații ale lumii contemporane, a luptei pentru pace și abolirea definitivă a războiului». Noi îl avem însă permanent cu noi pe Iisus Hristos ca pe «cea mai mare putere din lume, care trezește și întreține în sufletele noastre tensiunea maximei angajări în făurirea viitorului omenirii».

Cel de al treilea referat a prezentat atitudinea Bisericilor protestante față de documentul «Botez, Euharistie și Ministeriu».

Considerînd Documentul BEM un îmbold deosebit pentru ca Bisericile să se ocupe mai intens cu problemele referitoare la Botez, Euharistie și Ministeriu, Prof. Klein trece în revistă activitățile interconfesionale, dar și acțiunile proprii sale Biserici, în strădania de abordare serioasă a acestui document.

Totodată, el își limitează subiectul doar la expunerea poziției Bisericii *luterane* și aceasta datorită diversității de opinii îmbrățișate de Bisericile protestante. Dificultăți, spune autorul, se ivesc și în sinul Bisericii luterane, în problema abordării documentului BEM, datorită lipsei unui *for* care să adopte, în problemele dogmatice, hotărîri valabile pentru toate Bisericile luterane. Pentru a depăși acest impas, autorul face uz de poziția Federației Luterane Mondiale față de documentul BEM, exprimată oficial cu ocazia întrunirii de la Dar-es-Salam.

Documentul BEM, afirmă vorbitorul, poate fi înțeles mai ușor în perspectiva unității. Spre deosebire de «comunitatea conciliară» considerată ca țel al activității ecumenice în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Conferința FLM de la Dar-es-Salam sugerează «o unitate în diversitatea reconciliată», ceea ce nu implică renunțarea la tradiția și identitatea confesională.

Aceeași problemă a unității ca scop al dialogului ecumenic a fost dezbătută și la Budapesta, cu ocazia celei de a VII-a Adunări generale a FLM, cînd s-a afirmat că unitatea Bisericii nu exclude diversitatea. Diversitatea se referă, pe de o parte, atât la varietatea situațiilor culturale și etnice în care se realizează Biserica lui Hristos, cît și la diversitatea tradițiilor bisericești în care a fost păstrată, predată și trăită credința apostolică de-a lungul veacurilor, pe de altă parte. Această diversitate nu trebuie să constituie mai multe obstacole în calea unității, ci trebuie să contribuie la realizarea ei.

Ca «țel al unității», documentul BEM reprezintă, în viziunea Federației Luterane Mondiale, o nouă fază a înțelegerii ecumenice, o nouă etapă la care au adus o contribuție folositoare și dialogurile bilaterale. Acest document nu este o *nouă mărturisire de credință ecumenică*, ci constituie un *îmbold pentru reînnoirea bisericească și instrument pentru verificarea tradiției noastre luterane*. Sînt date apoi aprecierile Federației Luterane Mondiale asupra documentului BEM, care recomandă capitolele despre Botez și Euharistie, dar are rețineri cu privire la capitolul despre Ministeriu și aceasta pentru că «acea colaborare dintre clerici și laici descrisă în textul de la Lima nu acordă laicilor o poziție de frunte, obișnuită în tradiția luterană».

Cît privește procesul de receptare a documentului BEM în Biserica Luterană, acesta este în curs de desfășurare, în sensul că textul a fost trimis decanatelor pentru discuții încă din 1982, cînd Consiliul profesoral al Institutului protestant unic, ramura din Sibîu a luat o primă poziție, care a fost adusă la cunoștință preoților pentru a fi discutată în parohii.

Până în prezent, Biserica Evanghelică C. A. din România consideră că documentul BEM este «o piatră de hotar» și că «va contribui esențial la apropierea dintre Biserici și la intensificarea dialogului dintre Biserici».

Cu privire la conținutul doctrinar se consideră că textul de la Lima «corespunde în mare măsură afirmațiilor Scripturii și tradițiilor Bisericii». Astfel, Biserica Evanghelică C. A. din R. S. România «se regăsește în multiple feluri în acest document și consideră că enunțurile documentului constituie o importantă contribuție la înălțurarea piedicilor care stau în calea unității Bisericilor». Autorul rezumă pe scurt aprecierile desprinse din discuțiile preliminare asupra documentului BEM.

În ultima parte a referatului său, Prof. Klein formulează câteva teze finale din punct de vedere luteran, în legătură cu BEM, și care prezintă interes și pentru Biserica Ortodoxă.

Astfel, Botezul este o Taină și nu un semn sau simbol. Prin el se oferă harul dumnezeiesc în vederea mântuirii, reprezentând totodată moartea omului vechi și învierea celui nou. Botezul copiilor este o poruncă, deoarece prin Botez copiii îi sînt închinați lui Dumnezeu și ajung bineplăcuți Lui. În acest context se accentuează rolul părinților și al nașilor, care însă trebuie pregătiți corespunzător pentru ca să poată educa copiii în credință și să le fie exemplu în această privință.

La fel, Euharistia este o Taină și nu semn. Euharistia este adevăratul Trup și Sânge al Domnului Hristos, adică trupul și sângele Fiului întrupat al lui Dumnezeu, Iisus Hristos (prezența reală). Cît privește *săvîrșitorul* Euharistiei, acesta trebuie să fie hirotonit: «Hirotonia slujitorului ar trebui să fie o condiție».

Problema Ministeriului, a Preoției, este mai dificilă, căci ea este abordată diferit de teologi, iar recunoașterea reciprocă a ministeriilor va necesita un proces îndelungat de muncă teologică și ecumenică. Faptul că autorul interpretează problema «succesiunii episcopale ca importantă» relevă o perspectivă promițătoare și în această privință.

După susținerea referatelor au urmat înscrieri la cuvînt pe marginea temelor tratate. Discuțiile au fost conduse de Prof. Arhid. Constantin Voicu de la Institutul teologic ortodox din Sibiu și de Prof. Christoph Klein, prorectorul Institutului teologic protestant unic, ramura Sibiu.

Astfel, Prof. Dr. Hermann Pitters, de la Institutul teologic protestant ramura Sibiu, a subliniat actualitatea temei tratate, arătînd că prin formularea documentului de convergență teologică privind Botezul, Euharistia și Ministeriul, Mișcarea Ecumenică a ajuns într-o fază superioară, într-un proces de importanță decisivă. Documentul constituie o chemare deosebită la unitatea creștină. El reprezintă doar o convergență și nu un consens teologic complet, deoarece nici una din Bisericile reprezentate în Comisia Credință și Constituție nu recunoaște în el învățătura plenară despre Tainele la care se referă. Cu toate acestea, important este să descoperim ceea ce ne este comun și să căutăm un maxim de convergență, care să exprime cel puțin o parte a credinței noastre. Interesante sînt, după părerea sa, cele trei căi de receptare în Ortodoxie, menționate de Pr. Prof. Bria: sinodală, harismatică și teologică.

Referindu-se la tema spiritualității, vorbitorul a arătat că ea constituie un element decisiv și pentru Bisericile protestante. Lucrarea Duhului Sfînt în noi, dar nu fără noi, ne duce la responsabilitatea creștină și față de problemele majore ale vremii noastre. Există o responsabilitate ecumenică, comună, de importanță deosebită și în receptarea documentului BEM, mai ales pe tărîm practic.

Pr. Prof. Constantin Galeriu, de la Institutul teologic universitar din București, a arătat că documentul BEM angajează Bisericile să se confrunte cu el și să ia poziție, chiar dacă unele Biserici nu au încă un for pentru a decide în acest sens. Aceste luări de poziție pot face dialogul mai roditor pe calea spre consens teologic, deoarece acest lucru constituie doar un prim pas al receptării, și nu receptarea finală, așa cum sublinia și Prof. Klein. Acest proces este apropiat de spiritul Sfintei Tradiții și de spiritul canonic al Ortodoxiei. Numai Biserica, în totalitatea ei, își spune ultimul

cuvînt, așa cum remarcau și patriarhii ortodocși în Enciclica lor din 1848. P. C. Sa a remarcat apoi apropierea poziției luterane de cea ortodoxă în înțelegerea Tainei Botezului și Euharistiei. Botezul copiilor este o naștere din nou, în care decide nu cel ce se naște, ci cel care îl naște. Cît privește Sfînta Euharistie, considerată Taină, P. C. Sa este de părere că evidențierea caracterului de jertfă este foarte importantă. Dacă vorbim despre Hristos în noi și în Biserică, atunci Euharistia este cea care ni-L împărtășește cel mai direct, ca taină esențială a Bisericii, în care Trupul lui Hristos se află în stare de jertfă față de Dumnezeu și față de semeni. În privința Ministeriului, P. C. Prof. Galeriu a arătat că trebuie avută în vedere distincția dintre sacerdot și preot, iar «ministeriul episcopal» să fie văzut ca o plenitudine a Ministeriului. S-ar ajunge astfel și la succesiunea apostolică a Hirotoniei pe lângă cea în credință, cuvînt și Taine. Cu privire la spiritualitate, el arată că astăzi, mai mult ca oricînd, trebuie să existe o simbioză între conștiința adevărului și conștiința unității, deoarece în acest fel se poate realiza, prin slujirea Bisericii și a poporului, unitatea și slujirea lumii în duhul păcii.

A luat apoi cuvîntul I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului, care a elogiat spiritul științific în care s-a tratat tema receptării în referatele prezentate, care sînt de un mare interes teologic și bisericesc. Ca participant direct, în calitate de membru al Comisiei «Credință și Constituție», a C.E.B., la alcătuirea documentului BEM, I. P. S. Mitropolit a remarcat însemnătatea deosebită a acestui document, care constituie «o provocare» adresată tuturor Bisericilor deoarece ele trebuie să dea un răspuns oficial la acest document. Totodată, I. P. S. Sa a surprins faptul că de data aceasta Bisericile protestante privesc documentul BEM mai critic decît Bisericile Ortodoxe. În consens cu Pr. Prof. I. Bria, I. P. S. Sa a subliniat necesitatea receptării documentului de către toată Biserica, *clerici și laici, așa cum se întîmplă și în Biserică din vremea Sinoadelor ecumenice*, căci nu numai teologii dar și laicii au rolul lor în procesul receptării. În vederea receptării este necesară cunoașterea documentului și în acest sens s-au făcut pași importanți și în Biserica noastră, prin publicarea în limba română a documentului BEM în revista «Mitropolia Banatului». Nu arareori traducerea s-a lovit de dificultăți pentru redarea exactă a sensului termenilor ecumeniști, în special acela de Ministeriu, care nu se acoperă cu sensul Preoției ortodoxe. Dacă s-a optat pentru termenul de slujire, s-a avut în vedere sensul acestuia în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, dar și pentru a nu *omite femeile de la discuția asupra rolului pe care îl au în Biserică*, idee care în Bisericile Ortodoxe și cea romano-catolică nu are sensul slujirii preoțești sacramentale. Documentul BEM ne cere să analizăm *deosebirile dintre Bisericile noastre pentru a ajunge la unitate*. Tot la unitatea creștină ne-a îndemnat și referatul privind spiritualitatea și responsabilitatea creștină, căci ea se poate regăsi în Tainele cu care se ocupă documentul BEM. Totodată, spiritualitatea este un imbold spre o mai mare responsabilitate în abordarea celor trei Taine principale prezentate în documentul BEM. I. P. S. Sa a remarcat apoi ideile subliniate de referatul Profesorului Klein referitoare la ceea ce ne unește în trăirea și înțelegerea celor trei Taine, arătînd, în încheiere, că o mai mare apropiere dintre Biserici este dorința noastră a tuturor.

În intervenția sa, Pr. Prof. Dumitru Abrudan, prorectorul Institutului teologic ortodox din Sibiu, deslușește în tematica Conferinței o strînsă legătură dintre ecumenism și responsabilitate, fapt care ne îndeamnă să mergem la esență și nu să rămînem la suprafața lucrurilor în ceea ce privește mărturisirea credinței noastre. Remarcabilă a fost sublinierea convergenței în privința rolului nașilor și al părinților la Botez. Responsabilitatea creștină este tot atît de importantă în abordarea temelor de

credință, cât și a celor ale lumii contemporane. De aceea, P. C. Sa a mulțumit pentru modul fericit în care organizatorii au formulat generic tema conferinței: Ecumenism și responsabilitate.

P. S. *Episcop Vasile al Oradiei* a remarcat, în cuvîntul Prea Sfinției Sale, faza deosebit de importantă în care se află astăzi mișcarea ecumenică, aceea de a dezbate probleme referitoare la adevărurile de credință ale Bisericii universale, așa cum au fost și acelea ale simbolului de credință niceo-constantinopolitan. Tainele la care se referă documentul BEM sînt acelea care realizează comuniunea noastră cu Dumnezeu în Hristos. Ecumenismul a făcut un pas important în această fază, cînd vrea să elimine dualismul dintre divin și uman și să arate armonia dintre Cuvînt și Taine, dintre credință și fapte. Documentul BEM reprezintă o mărturisire a speranței creștine, prin ponderea sa teologică, harismatică și canonică, putînd duce astfel la apropierea și unirea Bisericilor. Este posibilă o unitate în diversitate în ceea ce privește slujirea lumii. Important în documentul BEM este chiar faptul că încearcă să apropie Biserici cu profil sacramental față de cele mai puțin sacramentale, unele care dau întîietate Tainelor, altele Cuvîntului. În virtutea acestui document, Bisericile sînt chemate să conlucreze mai strîns și în domeniul pastoral, după exemplul ecumenismului local din Transilvania. Receptarea depinde de factorii umani, dar și de Dumnezeu, și aici rugăciunea are un rol deosebit. Importantă este punerea în valoare a moștenirii Bisericii primare, ca și grija pentru traducerea în limbajul omului de astăzi, și aici se înscrie la loc de frunte acțiunea Prea Fericitului Patriarh Iustin de a se traduce operele Sfinților Părinți și scriitori bisericești în limba română.

A luat apoi cuvîntul *Prof. Zoltan Gálly* care, de asemenea a elogiat ideea trăirii celor trei teme în perspectiva responsabilității creștine și a angajării noastre responsabile în activitatea ecumenică a zilelor noastre. Responsabilitatea se manifestă, în primul rînd, prin studierea conștiințioasă a documentelor ecumenice. Într-adevăr, toate Bisericile creștine se preocupă astăzi intens și responsabil cu Documentul BEM. Cît privește acest document, este necesară abordarea Botezului, Euharistiei și a Slujirii pe o bază hristologică solidă; ea trebuie să aibă o ancorare scripturistică serioasă ținîndu-se seama de dimensiunile morale sau etico-politice ale propovăduirii și predicii. Bisericile confruntă astăzi documentul de la Lima cu canoanele și mărturisirile lor de credință, iar această confruntare nu este fără probleme. Biserica reformată întîmpină dificultăți în ceea ce privește punctele 1, 2, 4, 5, 6, 7 referitoare la Botez; 1, 10, 24 referitoare la Euharistie și în ceea ce privește întreaga învățătură referitoare la Ministeriul în trei trepte: episcop, presbiter și diacon. Responsabilitatea noastră în această confruntare constă în a aborda cu curaj diferențele dintre noi, căci tocmai o astfel de responsabilitate ne obligă la o răbdare creștină optimistă, la o răbdare frățească mutuală și tolerantă.

În cuvîntul său, *Pr. Prof. Ioan Ică*, de la Institutul teologic ortodox din Sibiu, a adresat sincere felicitări celor trei referenți pentru modul responsabil în care au tratat tema. Vorbînd despre receptarea critică a documentului ecumenic BEM de către Bisericile membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, P. C. Sa afirmă că este vorba doar de implicarea și angajarea responsabilă a Bisericii locale pe linia refacerii unității văzute a Bisericii și slujirii în comun a lumii. Trebuie să se identifice în acest document credința noastră comună, respectiv, tradiția apostolică, pe care să o adîncim pînă la unitatea deplină. Aceasta reprezintă doar o *primă etapă preliminară*, într-un proces ecumenic mai îndelungat, în care dialogurile bilaterale și multilaterale vor avea rolul lor important.

Responsabilitatea Bisericilor locale pe plan cumenic este imensă, mai ales că la nivel local situația ecumenică, este încă contradictorie, fiind nevoie, în continuare, de educație ecumenică profundă a credincioșilor și chiar a teologilor. În contextul nostru situația este diferită, deoarece noi avem o experiență îndelungată în colaborarea ecumenică.

Receptarea documentului BEM implică și o analiză a elementelor esențiale, componente ale unității în credința apostolică, ca și limitele diversității locale. Deși acest *obiectiv al unității în credința apostolică nu este clar formulat în Consiliul Ecumenic al Bisericilor și nici în cadrul Federației Luterane Mondiale*, există totuși un consens general asupra creșterii împreună în credința apostolică comună pînă la realizarea deplină a comuniunii eclesiale.

Totodată, P. C. Sa apreciază în mod pozitiv faptul că Prof. C. Klein care a subliniat nu numai punctele de convergență, dar și divergențele esențiale care mai persistă, ceea ce sugerează o mare sinceritate, obiectivitate și principialitate teologică, dar și o deschidere spre dialog și colaborare cu celălalt partener. P. C. Sa evidențiază «tezele finale» prezentate de Prof. Klein, care relevă poziții comune cu ortodoxiei în legătură cu Botezul ca Taină, nu ca simplu semn sau simbol, ca și în ceea ce privește «botezul pruncilor», care constituie «o poruncă dumnezeiască». La fel, Euharistia este socotită Taină și nu simplu semn sau simbol al prezenței reale, ca și afirmația critică privind săvârșitorul Euharistiei, în sensul că «hirotonia slujitorului trebuie să apară în Documentul BEM ca o condiție prealabilă fundamentală».

În final, P. C. Sa reține ca «deosebit de utilă» metodologia ecumenică propusă de Pr. Prof. I. Briș privind receptarea documentului BEM și ca «încurajatoare» informația făcută de Prof. C. Klein că prin munca de pînă acum «ne simțim încurajați să continuăm lucrarea noastră ecumenică legată de aceste probleme ecumenice. Și aceasta cu atît mai mult cu cît, afirmă vorbitorul, făcînd referire la cele spuse de P. C. Prof. Ilie Mîldovan în referatul său, nu sîntem niciodată singuri, ci susținuți și impulsionați de harul Duhului Sfînt, care ne duce spre viața cu adevărat responsabilă înaintea lui Dumnezeu și a semenilor, a societății și a lumii întregi».

Rețineri față de documentul BEM au fost exprimate, în numele Bisericii Reformate, de către Prof. Gereb Szolt, de la Institutul teologic protestant unic din Cluj-Napoca. Astfel, Botezul, spune Domnia Sa, înseamnă că Hristos a murit pentru fiecare din noi în parte, el este pecetea și cheazăia alegerii divine în Hristos din veșnicie. Harul precede credința, de aceea botezul adulților nu este echivalent cu cel al pruncilor, așa cum se afirmă în Documentul BEM în care, ca și în cazul Euharistiei, nu se subliniază suficient legătura strînsă dintre semn (signum) și obiectul semnat. Sf. Duh se folosește liber de aceste semne care arată prezența lui Hristos în noi. Deci Hristos este prezent în mod real atît în Botez, cît și în Euharistie. Biserica reformată consimte, pe de altă parte, cu documentul BEM, că Euharistia înseamnă comuniune cu trupul și sîngele lui Hristos, prin pîine și vin, dar că acest lucru nu se petrece prin săvîrșirea actului, ci prin lucrarea liberă a Sfîntului Duh pe care trebuie să-L invocăm. Epiclesa este, deci, parte integrantă a Liturghiei noastre, spune Prof. Szolt. Euharistia arată că jertfa ispășitoare a lui Hristos este temelie Bisericii creștine și a vieții credincioșilor, care ne mîină în căutarea unității, căci deosebirea de concepții nu ne scutește de iubirea reciprocă așa cum ne-a iubit Hristos pe noi. Spre deosebire de termenul «oficiu» (Amt), folosit de Bisericile luterane, Biserica reformată păstrează termenul de «slujire» (szolgalat). În baza deosebirii harismelor (I Cor. 12), Biserica reformată, accentuează, în opoziție cu sectele, că este nevoie de slujitori bisericești nu numai sub aspect exterior, ci și sub aspect interior. Dar rolul acestor

slujitori nu trebuie exagerat, căci eficacitatea propovăduirii și săvârșirii Tainelor Botezului și Euharistiei nu depinde de calitățile lor umane, ci de harul divin care săvârșește liber aceste slujiri prin Duhul Sfânt. Preoții sînt doar instrumente, harul fiind cel care mișcă.

Această subliniere, spune Domnia Sa, lipsește din Documentul de la Lima. Totuși, cu modificările și clarificările necesare, documentul BEM poate fi considerat un punct de plecare pentru discuții.

Cîteva observații pe marginea referatului Pr. Prof. Ion Bria au fost făcute de Pr. Prof. Ioan Floca, de la Institutul teologic universitar din Sibiu, mai ales cu privire la semnificația termenilor «receptare», «proces de receptare», «slujire». Termenii de «receptare» și «procesul receptării» nu au aceeași semnificație. Procesul de receptare este legat de anumite etape, iar trecerea de la o treaptă la alta este determinată de anumiți factori. Aceste trepte sînt: elaborarea sau formularea unei idei de către un individ sau o colectivitate; apoi discutarea acesteia prin exprimarea de opinii, înaintarea unor propuneri, răspunsuri; în al treilea rînd, obținerea acordului general al ideii, adică însușirea acesteia în formă sinodală, printr-un sinod particular sau ecumenic, sau sub forma consensului unanim al Bisericilor dispersate; în al patrulea rînd, însușirea ideii de către Biserică în totalitatea ei, deoarece numai ea este asistată de către Duhul Sfînt și poate arăta dacă o idee corespunde sau nu adevărului revelat. În urma acestui proces de receptare, adevărul devine dogmă, adică însușit de toți cei care cred la fel, constituind astfel Biserica cea una, sfîntă, sobornicească și apostolească. În procesul de receptare, trecerea de la o etapă la alta este determinată de o serie de factori, cum sînt: factorul teologic, adică teologumenele sau părerile teologilor; factorul eclesial, adică autoritatea bisericească chemată să definească anumite sensuri care sînt de fapt interpretări oficiale ale unor adevăruri, sau chiar hotărîri ale sinoadelor ca organe reprezentative ale Bisericii inclusiv hotărîrile sinoadelor; al treilea factor este factorul real de viață creștină, cu cele două forme de iconomie, adică a recurgerii la pogorămînt în tratarea unor probleme, spre deosebire de acrivie, și care poate să îmbrace și forma trăirii practice, a unui ecumenism practic. Ultimul factor este cel social-uman, care confruntă ideea cu realitatea umană.

Documentul BEM a trecut din faza formulării și se află acum în cea a discutării lui la diferite niveluri: teologic, eclesial, sinodal sau chiar comunitar. Pentru ca documentul să treacă în faza a treia, să obțină un acord comun, în consens, al Bisericilor, depinde cum și în ce direcție lucrează factorii menționați. Pr. Prof. Floca a remarcat apoi faptul că termenul «slujire» folosit în traducerea românească a documentului BEM nu acoperă sensul ortodox al cuvîntului «Preoție», ci exprimă doar unele însușiri ale Preoției și ca atare documentul rămîne neortodox și el nu va putea fi semnat de către ortodocși.

Pr. Prof. I. Bria a răspuns acestei intervenții relevînd faptul că în referat a vorbit despre o temă a unui capitol mare, acela al «teologiei ecumenice», și nu ca de un aspect al Dreptului Canonic sau al Teologiei Dogmatice. Împrumutat din vocabularul tradiției ortodoxe, termenul de «receptare» a fost pus în circulație de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor într-un context mai larg, în sensul de a introduce un text care nu provine din tradiția ortodoxă, ci din cea conciliară nouă. Etapa de acum în care se află documentul este aceea de depășire a discuției teologilor și de încredințare a acesteia Bisericilor ca autorități, etapă în care teologii au sarcina de a ajuta Bisericile să se pronunțe.

Din cuvîntul *Prea Sfințitului Episcop Pimen Suceveanul*, vicar al Mitropoliei Moldovei și Sucevei, înaintat la Secretariatul Conferinței, reținem ideea importantă că dacă viața în comuniunea credinței și a iubirii în Hristos nu poate fi decît o viață în deplină unitate, atunci această unitate nu se poate reduce doar la unitatea umană, la o solidaritate interumană, căci neglijîndu-se punctele cheie ale credinței, aceasta ar crea o prăpastie între noi. Trecerea de la ecumenismul practic la cel teologic este o sarcină plină de responsabilitate, așa cum ne-o dovedește abordarea temelor din documentul BEM.

În procesul de receptare a documentelor de acest gen, spune P. S. Sa, noi trebuie să ne orientăm permanent după învățătura Bisericii celei una din primele veacuri creștine, a Bisericii Sfinților Părinți, mărturisind pe Hristos integral. Astfel de documente sînt mărturia căutării unității, dar nu sînt identice cu aceasta, deoarece în ele trebuie să se regăsească orice creștin, în ceea ce are mai profund credința și mărturisirea fiecăruia. Aceasta presupune un drum ascendent cu noi și largi integrări, cu depășirea spiritului confesional și cu responsabilitatea deplină pentru plenitudinea adevărului și a vieții în Mîntuitorul Hristos. P. S. Sa a arătat în continuare că deschiderea creștină spre lume, slujirea în contextul vieții contemporane trebuie să constituie o preocupare constantă a creștinilor. Duhul iubirii, duhul păcii, care izvorăște din Evanghelia mîntuirii, trebuie să se instaureze în lume și prin slujirea creștinilor, prin slujirea asiduă a dezideratelor vitale în momentele de azi de răscruce ale civilizației omenirii, mai ales acum cînd este confruntată cu probleme economice, inegalități sociale, rasism, și, ceea ce este mai dureros și mai revoltător pentru rațiunea umană, cursa mereu ascendentă a înarmărilor nucleare antrenînd în zone întinse ale omenirii sărăcie și foamete, dezechilibru ecologic, și apoi mai grav, amenințînd viața însăși a întregii omeniri și distrugerea planetei. Viața noastră în Hristos prin iubire și adevăr este chezașa instaurării unei noi ordini morale în lume, a unei păci adevărate și durabile.

O altă intervenție înaintată Secretariatului Conferinței a fost cea a *Diac. Asist. Ioan Caraza*, de la Institutul teologic universitar din București, în care se arată că documentul BEM se ocupă în sfințit de dimensiunea verticală, de probleme privind credința Bisericilor și reprezintă, de fapt, o confruntare directă și o abordare frontală a problemelor de credință. Totuși, documentul BEM nu are decît un plan orizontal, neistoric și fără raportare directă la trăirea în Biserică a Tainelor la care se referă. De aceea, vorbitorul consideră ca necesară o introducere la acest document, o retrospectivă istorică, o prezentare a Bisericii creștine în trecerea ei prin istorie pînă astăzi, deci o prezentare pe verticală a devenirii Bisericilor de la rădăcina lor comună pînă la vîrfurile lor de astăzi, ortodoxe, catolice, protestante ale Bisericii apostolice. În acest fel, ele își vor da mai bine seama de ce cred diferit și vor da altă pondere deosebirilor dintre ele, decît printr-o confruntare orizontală și frontală, chiar dacă nu ar putea schimba esențial profilul lor confesional. Bisericile trebuie să se îndrepte spre rădăcina lor comună apostolică, prin studii și cercetări, în primul rînd de ordin dogmatic și istoric și apoi biblic. Cercetările istorico-dogmatice vor putea elucida aspectele mai puțin cunoscute ale Bisericii apostolice, precum și istoria ei, după care Bisericile vor putea pătrunde mai adînc interconfesional temeurile biblice și patristice ale credinței lor în Hristos. Faptul că BEM nu subliniază suficient importanța Sfințitelor Taine pe care le prezintă pentru viața credincioșilor este unul din motivele pentru care Prea Fericitul Patriarh Iustin a recomandat, în 1979, pentru dialogul B.O.R. — E.K.D., tema vitală a Sfințitelor Taine ale Bisericii.

Ultima luare de cuvînt pe marginea referatelor a fost a *Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Antonie al Ardealului*, care își intitulează intervenția sa: «Ecumenism și

identitate confesională». Acest titlu, spune I. P. S. Sa, a fost sugerat de Prof. C. Klein care a amintit expresia pusă în circulație, la Dar-es-Salam (1977), de către FLM, ca o alternativă pentru «comunitatea conciliară» promovată de CEB, și anume «unitatea în diversitatea reconciliată».

Referitor la acest concept, I. P. S. Sa reamintește că Prof. C. Klein ne-a pus față în față cu una din dilemele ce ne confruntă în cadrul mișcării ecumenice, și anume, dacă ne vom păstra sau nu identitatea confesională.

În cazul în care identitatea confesională se va pierde, atunci va fi nevoie de mult curaj, mult spirit profetic, multă abandonare a sinelui fiecărei confesiuni, ceea ce nu este ușor de realizat. În cazul păstrării acestei identități, situația nu este mai ușoară, deoarece va fi «o multiplicitate, o multilateralitate cu privire la tradiții, o unitate cu privire la învățătură». Oricare ar fi situația noi ne găsim pe acest drum, așa cum arată documentul BEM.

În ceea ce privește traducerea termenului «ministry» în românește, datorită complexității semantice și implicațiilor doctrinare, I. P. S. Mitropolit Antonie este de părere să nu se abordeze această problemă, dar ea trebuie să fie lămurită pe parcurs. Având părerea sa personală, I. P. S. Sa afirmă că profesional ar prefera cuvântul «preoție», în al doilea rând, dacă nu s-ar putea accepta acest termen, propune «Ministerium»... pentru că are în vedere un săvârșitor, un «minister», și numai în al treilea rând «slujire», pentru că are o sferă prea mare și mai ales că «nu are decît implicit și în parte sensul deplin».

Revenind la problema receptării, I. P. S. Sa atrage atenția că documentul BEM este rezultatul unui proces îndelungat de alcătuire și că de fapt el a fost pus spre a fi discutat, iar rezultatul discuțiilor trebuie aduse la cunoștința sinoadelor și a forurilor competente ale Bisericilor. În acest stadiu, nu este vorba de un referendum, de a spune «da» sau «nu». Documentul încă este susceptibil de schimbări, transformări și refaceri, fără de care el nu ar avea nici o utilitate. El implică probleme cu care nu sînt de acord ortodocșii și altele care nu sînt acceptate de protestanți. De aceea, îndeobște, documentele ecumenice sînt supuse refacerii, unui proces de îmbunătățire. Acest proces de îmbunătățire intră și el în procesul de receptare. În această privință, I. P. S. Sa sesizează, ca lucru îmbucurător, faptul că această conferință nu a fost pur declarativă, ci a trecut la unele exemplificări concrete, pe capitole, și chiar pe cuvinte.

Totodată, Bisericile vor găsi mijloacele necesare de a se pronunța asupra documentelor ecumenice. Bisericile luterane, de exemplu, care, după afirmația profesorului Klein nu au un for de receptare, l-au găsit în sensul că FLM s-a pronunțat în numele tuturor acestor Biserici asupra documentului BEM.

I. P. S. Sa atrage apoi atenția asupra elementelor interesante, pozitive afirmate în cadrul conferinței referitor la Euharistie și la «multitudinea de ministere», în care Preoția noastră sacramentală, cu succesiunea ei apostolică este implicită.

Documentul BEM este considerat de I. P. S. Mitropolit Antonie ca fiind «un miracol al ecumenismului». Este un miracol, deoarece nu aparține nici celor care l-au alcătuit, dar nici Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Deși nu aparține nimănui, este «totuși al nostru, al tuturor», spune I. P. S. Sa. El reprezintă o provocare pe care Bisericile însele și-o fac, pentru a se situa în chip ecumenic față de el. La receptarea lui se va ține cont, fără îndoială, de toate etapele la care Prof. Floca a făcut referire. Dezbaterea documentului trebuie să aibă loc într-un for reprezentativ, în care să fie și laici. Cînd se va produce receptarea, nu se știe. Drept este că o așteptăm cu toții

să se producă. Nu putem aștepta ca documentul să fie acceptat imediat. S-ar putea ca acest document să fie «un faliment», căci problemele sînt dificile și serioase. Totuși, Consiliul Ecumenic al Bisericilor manifestă entuziasm, «un entuziasm al speranței», afirmă I. P. S. Sa. Chiar dacă ar fi «un faliment», documentul rămîne un cîștig, pentru că pune bazele pentru continuarea discuțiilor în vederea unității.

Nu se va ști, spune I. P. S. Sa, nici cum vor arăta textele ecumenice. Unele ar putea conține formule exigente, care să descopere concepții unitare, la care se va ajunge prin studiu îndelung și adîncire a propriilor tradiții, pînă se va ajunge la descifrarea felului în care s-au petrecut lucrurile în Tradiție, atunci cînd ea a fost comună, înainte de despărțire. Pe de altă parte, s-ar putea ajunge la formule generale care să acopere concepții diferite.

Ecumenismul va reuși atunci cînd vom avea o înțelegere adecvată a unor texte din Sf. Scriptură referitoare la cei slabi în credință, sau la disputele deșarte. Întrucît nu am depășit «logica nicodemică», ne este foarte greu să înțelegem aceste referiri.

În întregul proces de apropiere este însă nevoie nu numai de înțelegere, ci și de «metanoia», pentru că toți sîntem tributari «ai unui triumfalism de inerție».

Revenind la documentul de la Lima, I. P. S. Sa afirmă că acesta încearcă două lucruri: o *resacralizare* a Bisericii și o *resobornicizare* a ei, întrucît se pune accent asupra rolului laicilor în Biserică, dar și asupra preoției sacramentale.

Amintind «Liturghia de la Lima» care a fost oficiată la Vancouver de Arhiepiscopul de Canterbury, I. P. S. Mitropolit se întreabă cînd va fi oficiată de ortodocși. Răspunsul, deși dificil, e sugerat de I. P. S. Sa, «atunci cînd toate confesiunile vor iscăli BEM. Doar atunci se va adăuga liturghiilor noastre existente și aceasta.

Pînă atunci rămînem însă în așteptare, după cum și Dumnezeu așteaptă. El așteaptă să vadă ce spunem noi despre El, fiindcă disputa noastră este despre Dumnezeu. Să vedem și ce va zice Dumnezeu despre noi. Dacă noi batem, El trebuie să deschidă.

În încheiere, I. P. S. Mitropolit afirmă că procesul ecumenic este ireversibil și aceasta nu numai pentru noi ci și pentru Dumnezeu «dacă batem cum trebuie».

În încheierea lucrărilor Conferinței teologice interconfesionale închinată temei generale «Ecumenism și responsabilitate creștină», P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, Prorectorul Institutului teologic universitar din București, a prezentat următoarele concluzii rezultate din referatele și discuțiile purtate. Concluziile au fost alcătuite de către comisia rectorilor și prorectorilor institutelor teologice și au următorul conținut:

1. Documentul BEM reprezintă o importantă realizare ecumenică cu implicații în evoluția ulterioară a dialogurilor teologice generale și bilaterale, fapt pentru care receptarea acestui document constituie unul din obiectivele principale ale activității teologice ecumenice a tuturor Bisericilor locale implicate în receptarea acestuia.

2. Convergențele teologice realizate prin documentul BEM sînt semnificative, cerînd Bisericilor o metodologie specifică de receptare, care să le permită o tot mai mare și reală apropiere de ceea ce este cuprins în noțiunea de tradiție apostolică.

3. Documentul BEM nu este echivalentul unui consens teologic, nici o declarație de unire a Bisericilor și nici o mărturisire de credință comună lor, ci reprezintă un pas sau o nouă etapă spre consens, unitate și mărturisire de credință comună, fără a epuiza și alte posibilități, căi și mijloace care duc la unitate.

4. Pe drumul receptării acestui document trebuie să se țină seama de anumite criterii de bază: examinarea temeinică a conținutului teologic, dogmatic al convergențelor în sine; concordanța convergențelor cu tradiția apostolică normativă;

distincția dintre unitatea fundamentală și diversitatea de exprimare și trăire a acestei unități, în funcție de condițiile culturale specifice și etnice și corespondența între doctrina Bisericii și terminologia specifică convergențelor.

În procesul receptării, trebuie să fie identificate în mod deschis convergențele obiective ca și divergențele reale. În privința convergențelor se impune să se stabilească dacă ele fac parte cu adevărat din tradiția apostolică comună, adică din ceea ce trebuie să fie mărturisit și trăit de toți, în comun. Acesta este criteriul obiectiv de bază al aprecierii convergențelor teologice.

6. În receptarea documentului BEM, Bisericile trebuie să țină seama atât de factorii teologici, cât și de factorii culturali-etnici.

7. Bisericile locale au un rol decisiv în procesul de receptare a documentelor ecumenice, fiindcă numai deciziile acestora au credibilitate în fața credincioșilor. De aici și responsabilitatea imensă a Bisericilor locale, în implicarea lor, la toate nivelurile, în procesul receptării și manifestării unității creștine văzute.

8. În privința Botezului, Euharistiei și Ministeriului înregistrăm, cu satisfacție adoptarea de către Bisericile noastre a unei terminologii adecvate, care permite apropierea pozițiilor noastre doctrinare, fără a ignora și divergențele care persistă încă. Conferința nu și-a propus analiza critică a documentului BEM, ci a rămas la considerații preliminare care, în nici un fel, nu au urmărit să anticipeze răspunsul oficial al Bisericilor. În schimb, Conferința oferă Bisericilor noastre o bună bază în formularea răspunsurilor oficiale la acest document.

9. Angajarea noastră ecumenică în procesul unității creștine văzute implică o responsabilitate sporită, individuală și colectivă, care rezultă, de asemenea, din coordonatele principale ale spiritualității creștine, axată pe lucrarea Duhului Sfânt în viața Bisericilor și a credincioșilor.

10. În conceptul de spiritualitate creștină se include ideea de slujire și apostolat social pentru apărarea și promovarea vieții, statornicirea păcii și progresul uman general.

11. Responsabilitatea creștină față de refacerea unității creștine trebuie să se manifeste în mod concret și ca o contribuție, în sprijinirea idealurilor poporului nostru de pace, libertate, independență și dezvoltare, care sînt, în același timp, și aspirații majore ale lumii contemporane.

12. Misiunea Bisericilor astăzi este să sprijine și să încurajeze amplul proces de edificare a încrederii, colaborării și prieteniei între oameni și popoare, pentru zidirea unei lumi mai bune și mai drepte pe planeta noastră.

În încheierea lucrărilor, Prezidiul Conferinței a adresat, în numele participanților la cea de a 44-a Conferință teologică interconfesională, o telegramă Excelenței Sale D-lui Nicolae Ceaușescu, Președintele Republicii Socialiste România și Președintele Frontului Democrației și Unității Socialiste, în care se exprimă recunoștința pentru climatul de deplină libertate religioasă de care se bucură Cultele din țara noastră, și prețuirea pentru tot ceea ce a făcut și face în apărarea păcii și pentru promovarea progresului, precum și angajamentul de a depune, împreună cu întregul popor, toate eforturile în sprijinirea acțiunilor interne și externe ale Republicii Socialiste România.

O altă telegramă a fost trimisă Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin. Subliniindu-se atmosfera de bune relații ecumenice statornicite între cultele din țara noastră și Institutele lor de învățămînt teologic, s-au adresat Prea Fericirii Sale mulțumiri pentru nețărmuritul sprijin acordat strădaniilor lor comune în lucrarea de credință, pe calea unității creștine, și s-au exprimat asigurări că se vor depune toate

eforturile pentru propășirea poporului și a patriei noastre, în activitatea de slujire a păcii în lume.

De asemenea, au fost trimise telegrame șefilor Cultelor din țara noastră: Excelenței Sale Episcop Jakab Antal, conducătorul Episcopiei Romano-catolice din Alba Iulia; Excelenței Sale Domnului Albert Klein, Episcop al Bisericii Evanghelice C. A. din R. S. România; Eminenței Sale Domnului Episcop Laszlo Papp al Episcopiei Reformate din Oradea și Președintelui Sinodului Bisericii Reformate; Eminenței Sale Domnului Episcop Gyula Nagy al Episcopiei Reformate din Cluj-Napoca și Eminenței Sale Domnului Episcop Kovacs Lajos al Bisericii Unitariene, telegrame prin care s-a mulțumit pentru concursul dat lucrării comune de apropiere și cunoaștere a tezaurului comun de adevăruri de credință, asigurându-i de efortul comun al cultelor pentru slujirea cauzei păcii în lume și pentru propășirea patriei noastre.

A doua zi a avut loc o conferință pe tema politicii externe a Republicii Socialiste România.

Lucrările celei de a 44-a Conferințe teologice interconfesionale s-au încheiat cu o masă festivă. (*Lector REMUS RUS și Diac. IOAN CARAZA*).

Receptarea convergențelor în credință, rezultate din dialogul ecumenic

Orientarea teologică ortodoxă privind receptarea documentului despre Botez, Euharistie, Preoție

Istoria și interpretarea unor termeni

Noțiunea de «receptare» sau «proces de receptare» este folosită recent în vocabularul ecumenic, cu un sens precis, anume apropierea «canonică» de către Bisericile creștine, în primul rând de către Bisericile membre ale Consiliului Ecumenic, a unui text de convergență teologică în ce privește *Botezul, Euharistia, Preoția*. Documentul în care au fost formulate aceste convergențe (denumire prescurtată BEM, de la *Baptism, Eucharist, Ministry*) a fost pregătit de Comisia «Credință și Constituție» (din care fac parte și teologi romano-catolici) și a fost adoptat în unanimitate la conferința acestei Comisii, de la Lima (Peru), în ianuarie 1982. În Prefața care însoțește textul propriu-zis, Comisia respectivă invită Bisericile să pregătească un *răspuns oficial* la cea mai înaltă treaptă de autoritate. Acest *răspuns oficial* al Bisericilor este socotit a fi un pas vital în *procesul ecumenic de receptare*. De reținut încă o distincție importantă ce se face în *Prefață*: «Desigur, noi am realizat un acord de un nivel remarcabil, dar n-am ajuns pe deplin la un *consensus* (consentire)».

Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, în sesiunea sa din iulie 1982, și-a însușit documentul și l-a trimis Bisericilor, cerându-le să «facă posibilă o cât mai largă participare a poporului lui Dumnezeu, la toate treptele vieții bisericești, în procesul spiritual de receptare a acestui text». Comitetul «invită fiecare Biserică să pregătească un răspuns oficial la acest text, la nivelul de autoritate propriu cel mai înalt». Adunarea generală de la Vancouver (august, 1983), fără să examineze textul, a confirmat recomandările anterioare. Comitetul de orientare al Adunării, în raportul său, insistă ca Bisericile membre, în perioada următoare, să acorde o atenție deosebită procesului de receptare a declarațiilor, reunite sub titlul «*Botez, Euharistie, Preoție*», inclusiv la nivelul comunităților locale. Raportul subliniază că implicațiile liturgice și spirituale ale acestor acorduri sînt de o importanță cu totul excepțională. Comitetul central, în sesiunea din august 1984, a cerut, printre altele, să se clarifice termenii «răspuns» și «receptare». Termenul de predare a răspunsurilor oficiale din

partea Bisericilor este sfârșitul anului 1985. După această dată, Comisia «Credință și Constituție» va colecta, rezuma și evalua aceste răspunsuri. Comisia va prezenta un *raport special* în care va evalua importanța acestui proces de receptare pentru viitorul mișcării ecumenice în ansamblul ei, subliniind cele mai semnificative acorduri și convergențe pe care le reflectă documentul, precum și problemele care necesită o elaborare în continuare, «dacă se urmărește un acord suficient în credință». O primă descriere a acestui proces se va face de către plenara Comisiei «Credință și Constituție», care se va ține la Stavanger — Norvegia, în august 1985. Examinarea procesului de receptare a documentului BEM de către Biserici va fi unul dintre obiectivele principale ale conferinței mondiale «Credință și Constituție», care va fi organizată în 1988 sau 1989 (cronologia acestei conferințe este: Lausanne — 1927, Edinburg — 1937, Lund — 1952, Montreal — 1963).

Pentru a se evita orice confuzie de termeni, anumite clarificări sînt necesare: *răspuns oficial* înseamnă evaluarea critică a documentului din partea autorității bisericești, proprii fiecărei Biserici, și comunicarea unor concluzii; *receptarea* presupune un proces spiritual cu implicații liturgice și ecumenice. Declarațiile reunite sub titlul *Botez, Euharistie, Preoție*, indică arii majore de convergență teologică; *acord* (teologic) nu înseamnă *consens* deplin (în credință). Mai trebuie spus că nici Comisia «Credință și Constituție», nici Consiliul Ecumenic în plenul lui *nu au aprobat* documentul despre *Botez, Euharistie, Preoție*, deoarece numai Bisericile pot să-l aprobe. Consiliul Ecumenic nu ia decizii în locul Bisericilor; acesta poate să propună acorduri teologice, dar nu are autoritatea dogmatică și canonică să impună aceste acorduri ca fiind obligatorii din punct de vedere confesional sau doctrinar. Consiliul Bisericilor are *mandatul* Bisericilor să lucreze pentru unitatea văzută, să adîncească comuniunea dintre Biserici pînă la punctul în care acestea sînt gata să lucreze pe temeiul convergențelor ecumenice. *Convergențele teologice* constituie o cale de a opera în Mișcarea ecumenică, dar acestea nu sînt sinonime cu *consensul*, care se referă la tradiția comună pe care Bisericile au descoperit-o într-un proces conciliar, dincolo de diversitatea confesională și de convergențele teologice.

Sensul canonic și activ al receptării în tradiția ortodoxă

În sens tehnic, *receptarea* este confirmarea sau atestarea postconciliară a consensului exprimat de ansamblul episcopilor locali în cadrul sinodului ecumenic. *Dogma* propusă de sinod devine parte din mărturisirea de credință comună normativă, anume prin această acreditare din partea corpului Bisericii în totalitatea sa. Aparține, deci, episcopilor să exercite autoritatea lor în materie de credință, în mod sinodal. Acesta este sensul *canonic* al receptării. Aparține, deci, Bisericii care se poate exprima implicit sau explicit, să confirme dacă sinodul episcopilor a ascultat și a urmat credința pe care Apostolii au transmis-o Bisericii. Acesta este sensul *activ* al receptării. Receptarea are întotdeauna acest îndoit caracter conciliar-canonic și eclezial-activ, căci Biserica, în ansamblul ei, este cea care are percepția adevărului, capacitatea de a discerne ortodoxia credinței. Fiind vorba de conștiința Bisericii, de *sensus fidelium*, în procesul receptării sînt angajate, concomitent și complementar, autoritatea și comunitatea. Desigur, hotărîrile sinoadelor ecumenice în materie de credință nu devin dogme *după* receptare, ci ele sînt acceptate ca dogme deoarece exprimă Tradiția comună adevărată. Apoi, Tradiția s-a păstrat și interpretat în Biserica nu numai pe cale sinodală, prin intermediul sinoadelor ecumenice, ci prin receptarea *de facto*, pe calea celebrării și practicării credinței de către poporul credincios.

În epoca modernă, teologii ortodocși au adoptat poziții oarecum deosebite în ce privește autoritatea sinoadelor ecumenice. O tendință este aceea care susține că deciziile acestor sinoadă sînt infailibile *ex sesse*. Un alt curent este acela care pretinde că nu există criterii formale, externe, pentru a recunoaște unui sinod caracterul său ecumenic. Înșușirea organică a deciziilor sinodale de către Biserică este singurul criteriu extern prin care se știe că sinodul a fost călăuzit de Duhul Sfînt. De aici și autoritatea lui ecumenică.

Ecleziologia mai nouă insistă asupra dimensiunii ecleziale a receptării, deoarece întreg poporul lui Dumnezeu este responsabil de istoria acceptării — și respingerii — Tradiției. Din acest punct de vedere, se poate spune că există mai multe căi de participare la procesul receptării: calea canonică, sinodală, care aparține episcopatului; calea harismatică, eclezială, care aparține poporului credincios; calea teologică, a

celor care au o responsabilitate și o chemare specială în Biserică. Desigur, există o distincție canonică între participarea episcopatului și cea a laicilor. Episcopul are datoria să «învețe cu credințioșie cuvîntul adevărului» (II Tim., 2, 15). Episcopul este chemat, prin hirotonia sa, să dea mărturie de tradiția apostolică, din perioada de zidire a Bisericii, care constituie elementul de continuitate și de unitate în Biserica istorică. El face aceasta deoarece, în virtutea succesiunii apostolice în care a fost hirotonit, deține «o anumită harismă a adevărului» (Irineu, *Adv. Haer.*, IV, 26, 2). Autoritatea de a învăța ține, deci, de răspunderea sa episcopală.

Episcopul nu învață însă în gol și în mod izolat, ca și cînd credința și viața Bisericii n-ar avea criteriile și principiile ei. Mai întii, fiecare episcop exercită autoritatea sa *in solidum* (Cyprian, *De Eccl. Cath. Unit.*, 5), în mod colegial. Apoi, laicii, prin mărturisirea lor, prin cultul și experiența lor actuală, sînt implicați în istoria acceptării tradiției în succesiunea apostolică. Nu numai conținutul mărturisirii de credință, ci și fidelitatea corpului Bisericii — *sensus fidelium* — este un element component al succesiunii apostolice. Nu numai episcopii, ci și martirii, în chip special *mărturisitorii*, sînt cei care asigură continuitatea Bisericii în succesiunea Apostolilor. Iar această participare a laicilor la formarea unui *consensus* în materie de credință nu este o simplă chestiune sociologică. Ea este reclamată de principiul sacramental și pnevmatologic. Căci Duhul Sfînt este Cel care antrenează Biserica în ascultare liberă față de Iisus Hristos și lucrează în tot trupul acesteia. În Taina Mirungerii, El a conferit fiecărui botezat un caracter sacerdotal și un dar profetic. La Liturghie, clerul și laicii participă împreună la celebrarea credinței în mod sacramental. Prin urmare, din punct de vedere ecleziologic trebuie să existe un *consensus* real, actual, între autoritate și comunitate. Receptarea este tocmai rezultatul acestui *consensus*.

Problema principală este aceea dacă această comunitate de laici există și dacă ea este acceptată sau negată să participe la acest dialog. În practică, participarea comunității laicilor la receptarea tradiției nu este deloc ușoară. Recent, Bisericile ortodoxe au încercat să considere cu mai mult spirit critic unele aspecte ale tradiției canonice, și anume acelea care nu mai au o semnificație majoră pentru spiritualitatea de azi. Argumentul folosit a fost acesta: poporul credincios nu este suficient pregătit pentru o operație de acest gen. Din prudență pastorală exagerată se atribuie poporului un rol exclusiv conservator. De aceea, s-a cerut să se înceapă o dezbateră pastorală reală, înlăuntrul fiecărei Biserici, pentru a se vedea în ce măsură laicii influențează sau nu viața Bisericii. Se știe că în istoria formării tradiției ortodoxe locale, laicii au avut un rol creator, decisiv: au identificat sfinții naționali, au cerut să se introducă limba vorbită și scrisă în cultul liturgic, au luptat să se organizeze Biserici locale care să țină seama de națiunea și cultura respectivă.

Un model de dialog între autoritate și comunitate este liturghia. În cultul liturgic nu există parte care dă și parte care primește, parte care decide și parte care ascultă, ci toți concelebrează, fiecare aducînd în această concelebrare un dar particular, după starea și vocația proprie.

«Receptarea» convergențelor teologice ecumenice. Caracterul ei specific.

Se pot aplica criteriile menționate mai sus la receptarea convergențelor în credință rezultate din dialogul ecumenic, bilateral sau multilateral, de pildă documentul despre *Botez, Euharistie, Preoție*? Este de la sine înțeles că Bisericile Ortodoxe vor face o distincție netă între receptarea *canonică* a propriei lor Tradiții, adică a cea ce face parte din dezvoltarea autentică a doctrinei, și *acreditarea* unor acorduri teologice cu implicații ecumenice, de pildă recunoașterea validității tainelor și preoției din Bisericile neortodoxe. Dat fiind caracterul particular al acestor convergențe, receptarea lor presupune o metodologie specifică. Nici metoda recunoașterii canonice a sinoadelor, nici metoda acceptării active a Tradiției nu se pot aplica în acest caz. În ce ar consta această metodă specifică? Înainte de a răspunde la această întrebare sînt necesare unele explicații preliminare. De altfel, fără un preambul explicativ dezvoltat nu se poate vorbi în mod adecvat despre acest subiect. În faza actuală, orice discuție are un caracter preliminar, fără intenția de a predetermina deciziile Bisericilor individuale. Ce este BEM și ce nu este? Care sînt problemele reale ale receptării?

1. Caracterul convergențelor teologice privind BEM

BEM conține acorduri și convergențe teologice majore pe baza cărora Bisericile pot ajunge la consens în credință. Până acum, BEM are autoritatea teologilor care l-au elaborat și autoritatea morală a Consiliului ecumenic care îl propune Bisericilor individuale în vederea receptării. În acest proces de preparare, participarea ortodocșilor a fost deplină, nicidecum întâmplătoare sau superficială. Este adevărat că această participare depinde de calitatea teologilor pe care Bisericile i-au desemnat. Se poate întâmpla ca Bisericile ortodoxe să aleagă alt grup de teologi, de tendință diferită de cei care au pregătit textul actual, care să facă propuneri în vederea receptării sau respingerii.

BEM nu este un text de teologie protestantă, nici ortodoxă, nici catolică, cu toate că teologii de toate apartenențele confesionale au luat parte la alcătuirea lui. BEM nu este nici un compromis teologic în care s-ar fi șters cu buretele diferențele confesionale. Apoi, convergențele realizate nu sînt echivalente cu consensul care ar exprima deplina unitate de credință a Bisericilor. BEM nu este o declarație de unire. Fiecare în parte va fixa condițiile de unire. BEM este un mare pas spre mărturisirea comună a credinței. Prin urmare, BEM se situează într-o anumită etapă a acestui proces spre mărturisirea comună a credinței, și nu este punctul final, cu toate consecințele acestuia: recunoașterea reciprocă și comuniunea euharistică.

Ce model, ce imagine despre unitate transpare în BEM? Aceasta este întrebarea de bază. Căci acordurile teologice rezultate din dialogul în cadrul Consiliului Ecumenic presupun că există un consens între Biserici în ce privește viziunea unității văzute, chiar dacă formularea acestei viziuni se modifică. De exemplu, la Adunarea generală de la Nairobi (1975), s-a vorbit de «comunitate conciliară de Biserici unite în mod autentic». De asemenea, Bisericile au convenit că, în acest proces de căutare a unității văzute, există mai multe etape de parcurs.

Tot la acest capitol ar trebui adăugat și faptul că BEM a ținut seama de dialogurile bilaterale. De altfel, Comisia «Credință și Constituție» are răspunderea și pentru *Forumul dialogurilor bilaterale*, un organism care face evaluarea critică continuă a dialogurilor directe, dintre Biserici individuale. Cu privire la raportul dintre dialogul ecumenic și cel bilateral nu se poate formula o părere definitivă, deoarece Bisericile Ortodoxe au inițiat de curînd dialogul cu Bisericile Catolică, Luterană și Reformată.

2. Climatul ecumenic al receptării

Bisericile au diverse concepții despre autoritate, despre modul de a învăța credința, despre Tradiția comună și rolul ei pentru unitatea văzută. Unele resping orice formă de autoritate. Opinia că nu există tradiție comună de credință, sau o tradiție apostolică normativă comună, ci numai diferite tradiții locale sau confesionale, este foarte răspîdită. Se face apologia identității confesionale în numele diversității necesare care trebuie să existe în Biserică. Mai mult, unii spun că ideea de convergență teologică sau de consens, nu este biblică, deoarece Noul Testament dă mărturie de o mare diversitate de tradiții. Metoda Comisiei «Credință și Constituție» n-ar avea deci un suport biblic. Ecumenismul n-ar fi altceva decît o recunoaștere a diversității necesare despre care vorbește Noul Testament.

Există apoi teamă de convergențe, cum există de altfel o teamă și de unire. Teamă că aceste convergențe ar pune în discuție credința stabilită a unei Biserici, care-și pierde astfel identitatea confesională. Sub acest pretext, mulți fac apologia confesionalismului. De asemenea, este teama că acceptarea acestor convergențe ar duce de la sine la comuniunea sacramentală, la acceptarea comună a Botezului, la extinderea ospitalității euharistice, la recunoașterea reciprocă a preoției. Ce se va întâmpla dacă Bisericile vor conveni că BEM conține acel necesar pentru recunoașterea reciprocă a preoției și euharistiei? Din cauza acestei prudențe se propune un «dialog fără consens», sau un consens fără recunoaștere.

Foarte multe Biserici sînt preocupate actualmente cu probleme etice și sociale într-o măsură mult mai mare decît cu problemele strict teologice. Aceste Biserici vor să se formuleze cu precădere convergențe, în probleme ca: apartheid-ul, pace și dezarmare nucleară, avortul, eutanasia, etc., probleme care, în viața practică, separă creștinii. Problema rasismului, a păcii și nonviolentei — spun aceste Biserici — este o problemă confesională, de credință (status confesionis), nu o simplă opțiune morală. Dacă s-a ajuns la convergențe în probleme de credință, de ce nu s-ar merge mai departe la convergențe în probleme de etică creștină?

În fine, răspunsul va fi influențat și de imaginea pe care teologii și autoritățile bisericești o au despre Consiliul ecumenic. Există *a priori* o imagine deformată despre Consiliu, o nemulțumire privind dialogul ecumenic și discuțiile despre unire. Este destul de probabil că mulți vor folosi acest pretext pentru a critica Consiliul, pentru a exagera importanța dialogurilor bilaterale în afara Consiliului, pentru a restaura confesionalismul, de a evita problemele de bază critice pe care Consiliul le pune în fața Bisericilor. În cele mai multe cazuri, această nemulțumire privind Consiliul Ecumenic nu este decât rezultatul, și nu cauza, unor situații și probleme locale, precum și a unui ecumenism în care nu operează buna credință.

Criterii pentru o evaluare ortodoxă

Teologia trebuie să aibă o parte activă atît în ceea ce privește pregătirea răspunsului oficial de către autoritatea bisericească respectivă, cît și în ceea ce privește procesul mai larg de receptare. Ea va ține seamă de anumite criterii de bază: examinarea conținutului dogmatic al convergențelor, în sine; confluența convergențelor cu Tradiția comună normativă; distincția între unitatea fundamentală și diversitatea necesară; corespondența dintre doctrina ortodoxă și terminologia convergențelor (concepte, forme de exprimare).

Intr-adevăr, nu se poate evita un examen comparativ între BEM și mărturisirea de credință care face parte din Tradiția comună ecumenică. Acest examen trebuie să scoată în evidență dacă există sau nu există convergențe și divergențe dogmatice reale, obiective. În acest examen, teologia pare «conservatoare», deoarece este constrinsă, în mod obiectiv, de doctrina dogmatică normativă a Bisericii. Problema este aceea de a identifica în mod deschis convergențele «obiective» ca și divergențele «obiective», acordurile ce par «suficiente» și cele ce par «insuficiente». Dialogul ecumenic va progresa numai dacă punctele de convergență și divergență «obiective» vor fi semnalate cu calm și obiectivitate.

În această evaluare critică trebuie să se identifice, apoi, dacă aceste convergențe obiective și suficiente fac parte din Tradiția comună, adică din ceea ce trebuie să fie mărturisit obligatoriu în comun. Căci, din punct de vedere istoric, *Tradiția* este credința pe care Biserica universală trebuie să o mărturisească în comun și să o trăiască în comun. În această tradiție conciliară, Biserica își găsește coerența și integritatea ei. Biserica Ortodoxă ține la această tradiție conciliară ca fiind unitatea necesară. Prin urmare, există un criteriu obiectiv al convergențelor ecumenice. Desigur, există și un spațiu de diversitate necesară, care rezultă din Tradiție. Unitatea necesară și diversitatea necesară sînt interdependente în Tradiție. Ortodoxia insistă în mod special asupra simfoniei, coerenței Tradiției, nu la numărul de dogme sau la o ierarhizare a doctrinelor. În plus, cele trei capitole ale Documentului BEM n-au fost subiecte de controversă în Orient; de aceea nu există definiții dogmatice formale asupra lor.

Trebuie să fie verificată și legătura care există între doctrină și terminologia teologică folosită, căci terminologia are conotația ei culturală și intelectuală. Același termen poate fi încărcat cu sensuri diferite. Unii zic, de pildă, că BEM camuflează doctrine eterodoxe, cu concepte ortodoxe. Calitatea documentelor ecumenice suferă, zic alții, din cauză că prea multe puncte de vedere diferite trebuie să fie acomodate. În faza actuală nimeni nu poate spune cu certitudine care va fi natura procesului de receptare, dincolo de răspunsul formal, material, al Bisericilor. Perioada actuală constituie o etapă de dezbateri preliminare, în care se pot exprima doar opinii individuale. De pildă: Ortodocșii nu pot accepta BEM *per se* în totalitatea sa, în sens material, ca mărturisire de credință ortodoxă. Ortodoxia poate accepta, însă, acele afirmații care sînt în acord explicit, obiectiv, cu tradiția comună a Bisericii din perioada ei de consolidare ecumenică. Ea poate să recunoască acele poziții doctrinare comune tuturor Bisericilor, în care toate Bisericile trebuie să se regăsească în mod obligatoriu. Ortodocșii pot accepta convergențele exprimate de BEM ca fiind adecvate unei anumite etape în calea spre unitatea văzută. BEM este doar o etapă intermediară în vederea unei mărturisiri comune de credință. Calea spre unitate este lungă și dificilă, iar BEM nu epuizează această cale, și nici nu elimină alte domenii unde se pregătește această cale. Rămîn, deci, multe etape de parcurs și multe mijloace de a căuta unitatea văzută. Acordurile teologice sînt doar o formă, dar cea mai importantă, a mișcării spre unitate.

Receptarea, deși canonică și activă, are un caracter parțial și implicit, deoarece BEM nu oferă o bază deplină pentru recunoașterea imediată a preoției și a tainelor

celorlalte Biserici. Ortodoxia nu recunoaște o Biserică, în sens sacramental, care nu are preoția ca Taină. Convergențele actuale, chiar acceptate, nu antrenează de la sine comuniunea în Taine. Ele constituie totuși o bază solidă suficientă pentru diverse forme de acreditare, de mărturie creștină comună și de colaborare.

Ortodocșii au privilegiul și datoria unică de a identifica dacă în aceste convergențe apare deja ceea ce Bisericile trebuie să mărturisească împreună în viitor, cu alte cuvinte să măsoare distanța dintre unitatea care există deja ca realitate inalienabilă, și unitatea văzută pe care Bisericile o caută. Ortodocșii trebuie să spună dacă s-a făcut sau nu un progres în chestiunile de credință care separă Bisericile. Această confirmare ar fi extrem de importantă, deoarece problemele care rămân vor fi tratate în altă perspectivă.

Ortodocșii ar trebui să formuleze un chestionar teologic analitic cu probleme specifice, care să facă posibilă continuarea dialogului într-o nouă etapă. Este drept că nici ortodocșii nu pot avea o poziție prea sistematică, deoarece există o mare diversitate de opinii, nu numai între Biserici, ci și în lăuntrul aceleiași Biserici. Ar mai trebui spus că progresul spre un *consensus* nu este deloc ușor, deoarece fiecare etapă spre acest *consensus* poate constitui un semn de întrebare pentru unitatea deja existentă. Problema este dacă aceste dificultăți, în procesul spre o mărturisire comună de credință, sacrifică sau nu progresul real.

Factori teologici și culturali în procesul de receptare

Care sînt factorii teologici și culturali care pot facilita procesul de receptare? Mai întîi, ar fi necesar să se facă deosebire între ceea ce s-a numit constrîngere (acrivia) și libertate (iconomia) care rezultă din Tradiție. După cum s-a spus, în transmiterea și interpretarea Tradiției, Biserica este, pe de o parte, constrînsă în mod obiectiv de doctrina ei dogmatică comună. Această constrîngere obiectivă decurge din propria ei înțelegere privind conținutul mărturisirii de credință, pe care și-a înșușit-o Biserica în perioada de edificare ecumenică. Pe de altă parte, există o anumită libertate care rezultă din Tradiție, libertate care face posibilă «dezvoltarea» reală, adică actualizarea și contextualizarea Tradiției. Fără această libertate «iconomică», de actualizare istorică și de contextualizare locală, pastorală, a Tradiției comune, Biserica riscă să ajungă la contradicții factice. Căci Tradiția nu este un bloc de doctrine abstracte, ci mărturia vie, concretă a poporului lui Dumnezeu care se află în diverse locuri și timpuri.

Ortodoxia nu cunoaște o bază teoretică pentru o «ierarhie a adevărilor», cu toate că o asemenea diferențiere există în practică. Ea a ținut să afirme, la nivel ecumenic, *tradiția comună* din perioada de edificare a Bisericii creștine. BEM tratează tocmai trei arii cheie ale credinței creștine comune. BEM reduce în centrul dialogului ecumenic chestiunile fundamentale care unesc sau separă pe creștini. El este, deci, o încercare de a focaliza Mișcarea ecumenică. Mai mult, este pentru prima oară în istoria Consiliului Ecumenic cînd un document este trimis Bisericilor membre nu pentru «studiu și acțiune», adică la discreția Bisericilor, ci cu cererea expresă de a da un răspuns oficial.

S-ar putea lua în considerare și următoarele elemente :

Faptul în sine că toate Bisericile se află, la un moment dat, în fața unui document de acest gen, este important. Este important deoarece dezmente ideea că, în dialogul ecumenic din cadrul Consiliului, s-ar deturna atenția spre cooperare practică și socială dintre Biserici, spre dimensiunea «orizontală», fără bază teologică, prin relativizarea doctrinei de credință, a divergențelor și convergențelor teologice. BEM este una dintre dovezile cele mai directe că, în viziunea Consiliului ecumenic, refacerea unității văzute este de neconceput fără *teologia unității*, fără considerarea mărturisirii comune de credință. Pe calea spre unitatea văzută, recunoașterea, interpretarea și mărturisirea în comun a credinței apostolice, constituie etape indispensabile. Prin urmare, procesul de receptare a credinței comune reprezintă o exigență majoră a unității văzute.

În acest proces de receptare, indiferent de modul instituțional de acceptare canonică, de metoda de a învăța cu autoritate credința (magisteriu), și de a consulta poporul credincios în materie de credință, este vorba, în cele din urmă, de reabilitarea teologică a corpului Bisericii, *sensus fidelium*, chemat, de această dată, să se exprime nu numai în raport cu propria tradiție, ci și în raport cu credința celorlalte Biserici. În fond, scopul acestui proces este ca aceste convergențe să devină parte

din conștiința ecumenică a Bisericii. Aceasta rămîne o problemă crucială pe care o are de rezolvat fiecare Biserică locală. În ce fel influențează laicii viața bisericească la nivelul ei ecumenic? Participarea laicilor la acest proces depinde de pregătirea lor teologică și de educația lor ecumenică. În majoritatea Bisericilor ortodoxe, numai câteva grupuri specializate se ocupă de problemele ecumenice. Pentru Bisericile care nu au o experiență ecumenică corespunzătoare, convergențele ecumenice pot apărea ca ceva impus din afară. Există situații în care autoritatea bisericească nu permite ca percepțiile și experiențele ecumenice să ajungă la nivelul credincioșilor și al comunităților parohiale. Problema este deci dacă, în mod actual, laicii sînt antrenați, excluși sau negați în acest proces de receptare.

Dimensiunea contextuală, culturală a receptării este, de asemenea, foarte complexă. Ecumenismul este un subiect tratat diferit de la o țară la alta. Aceasta depinde de evoluția internă a fiecărei Biserici, evoluție care este determinată de o serie de factori locali, culturali și politici. În multe țări se observă o degradare a ecumenismului. În altele, istoria diviziunilor și conflictelor confesionale apasă greu asupra dialogului ecumenic. În alte părți, metoda «porților închise», în ce privește recunoașterea tainelor și acceptarea ospitalității euharistice, se aplică cu maximă severitate. Unele Biserici sînt reprezentate în conversațiile ecumenice de teologi cu resentimente confesionale deliberate, pe cînd teologii care au experiența unității sînt excluși. Cu toate acestea, în multe situații se practică un ecumenism local legitim și activ, în care respectul celorlalte Biserici în doctrina și în situația lor este foarte mare. În multe locuri și situații critice, Bisericile sînt chemate să dea în comun răspunsuri concrete, imediate. Toate aceste acțiuni interculturale creează un cadru favorabil receptării. Există, prin urmare, o mare diversitate de experiențe ecumenice locale, care arată că credința în unitatea văzută se manifestă în fidelitate comună în lume. Din acest punct de vedere, s-ar putea spune că Bisericile locale se află în diverse etape ale procesului receptării, sau că sînt antrenate în istoria Mișcării ecumenice în mod diferit. În plus, există pretutindeni un ecumenism de bună credință și un ecumenism fără acest factor esențial.

Responsabilitatea Bisericii locale

În procesul de receptare, Biserica locală, «Biserica lui Dumnezeu» dintr-un anumit loc, are un rol crucial. Căci numai autoritatea bisericească locală are o influență efectivă și obligatorie pentru viața creștină dintr-un anumit loc. Numai decizia acesteia are credibilitate în rîndul credincioșilor. Numai ea dispune de limbajul, sensibilitatea și mijloacele de a traduce convergențele ecumenice în graiul Bisericii locale.

Desigur că în Biserica locală pot să existe preocupări și priorități care au prădădere față de problemele ecumenice. În Biserica locală pot opera diverse grupuri care influențează agenda ecumenică. Pretutindeni se află grupuri care pot facilita și grupuri care pot împiedica receptarea. Școlile de teologie joacă un rol important în orientarea ecumenică a Bisericii locale, mai ales atunci cînd este vorba de a de-gaja implicațiile concrete, pentru acea Biserică, de a fi membru al Consiliului Ecumenic. În multe situații, anumite aspecte ale vieții bisericești par a fi neatînse de faptul ecumenic: cum se încorporează în catehism ceea ce Bisericile învață în dialogul ecumenic? Care este sensul apartenenței la Consiliul Ecumenic în modul de a face teologie în Biserica locală?

În acest stadiu de dezvoltare a dialogului și consensului ecumenic, care ar putea fi numit stadiul receptării, este nevoie pretutindeni de o educație ecumenică profundă, care să includă cunoașterea istoriei Bisericii universale și sensibilitatea pentru «unirea tuturor». Căci, cu toate că credincioșii se roagă pentru «unirea tuturor», ei au încă o greutate în a înțelege și a cuprinde totalitatea confesiunilor istorice ca un corp universal. Nu este vorba doar de lipsă de educație ecumenică, ci aceasta este rezultatul unei stări de fapt în care i-a așezat istoria Bisericii. Din această stare ei nu pot recompune imaginea Bisericii sobornicești. Metoda cunoașterii și acreditării reciproce, în sens ecleziologic și sacramental, n-a devenit încă o metodă de lucru și o practică curentă între Bisericile istorice. Or, trebuie spus că această stare de separare, de nerecunoaștere și de discreditare este anormală, dacă nu absurdă pentru Biserica lui Dumnezeu. Istoria Bisericii universale trebuie să recunoască acest fapt, pentru a determina Bisericile să remedieze starea de diviziune. Parte din această pregătire și sensibilizare a credincioșilor pentru «unirea tuturor» este și aceea de

a face cunoscut, inclusiv la nivelul parohiilor, că există o Mișcare ecumenică, un organism în care sînt angajate oficial toate Bisericile și care are mandatul acestora de a lucra pentru unitatea lor văzută. Chiar dacă nu există un consens unanim în ceea ce privește modelul concret al Bisericii universale, există totuși o convingere unanimă că această Mișcare ecumenică este ireversibilă. Iar în acest efort de căutare a unității văzute, fiecare Biserică sau familie confesională aduce propria ei contribuție. Catolicii vorbesc de «ierarhia adevărilor» (căci hristologia nu se poate compara cu aghiasma, zic aceștia), protestanții propun «diversitatea legitimă reconciliată», iar Consiliul Ecumenic propune, la sugestia ortodocșilor, «comunitatea conciliară de Biserici locale unite în mod autentic». Așadar, s-a ivit o situație nouă ecumenică, în care Bisericile au convenit să privească împreună la istoria lor particulară, pentru a determina elementul de unitate și de diversitate legitimă. În acest proces, Bisericile vor să se acrediteze unele pe altele și să se numească pe numele lor adevărat, adică Biserici surori. Nici o Biserică nu se mai complace în autosuficiența ei. Aceasta, nu numai pentru că în mijlocul fiecărei Biserici locale se află o oarecare prezență a Bisericii universale — Biserica sobornicească stă chiar în mijlocul nostru în persoana creștinilor de celelalte confesiuni —, ci și pentru că, în anumite probleme urgente umane, ca de pildă pacea și dreptatea, Bisericile de toate confesiunile și culturile sînt chemate să dea mărturie creștină autentică. De altfel, se poate constata că sensibilitatea pentru «unirea tuturor» este cu atît mai mare cu cît răspunderea pentru problemele comune etice, culturale, sociale, este mai accentuată, și viceversa. Nu este de mirare că grupurile antiecumenice sînt, din punctul de vedere al orientării lor sociale, de partea forțelor conservatoare și reacționare. Relativizarea ecumenismului merge mîna în mîna cu relativizarea răspunderii comune în fața societății și a lumii. Or, creștinii sînt chemați să proclame și să trăiască, aici și acum, acea unitate fundamentală pe care o au în Hristos, sub forma fidelității lor comune în lume. În fond, Bisericile caută să clarifice divergențele lor tradiționale tocmai pentru a face față împreună problemelor actuale.

Este de la sine înțeles că *receptarea* convergențelor teologice ar fi un pas fără precedent în istoria ecumenică modernă. Nu este exclus ca, în fața acestui test de spiritualitate ecumenică, Bisericile să ezite, date fiind problemele multiple ale receptării. A avea probleme nu înseamnă, însă, a fi sceptic. Nu este exclus ca această încercare să fie fără succes, dar aceasta nu înseamnă că în procesul de receptare sau de respingere a acestor convergențe nu are loc o dezvoltare semnificativă pentru Mișcarea ecumenică în ansamblul ei.

Preot Prof. ION BRIA

Spiritualitate și responsabilitate în viața creștină

Tema referatului de față privește așezarea față în față a spiritualității creștine și a realităților aspre ale lumii de astăzi în care ne găsim. Un cer întunecat și prevestitor de fulgere descărcate este o imagine ce ne descoperă în mod plastic situația fără precedent în care se află în prezent omenirea. Dacă aceste fulgere care brăzdează orizonturile, traversînd cele patru puncte cardinale, șerpuiesc deocamdată în gol, mîine ar putea să lovească în plin. Întrebarea este: ce înseamnă spiritualitatea creștină în fața acestei constatări? Introversitate, sentimentalism, preocupare de mintuirea sufletului, în sens îngust, personalist!? Spiritualitatea însăși nu o putem privi în afara credințioșilor care o exprimă. Cum reacționează aceștia în fața acestor realități grave ale zilelor noastre, cum sînt: subnutriția, subdezvoltarea, exploatarea, ura, și a celorlalte violențe cu care se întîlnesc? Prin alergarea către un sîn matern, protector, prin fuga de riscurile și responsabilitățile dure pe care le pretinde de fapt viața pe care o trăiesc?! Ultimele statistici ne informează că forța fizică de distrugere în lume sporește în fiecare zi cu o megatonă, echivalent a cincizeci de bombe de tipul celei aruncate peste Hiroșima. Nu este oare cazul să ne întrebăm dacă spiritualitatea creștină nu ar putea să constituie și ea o forță de opoziție, o forță reală, care împreună cu celelalte energii sănătoase ale omenirii, angajate în edificarea unei lumi noi, să contribuie la suprimarea oricărei acțiuni dăunătoare omului pe pămînt? În referatul de față ne propunem să cercetăm succint natura

spiritualității creștine, să-i descifrăm puterile de angajare și de ancorare în realitățile vremii noastre, punându-i în evidență una dintre cele mai de seamă dimensiuni ale ei, și anume responsabilitatea, pentru a răspunde la întrebările pe care le-am formulat.

Vorbind despre spiritualitate ne referim la un fapt deosebit de însemnat, nu la o simplă dimensiune a vieții creștine, la un compartiment mai deosebit al ei, ci la esența ei însăși. De la început trebuie să spunem că spiritualitatea nu poate fi înțeleasă decât ca viață. Prin cuvântul spiritualitate definim viața creștină îndumnezeită. Originea acestei vieți este «darul Sfântului Duh», despre care ne vorbește Apostolul Petru în prima sa cuvîntare de la Cincizecime (Fapte, 2, 38). De fapt, expresia Sfântului Apostol nu face altceva decât să confirme împlinirea unei profeții a Mîntuitorului însuși: «În ziua aceea (adică a Cincizecimii) veți cunoaște că... voi sînteți în Miné și Eu în voi» (Ioan, 14, 20). Aceste cuvinte acordă acțiunii Sfântului Duh, prin care Hristos ia ființă în noi, o semnificație cu adevărat vitală, iar nu intelectuală sau afectivă, așa cum rezultă și din Simbolul de credință, unde Sfîntul Duh este numit «Domnul de viață făcătorul». Faptul că Sfîntul Duh împărtășește viață omului întreg, om constituit din suflet și trup, că El înzestrează cu noi facultăți, orientate integral spre Dumnezeu, dovedește că intervenția Lui se identifică cu actul unei dăruiri, a dăruirii vieții, a unei vieți mai puternice decât moartea, viața lui Dumnezeu însuși. «Toate le pot întru Hristos, Cel care mă îmbracă cu putere» (Filip., 4, 13), zice Sfîntul Apostol Pavel. «Adăpați de Duhul îl bem pe Hristos», zice și Sfîntul Atanasie cel Mare. În cele din urmă, viața în Duhul lui Hristos e tot una cu viața Prea Sfintei Treimi în noi.

Realismul spiritualității creștine e pus în lumină, în Biserica Ortodoxă, de două caractere esențiale ale vieții duhovnicești. Unul dintre aceste caractere privește spiritualitatea ca tradiție apostolică, care se continuă în istorie, prin mijlocirea tradiției patristice, pînă în zilele noastre, tocmai pentru că nu este înțeleasă ca simplă doctrină, ci ca viață, ca întrupare, prin urmare o serie de fapte. Creștinătatea veacurilor primare se consideră pe sine «un singur neam mare», iar sfințenia este văzută mai mult decât o virtute, o strălucire a perfecțiunii divine. Al doilea caracter, fără de care spiritualitatea este de neconceput în Ortodoxie, privește aspectul liturgic al spiritualității. Adevăratul subiect al vieții spirituale nu este individul izolat, ci este eul său liturgic. În esența ei, spiritualitatea este doxologică. De asemenea, ea se definește printr-o participare la lucrarea cea tainică a lui Dumnezeu în lume, prin sfințele slujbe, lucrare care unește lumea văzută și cea nevăzută, aducînd real pe Dumnezeu oamenilor și mutînd real pe oameni în harul Sfîntului Duh, în Dumnezeu. În perspectiva unității caracterului tradițional și a caracterului liturgic, despre care vorbim, spiritualitatea apare ca o lucrare a Sfîntului Duh care face din devenirea istorică și cosmică un eveniment al întrupării, o mișcare imensă a instaurării împărăției lui Dumnezeu pe pămînt. Despre Mîngietorul n-a spus Hristos ucenicilor Săi numai că «rămîne la voi și va fi în voi», ci și că «rămîne cu voi în veac» (Ioan, 14, 16-17). Prin prezența Sfîntului Duh în veac sau în istorie, Dumnezeu însuși pășește ca subiect în fața omului, pătrunzînd și umplînd întreaga lui existență; prin intervenția Sa, viața lumii dobîndește o direcție nouă; prin lucrarea Sa, întemeiază Biserica, după cum creează tot ce este nou pe pămînt. Spiritualitatea, așadar, nu poate însemna o evaziune în afara istoriei, fiind vorba despre un dinamism care animă istoria și o conduce spre zările veșniciei.

Nu de puține ori în istoria teologiei noțiunea de spiritualitate a fost mărginită de ideea de taină sau mister, iar aria ei redusă la o legătură intimă dintre Dumnezeu și om, prin care era vizată o comuniune de natură nupțială. Această ultimă unire era privită drept un secret al înțelepciunii divine, un plan al destinului veșnic al omului, fără nici o implicație în viața socială. Cu alte cuvinte, spiritualitatea era considerată numai ca viață religioasă trăită personal sau ca religiozitate experimentată la un neobișnuit de înalt grad de tensiune sufletească. Spiritualitatea a ajuns, de asemenea, să fie desfacută în două compartimente distincte, în mistică și teologie, în experiență personală a Tainelor divine și dogma mărturisită de Biserică. Consider că este suficient să spunem că nici una dintre aceste două presupuziții nu a fost acceptată în gîndirea răsăriteană. E adevărat că în Ortodoxie spiritualitatea este o formă de viață mai puțin traductibilă în concepte, că în Răsărit nu a existat nici o simpatie pentru «sume teologice» și nici pentru sistemele scolastice sau pentru speculația mistică. Dimpotrivă, toate formulările sau definițiile excesive au provo-

cat apariția unei suspiciuni spontane. Ortodoxia nu a simțit niciodată nevoia de a formula ideea teologică în acest fel, socotind că nu este bine a specula asupra tainelor mântuirii. În acest sens se exprimă Sfântul Grigorie de Nazianz: «A vorbi despre Dumnezeu este un lucru mare, dar a te curăți pentru Dumnezeu este un lucru și mai mare». În schimb, a văzut legătura organică dintre viață și dogmă. În Ortodoxie, experiența spirituală este expresie a conținutului viu al credinței pe care teologia nu face altceva decât să o sistematizeze. Viața fiecărui creștin trebuie să fie structurată pe elementul dogmatic, dogma însăși fiind o formulă liturgică, un fel de doxologie vie, trăită și proclamată ca atare în tot cuprinsul Sfintei Liturghii. Respectul arătat tainei, rămâne astfel integral fără ca taina să-și reducă conținuturile la trăire și fără ca teologia să fie înlocuită cu trăirismul obscurantist. Sfinții Părinți: Ciril al Ierusalimului, Maxim Mărturisitorul și alții, identificau misterul mântuirii cu (substanța) conținutul însuși al Sfințelor Taine, pe care le considerau izvoarele vieții veșnice. Taina devine obiectul meditației teologice, pentru că este un mijloc al înținerii cu Dumnezeu care vine astfel în întîmpinarea noastră. Euharistia este anamneza vie a învierii lui Hristos și de aceea ea este proclamarea cea mai directă a Adevărului. «Doctrina noastră este conformă Euharistiei și Euharistia o confirmă», se exprimă Sfântul Irineu. Sacramentalitatea despre care vorbim face ca viața în Hristos să fie una cu viața creștină, ea fiind o notă definitorie pentru spiritualitate în Ortodoxie.

În decursul veacului al XIV-lea controversa dintre teologii apuseni și cei răsariteni, cunoscută sub denumirea de «disputa isihastă», a pus într-o nouă lumină noțiunea de taină, ca și aceea de trăire a «vieții în Hristos», prin vederea Mîntuitorului însuși, sub forma luminii ce a strălucit pe Tabor, lămurind totodată și ideea raportului dintre Dumnezeu și om, Ființa divină și-energiile divine, necreat și creat. Taina este văzută ca o trecere a creatului în necreat și, ceea ce este important de reținut, nu în sensul unei depășiri în interiorul lumii închise, cum înțeleg filozofii existențialiști de astăzi, ci în sensul depășirii lumii însăși în totalitatea ei. Am amintit despre acest lucru pentru că în zilele noastre nu se mai poate vorbi despre o spiritualitate în Ortodoxie, fără să vorbim și despre învățătura cu privire la energiile divine necreate, sau despre palamism, doctrină în măsură să ajute la formularea unei teologii eliberate de constrîngerile gîndirii scolastice. Ce ne spune nouă astăzi această învățătură? Cu cît Dumnezeu este mai necunoscut în ființa Sa, respectiv în transcendența ființei Sale, cu atît este mai experimentabil în proximitatea imediată a Lui; este cunoscut în Sfințele Taine, prin energiile Sale divine, cum se exprimă Sfântul Grigorie Palama. Cu alte cuvinte, Dumnezeu este realmente prezent cu noi, este implicat intim în existența noastră. Taina Euharistiei însăși nu face altceva decât să așeze sufletul nostru în experiența generatoare a unirii cu Dumnezeu. Or, tocmai de acest lucru se ocupă spiritualitatea, fiind o problemă esențială și a temei pe care am abordat-o în acest referat. Nu aceea a ființei lui Dumnezeu și nici aceea a existenței Sale, ci aceea a prezenței Sale, existînd realmente în viața și istoria oamenilor. Ideea energiilor necreate ne asigură prezența Mîntuitorului cu noi, aici, în vîltoarea vieții, unde luăm decizii și ne afirmăm atitudini, ca cetățeni ai lumii și ai împărăției lui Dumnezeu, în același timp.

În Ortodoxie, s-a înrădăcinat profund adevărul formulat explicit de către Sfîntul Atanasie cel Mare că «Dumnezeu S-a făcut Om, pentru ca omul să se facă dumnezeu». Cu alte cuvinte, omul este considerat un dumnezeu prin har; o persoană care săvîrșește lucrurile lui Dumnezeu și prin care lucrează Dumnezeu; o făptură deplin răspunzătoare de o colaborare neîntreruptă cu Dumnezeu și de ducerea la îndeplinire a unui plan veșnic al lui Dumnezeu. În acești termeni este formulată ideea unei responsabilități supreme ce-i revine omului pe pămînt. Nici un dar nu poate fi primit de nimeni din partea lui Dumnezeu fără ca el să însemne o sarcină, o îndatorire, o răspundere. Răspunderea se constituie ea însăși într-o experiență spirituală, adîncă și statornică; constînd pentru fiecare din experiența poverii grave a încredințării divine, ca și din experiența datoriei de a se regăsi în darul pe care l-a primit, transformîndu-și întreaga viață și angajîndu-se la acțiunea de instaurare a suzeranității lui Hristos în lume. În scopul îndeplinirii misiunii ce i s-a încredințat este înzestrat cu o intuiție spirituală care este o dimensiune în adîncime, e o vedere a întimităților profunde ale existenței. E vorba despre o cunoaștere în lumina necreată divină, despre care se vorbește curent în spiritualitatea ortodoxă, spre

deosebire de spiritualitatea în care se insistă asupra tenebrelor divine. După Sfințitul Simeon Noul Teolog, experiența spirituală transcende limitele cunoașterii firești, fiind o ieșire către tainele celei de a opta zi. Dar aceste taine nu sînt altele decît cele ale împărăției cerurilor, pe care Mîntuitorul o introduce în istorie. De fapt, cunoașterea tainelor lui Dumnezeu ține de inevitabila tensiune dintre existența creștinului în lume și neapartenența la lume (la lumea păcatului). În acest fel, ideea simțirii prezenței tainice a harului lui Dumnezeu, o altă noțiune proprie spiritualității ortodoxe, trebuie privită în sensul că ea însăși exprimă sesizarea unei chemări divine, a unui îndemn la o acțiune, a unei încadrări într-un plan divin. Fără îndoială, realizarea procesului esențial al îndumnezeirii credinciosului, despre care ne vorbesc toți Sfinții Părinți răsăriteni, nu poate fi conceput decît pe linia finalității dinamice a istoriei.

Potrivit semnificației sale originale, spiritualitatea creștină nu se demonstrează, ci se trăiește. Ea însăși este adevăr și viață în același timp. Adevărul ei se afirmă prin simpla și substanțiala lui prezență, iar intensitatea ei se măsoară prin acte lucide de răspundere și angajare. Neavînd nevoie de demonstrare, are în schimb nevoie de anumite criterii de identificare, pentru a nu fi confundată cu exaltarea și profetismul visător. Enumerăm, în continuare, cîteva din aceste criterii.

1. *Spiritualitatea creștină este sursă creatoare de valori.* Supremă valoare cu care ea se afirmă este însăși calitatea vieții. «Ceea ce sufletul este în trup, aceea sînt creștinii în lume», se spune în Epistola către Diognet, VI, 1. Creștinii se descoperă printr-un mod de viață, alcătuiind laolaltă un «neam sfințit» (I Petru, 2, 9). Modul lor de viațuire este exemplar, definindu-se prin sfințenie. Harismele reprezintă factorul intern al creativității vieții creștine, credincioșii fiind angajați cu ele într-o permanentă sinergie. Neglijența, slăbiciunea, adăstarea, îndoiala, sînt totuna cu putrezirea în viață și constituie erezii împotriva principiului vieții.

2. *Spiritualitatea creștină este modul împărtășirii de puterea lui Hristos.* În lucrarea Sa în lume, Sfințul Duh este neconținut o mișcare către Hristos, pentru a-L face prezent și manifestat în noi și cu noi. Avîndu-l pe Dumnezeu în Iisus Hristos, noi avem de fapt cea mai mare putere în măsură să stăvilească puterea răului și să întrețină în noi tensiunea unei infinite pasiuni pentru adevăr și dreptate pe pămînt.

3. *Spiritualitatea creștină este creatoare de comuniune.* Biserica, viața liturgică, comuniunea euharistică, sînt, în primul rînd, sinonimele spiritualității. Ecumenismul însuși este o dovadă a unei comuniuni pe care o realizează Sfințul Duh în vederea înfăptuirii unității creștine, precum și a angajării creștinilor din zilele noastre în soluționarea marilor probleme ale omenirii.

4. *Spiritualitatea creștină se descoperă printr-o condamnare categorică a răului din persoana umană și din societate.* E vorba de lupta împotriva păcatului. Efortul ascetic convertește patimile și pregătește îmbrăcarea sufletului cu formă divină. Postul și rugăciunea sînt armele cele mai de preț în această luptă. Sînt vizate drept practici potrivnice vieții forțele oprimate ale orînduirilor nedrepte, neomaltusianismul, genocidul și, mai mult decît orice, războiul, sub forma lui de distrugere totală. De asemenea sînt condamnate structurile sociale păcătoase.

5. *Spiritualitatea creștină reprezintă o formă de viață anticipativ activă, preludiul unui mare viitor.* În Sfințul Duh sînt marile nădejdi ale descoperirii veacului de acum și a celui ce va să vină. El este puterea viitorului (cf. Rom., 8, 23; II Cor., 1, 22; 5, 5). Sub directa Lui călăuzire se găsesc toți creștinii care se roagă pentru pacea lumii și lucrează sub semnul unui nou răsărit. Desigur, participarea lor la acțiunea de zidire a unei lumi noi este totdeauna critică și profetică, întrucît ea presupune o confruntare continuă cu elemente contradictorii prezenței divine, după cum presupune depunerea unor eforturi neîntrerupte pentru a duce lucrul început pînă la capăt.

Din cele afirmate pînă aici consider că a ieșit suficient în evidență adevărul că nu poate exista o autentică spiritualitate creștină fără angajare, fără o trăire permanentă în conformitate cu sfințenia Duhului din noi, prin care ne predăm în înțregime iubirii și slujirii lui Dumnezeu și semenilor noștri. Adevărata spiritualitate creștină, vom arăta în continuare, trebuie să devină în zilele noastre una cu conștiința răspunderilor, aflîndu-se în legătură cu toate problemele care frămîntă viața semenilor noștri și a omenirii în general. Acest lucru ne obligă să vorbim și despre responsabilitate, pe care nu o putem totuși confunda cu spiritualitatea. Viața lui Dum-

nezeu, am văzut pînă acum, ne este oferită în dar. Acest adevăr poate fi înțeles atît ca un indicativ, în sensul că ne dăm seama de starea de sfințenie și desăvîrșire pe care am primit-o, cît și ca un imperativ moral, în sensul că îl privim ca o sarcină de îndeplinit. Imperativul moral nu privește un contraserviciu pe care să-l aducem lui Dumnezeu, dar privește obligația de a da o determinație nouă voinței noastre îndreptate spre semenii noștri. A deveni «un alt Hristos», înseamnă să te comporți ca atare. Împărtășind făpturii o nouă viață în Sfîntul Duh, Mîntuitorul nu a suprimat numai despărțirea dintre Dumnezeu și om, ci în același timp și aceea dintre om și om. «Drept aceea primiți-vă sufletește unii pe alții, precum și Hristos, v-a primit pe voi spre mărirea lui Dumnezeu» (Rom., 15, 7), aflăm scris la Sfîntul Apostol Pavel. Privit din perspectiva transpunerii adevărului în practică, imperativul moral apare ca un autentic act de răspundere. Dimpotrivă, cînd acest adevăr nu se traduce printr-o practică transformatoare de existență, el rămîne un simbol inconsistent. În nici unul însă din aceste două cazuri, el nu poate fi lipsit de urmări sau consecințe. E vorba despre urmări care ne angajează ființial, dovedindu-ne pe deplin răspunzători de darul pe care l-am primit. E un fapt bine cunoscut că totdeauna răspunderea cuiva se află în raport direct cu zestrea nativă pe care o deține și funcția pe care o ocupă. În creștinism, pe lîngă puterile pe care ni le împrumută, Iisus Hristos ne conferă, din vistieria dumnezeiască a învierii, bunuri netrecătoare, pe care trecîndu-le, prin acte concrete de conștiință, la măsura noastră, le face să devină valori personale. De aceste bunuri se cuvine să răspundem. Îngroparea lor în pămînt, potrivit parabolei talanților, aduce cu sine o indiscutabilă osîndă. Dacă ideea spiritualității ne face să ne gîndim la participarea credinciosului la lucrarea cea tainică a lui Dumnezeu în lume, ideea responsabilității ne face să ne gîndim fie la participarea, fie la neparticiparea lui, fie la angajarea în lupta de înnoire a vieții și transformarea existenței, fie la respingerea ei, fie la acceptarea unui ideal de viață, fie la trădarea lui. Fapta responsabilă nu este urmărită în aria abstracțiunii, ci în țesătura concretă a existenței. Orice responsabilitate implică o evaluare, o judecată de valoare. În cazul vieții creștine, evaluarea ne obligă să ne situăm dincolo de marginile acestei vieți, în perspectiva gîndirii divine. De aceea trebuie să spunem că această viață stă sub semnul judecății lui Dumnezeu. Desigur, judecata lui Dumnezeu poate fi iminentă, în cursul desfășurării evenimentelor vieții, sau absolută, la sfîrșitul veacurilor, ca judecata de apoi. În fața lui Dumnezeu, discrepanța dintre vorbirea frumoasă a creștinilor despre pace, iubire sau slujire și acțiunea lor deficitară, neconformă totdeauna cu pacea, sfințenia și înnoirea în Hristos, nu pot să rămînă fără consecințe.

În cîteva cuvinte, cred că ar fi bine să stabilim și condițiile în care se descoperă responsabilitatea ca fapt duhovnicesc.

1. Cea dintîi condiție se referă la înscrierea responsabilității în *ordinea iubirii*. În orice acțiune teandrică inițiativa aparține lui Dumnezeu și se arată ca iubire. «Dumnezeu este iubire», ne spune Sfîntul Evanghelist Ioan. Aceste cuvinte nu exprimă doar o idee teologică, ci mai mult arată un proces în desfășurare, care întinde să schimbe înfățișarea lumii. Privită în acest fel, iubirea nu-și descoperă adevărata ei semnificație decît la picioarele crucii. Golgota este locul din care iubirea lui Dumnezeu se adresează direct iubirii omului. În afara acesteia la care apelează Dumnezeu, responsabilitatea nu ar fi decît expresia unei constrîngerii. Admirabil se exprimă, în acest sens, marele teolog bizantin Nicolae Cabasila. «Dumnezeu se prezintă și își declară iubirea, iar dacă este respins, El așteaptă afară la ușă... Pentru tot binele pe care ni l-a făcut, El nu cere în schimb decît iubirea noastră». Iată, dar, că într-un anumit fel, Dumnezeu însuși este de acord să fie acceptat sau refuzat, admis sau respins, primit sau alungat de către propria sa făptură, fără să excludă însă urmările atitudinii acestei ființe. Sîntem obligați să observăm că numai în condiția de supremă mișcare a lui Dumnezeu pentru noi, prin răstîgnire, este posibil ca Dumnezeu să primească un răspuns din partea noastră, în care să țîșnească întreaga noastră iubire. Atitudinea chenoică a Domnului e totuna cu ridicarea maximă a noastră și ea conferă răspunsului nostru o valoare absolută. A răspunde «da» chemării de pe cruce înseamnă a așeza răspunsul nostru în același registru cu cuvîntul chemării Lui, a pune alături de «da»-ul lui Dumnezeu însuși «da»-ul nostru, de a vedea într-o solidaritate de destin «da»-ul lui Dumnezeu și «da»-ul nostru. Dacă Hristos trăiește printre bolnavi și neputincioși, printre leproși și nebuni, printre morți și cei ce sînt considerați drojdia societății, pentru a face din viața cotidiană a lumii «o închinare

duhovnicească» (Rom. 12, 1), împreună cu Eu trăiesc și eu. Răspunderea mea pentru «da»-ul lui Hristos este supremă; prin fapta mea de iubire față de semen răzbate însăși acțiunea Mintuitorului lumii. De lucrarea și comportarea mea poate să atirne salvarea multor semeni, după cum poate să depindă de asemenea, de ne iubirea și nelucrarea mea, pieirea lor.

2. A doua condiție ca responsabilitatea să fie considerată ca un fapt duhovnicesc este *libertatea*. Privită dinspre Dumnezeu, libertatea este și ea un dar divin care se identifică cu viața. În vederea împărțirii acestui dar, am putea spune că Dumnezeu încă de la creație își limitează propria sa atotputernicie. Căci deși voia lui Dumnezeu îl revendică pe om cu autoritate absolută, totuși El nu exercită asupra lui o presiune exterioară. Libertatea este darul care lucrează în noi ca puterea creatoare, ca forța de automanifestare, în baza unei legături intime cu binele și adevărul. Prin cădere, fără să se piardă, libertatea se transformă în libertate de alegere. Cele două drumuri ce se deschid în fața omului, drumul binelui și drumul răului, scot la lumină aceeași gravitate a răspunderii, care nu se atenuază, ci primește numai o altă înfățișare. Oare nu au fost vinovați în vremea celui de-al doilea război mondial, inventatorii uzinelor morții, pregătind prin ele exterminarea popoarelor? Sensul întrupării Fiului lui Dumnezeu l-a constituit, după Sfântul Apostol Pavel lumea, «surparea păcatului» (Evrei 9, 22). Moartea însăși, sursa răului din lume, a fost biruită prin învierea Domnului. În Hristos aflăm înnoirea subiectivității proprii, har peste har, libertate peste libertate, suprimarea oricărui conflict lăuntric, înlăturarea temerii de moarte. Ajungând stăpînul vieții sale proprii, creștinul nu ueză de libertatea cîștigată în Hristos în favoarea sa, ci în interesul aproapelui, trăind întreaga răspundere pentru tot răul și nefericirea semenilor săi. El este răspunzător de însăși introducerea dreptății și a vieții dumnezeiești în lumea nedreptății și a morții. Răspunderea lui în acest sens este maximă. El nu poate să nu fie angajat plenar în lupta pentru biruința binelui în lumea contemporană.

3. A treia condiție a recunoașterii responsabilității ca fapt spiritual privește *trezvia* sau *luciditatea conștiinței*. Legea fundamentală a conștiinței o constituie perceperea nemijlocită a binelui, lucrarea ce implică deopotrivă inima și luminile rațiunii sănătoase. Prin trezvie înțelegem, mai întii, o atingere vie a spiritului nostru de însăși esența binelui, de Dumnezeu care este iubire și adevăr, în același timp. În expresia din Evanghelie, «unde este comoara voastră, acolo va fi și inima voastră», se cuprinde acel principiu al vieții spirituale, în baza căruia inima omului nu se poate preda decât unui lucru ce are în sine o valoare. E vorba de un act care angajează și el sentimentul răspunderii, în toată amplitudinea lui. Căci în manifestările empirice ale conștiinței, datorită slăbirii vigilenței, datorită întunecării rațiunii, precum și datorită influențelor nefaste, poate interveni o tulburare în intuirea binelui, iar din această cauză conștiința însăși ajunge să creadă că află o valoare acolo unde în realitate nu există. E vorba de fenomenul conștiinței strîmbe, al autoamăgirii, care, prin înșelăciune creează formalismul moral, fariseismul, machiavelismul, cazuismul, etc., iar prin pervertire, multe alte elaborări primejdioase pentru viața socială. Așa sînt, de exemplu, rasismul și apartheidul, fascismul și neofascismul, malthusianismul și neomalthusianismul, fanatismul și terorismul, toate declarînd ca valoare lucruri care nu posedă nici o valoare, ci dimpotrivă stau împotriva vieții, valoarea supremă. În această autoamăgire identificăm cea mai mare răspundere a cuiva față de rău, fiind situația în care se crede că răul ar reprezenta el însuși o valoare. Vina conștiinței strîmbe constă în aceea că ea introduce întunecarea în viață, aprinzînd focuri imaginare acolo unde nu există. Pentru noi, creștinii, restaurarea purității conștiinței nu are loc decât în Hristos, deoarece numai în ordinea divino-omenească se poate restabili lucrarea chipului lui Dumnezeu în om. Conștiința nu este altceva decât templul în care Dumnezeu ne vorbește și ne judecă. Logosul divin este sursa tuturor luminilor ce străbat în toate ideile și faptele bune, înțelepte și drepte, menite să ajute și să susțină propășirea materială și spirituală a lumii. Regăsirea în Dumnezeu este un act de conștiință care ne obligă să ne alăturăm tuturor forțelor ce se află în slujba vieții și justifică colaborarea noastră sinceră cu toți oamenii de bună credință, indiferent de convingerile lor religioase, care lucrează spre înlăturarea relelor izvorite din autoamăgiri primejdioase.

Afirmînd adevărul că explozia primei bombe atomice la data de 6 august 1945, deasupra orașului Hiroșima, a pus începutul unei noi ere în istoria morală a ome-

nirii, precum și reluând ideea enunțată la început, că astăzi trăim într-un univers în care puterea încărcăturilor nucleare existente este de cinci ori mai mare decât ar fi necesar pentru distrugerea vieții pe pământ, revenim la întrebarea dacă în fața acestei forțe fizice de distrugere, neînchipuit de mare, putem să ne adresăm cu deplină nădejde, forței spirituale reprezentată de gândirea și viața creștină. În calitatea noastră de creștini sîntem obligați să contăm pe intervenția lui Dumnezeu în susținerea forței spirituale capabile să stăpînească orice forță fizică dăunătoare existenței și viitorului omenirii. Rămîne să ne întrebăm însă asupra felului în care se constituie această forță spirituală ca atare. În perspectiva viziunii de pînă aici, Duhul Sfînt care înnoiește viața lăuntrică a credinciosului, eliberindu-l de orice dependență coruptă, aservită răului și morții, îl transformă ca om dintr-un obiect al istoriei în subiectul ei. Ancorat în realitățile vremii în care trăiește, responsabil deplin de toate faptele sale, ca și de slujirea semenului său, creștinul își făurește astfel propriul său destin. Parabola talanților ne vorbește despre un plan al lui Dumnezeu în care darurile sînt împărțite potrivit unor sarcini, dar care ține seama de întreaga libertate a celor încredințați cu una din misiuni. Prin înmulțirea talantului, nu contribuim numai la propria noastră desăvîrșire, ci participăm la o acțiune a lui Dumnezeu însuși, la o operă care ne depășește în mod infinit. Dimpotrivă, prin îngroparea talantului în pămînt, nu ne împotrivim planului veșnic al lui Dumnezeu. Însuși planul lui Dumnezeu are un caracter energetic. Energiile Sfîntului Duh, care constituie dinamismul lăuntric al istoriei mîntuirii, intră în legătură cu voia liberă a credincioșilor, luînd forma unor rațiuni active. În cazul unor atitudini negative, aceste energii rămîn să stea în nelucrarea la Dumnezeu. De aceea nu putem bate monedă, sub formă de rețete, cu privire la modul de constituire a forței spirituale creștine, care să se opună nu numai forței fizice de nimicire amintită, ci tuturor elementelor distructive din contemporaneitate, cuvenindu-se să subliniem necesitatea luării unor atitudini creștine de angajare, spiritualității revenindu-i un rol principal. Afirmarea unei responsabilități supreme față de umanitate, care presupune atît angajare în slujirea unității creștine cît și a reînnoirii familiei omenești în dreptate și pace, în același timp, îmbracă în creștinismul zilelor noastre, o formă de acțiune specifică, cunoscută în Biserica Ortodoxă Română cu numele de apostolat social.

Ideea apostolatului social are menirea să traseze liniile directe ale teologiei și ale practicii responsabilității Bisericii față de lume. În privința aceasta se impun cîteva idei: a) Ca realitate istorică, Biserica este într-un anumit fel împărțită lui Dumnezeu, în același timp comunitatea de mărturisire eshatologică în drum spre propria ei plenitudine. În drumul spre Ierusalismul cresc ea traversează cetatea terestră, lumea în care ne aflăm și trăim. Absența Bisericii din lume ar fi totuna cu absența mesajului ei de pace și dreptate pe pămînt. Actualitatea acestui mesaj nu poate veni decît de la o Biserică angajată în viața existenței. Viața istorică a omenirii în nici un fel nu poate fi socotită de către Biserică un simplu mijloc, un drum de trecere a ei către eonul viitor. Dacă lumea ajunge la sfîrșit, la împărăție, acest lucru se datorește tocmai faptului că de pe acum împărăția este în mijlocul lumii; b) Toate Bisericile, care se consideră pe ele Biserici, trebuie să se simtă responsabile pentru propășirea lumii, pentru desființarea cauzelor care generează mizeria și nefericirea omului. Din momentul afirmării acestei responsabilități, în sinul tuturor confesiunilor creștine, sub forma apostolatului social din Biserica Ortodoxă Română se naște și problema sprijinirii mișcărilor care se străduiesc să schimbe structurile sociale, economice, coloniale, ale orînduirii vechi, la eliberarea omului de sub robia omului, în cadrul unei noi ordini economice și morale a lumii. Înțelegînd moartea și învierea lui Hristos ca a doua creație în har a întregii lumi, înseamnă a vedea și în noua ordine pe care El o introduce în istorie, o forță de surprare a oricărei puteri distrugătoare (Efes. 6, 12), în măsură să instaureze și să mențină domnia păcii. Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Antonie, îi revine meritul de a ne fi îndemnat să cugetăm asupra condițiilor perfecționării morale, într-o perspectivă mai largă, privind realizarea unei noi ordini spirituale în viața omenirii, definite prin proeminența valorilor morale — cum sînt dreptatea, libertatea, egalitatea — ordine din care se dispară arbitrarul și nedreptatea în relațiile dintre oameni.

Responsabilitatea socială a Bisericii nu este o noțiune abstractă ci ea se întemeiază, înrădăcinîndu-se ca o plantă, în conștiința personală a credincioșilor, precum

și în conștiința comună de diferite feluri, printre care este și aceea care a determinat apariția ecumenismului. Să le analizăm pe rând :

1. *Conștiința personală* are, fără îndoială, și ea un cuvânt de spus. E adevărat că întreaga lume nu se va schimba dacă eu mă schimb. Dar schimbarea în mine însumi este premisa marii schimbări. Fiecare suflet rezumă, într-un fel particular și incomensurabil, universul însuși, univers în întregime recapitulat în Hristos.

Prin fiecare suflet în care sălășluiește Duhul lui Hristos lucrează Dumnezeu asupra lumii. Mîntuitorul condiționează eficiența credinței, care mută munții, de post și rugăciune, două mijloace de mare însemnătate în viața spirituală personală. În al doilea rînd, conștiința personală are un mare rol în restaurarea deplinei încrederi în om. Unul dintre factorii de seamă prin care se promovează ideea războiului îl constituie discreditarea omului. Fiecare credincios este dator să săvîrșească fapte contrare acestei tendințe, neîncrederii să-i opună încrederea, disperării speranța, insatisfacției conștiința împăcarea cu sine. Conștiința curată constituie o putere fără asemănare în lume, căci în cele din urmă, viitorul omenirii nu va depinde de forțe oarbe, ci de oameni.

2. *Conștiința comună*. Omul nu poate trăi decît în relații cu alții, de aici decurge imposibilitatea de a fi gîndit în afara acțiunii. Solidaritatea dintre oameni, merge adesea pînă la sacrificiu. Ceea ce sporește această solidaritate este ideea că semenul nostru are o valoare absolută ca și noi. Pentru creștini, această valoare a omului este descoperită de Dumnezeu însuși. Fiul lui Dumnezeu vine în lume în vederea mîntuirii omului. Omul nu este un simplu mijloc pentru Dumnezeu, ci un «alter ego» al Său. Cu alte cuvinte omul apare drept o valoare absolută pentru Dumnezeu însuși. În Evanghelie ni se spune că Fiul lui Dumnezeu a venit «la ai săi» (Ioan 1, 11). Considerarea omului întotdeauna ca scop, niciodată ca mijloc definește ceea ce în românește numim omenie. Omul care ucide un alt om se ucide pe el însuși, negînd omenia din altul și din el. Omenia lui s-a transformat în neomenie. Egoismul, rapacitatea, violența, setea de putere și de dominare cu forța, imperialismul și colonialismul sînt principalele piese ale uzinelor de armament ca și ale arsenalelor de focoaase nucleare. Bomba atomică este expresia ultimă a neomeniei omenirii. E adevărat că noi creștinii, nu vom putea distruge armele și în special arma atomică. Dar nu sîntem obligați, oare, să ne întrebăm dacă nu cumva putem distruge în schimb neomenia? Nu a venit Hristos în lume pentru surparea neomeniei? Cu această misiune El bate și astăzi la ușa inimii noastre.

3. *Mișcarea ecumenică* ca mod de afirmare a solidarității creștine pe teren practic are ca resort lăuntric conștiința Bisericii din zilele noastre, că pacea și prosperitatea omenirii depind și de buna înțelegere dintre confesiunile creștine. Îngemănarea ideii ecumenice cu apostolatul social ar putea fi un pas mai departe, deschizînd un drum nou și constituind un mijloc eficace de a lupta împotriva neomeniei instaurată în lumea de azi, iar a distruge neomenia e totuna cu a distruge imensul stoc de arme acumulate prin absurditate. Spre distrugerea acestei neomenii ținteste spiritul autentic al gîndirii și vieții creștine.

Într-o privire retrospectivă, la capătul acestui itinerariu, ne dăm perfect de bine seama că responsabilitatea, pe lîngă faptul că este cel mai caracteristic și mai nobil element al ființei omenești, constituie o dimensiune în adîncime proprie experienței spirituale. A rupe spiritualitatea de responsabilitate, ceea ce ar fi totuna cu izolarea ei de ideea muncii, a relațiilor comunitare, a marilor aspirații ale lumii contemporane, a luptei pentru pace, și abolirea definitivă a războiului, așa cum încearcă să facă chiar unii creștini din vremea noastră este un nonsens. Aceasta ar însemna să credem că suflarea Duhului s-a istovit, iar sarea Evangheliei și-a pierdut gustul. Dacă viața ne este dată în dar, putînd deveni, încă de aici, de pe pămînt, vie, cu o viață mai puternică decît moartea, atunci pentru noi creștinii există soluția înlăturării primejdiei prin care ființa umană ar putea să se prăbușească o dată pentru totdeauna printr-o catastrofă. În Iisus Hristos, Dumnezeu nu ni se descoperă numai cu o seamă de adevăruri și de porunci care osîndesc fărădelegea, ci ni se arată ca «Om întru oameni». Dumnezeu-Omul este antiteza ireductibilă a neomeniei omenirii. Avîndu-l în noi și cu noi, prin ceea ce se numește vață creștină îndumnezeită, avem în același timp cea mai mare putere de pe lume, care trezește și întreține în sufletele noastre tensiunea maximei angajări în făurirea viitorului omenirii.

Pr. Prof. Ilie MOLDOVAN

Bisericile protestante față de documentul «Botez, Euharistie, Ministeriu»

Declarația de convergență elaborată în anul 1982 la Lima de Comisia Credință și Constituție a «Consiliului Ecumenic al Bisericilor («Textul de la Lima» sau «Documentul BEM») constituie pentru Bisericile membre ale acestei organizații ecumenice un imbold deosebit de a se ocupa intensiv cu problemele referitoare la Botez, Euharistie și Ministeriu. Institutele noastre teologice (și Bisericile noastre) au luat poziție față de acest document (în cadrul Conferinței teologice interconfesionale de la Sibiu din 1978) încă din clipa în care a fost înaintat Bisericilor într-o primă redactare (Accra 1974). La fel s-a procedat și cu textul de la Lima, după ce am formulat la ultima noastră Conferință interteologică de la Cluj teze comune, pornind de la reieratul Prof. Dr. Ioan Ică (Convergența în credință realizată în documentul ecumenic «Botez, Euharistie, Ministeriu»). Apreciem că această împreună-lucrare teologică este de mare ajutor pentru «procesul de receptare» conturat în Bisericile noastre și nutrim credința că prin continuarea fructuoasă a preocupărilor noastre legate de aceste trei teme — Botez, Euharistie, Ministeriu — se va obține un mare câștig pentru progresul strădaniilor noastre ecumenice. În acest sens trebuie să se țină cont de cele patru întrebări formulate în cuvîntul introductiv, și anume: 1. În ce măsură pot identifica Bisericile în acest text credința Bisericii de-a lungul secolelor? 2. Ce concluzii pot trage din acest text pentru relațiile și dialogurile lor cu alte Biserici, 3. Ce ajutor pot desprinde Bisericile din acest text pentru viața și mărturisirea lor liturgică, educațională, morală și spirituală, și 4. Ce propuneri pot face Bisericile pentru activitatea lor ulterioară în domeniul credinței și al constituției bisericești, în perspectiva acestui text referitor la Botez, Euharistie și Ministeriu și a proiectului de studiu pe termen lung «Pe drumul unei articulare comune a credinței apostolice».

Ne exprimăm de aceea satisfacția să ne continuăm această împreună-lucrare în cadrul sesiunii de astăzi și că după o luare de poziție din perspectivă ortodoxă urmează o luare de poziție protestantă, în care va fi prezentată însă *poziția Bisericilor protestante*. O astfel de întreprindere nu este însă foarte simplă în spațiul protestant, deoarece pozițiile Bisericilor protestante nu sînt unitare, așa încît trebuie să mă limitez aici la poziția Bisericii Luterane. Însă nici în numele Bisericilor Luterane nu este ușor să vorbești, fiindcă nu există nici un for care să adopte în problemele dogmatice hotărîri valabile pentru toate Bisericile Luterane. Anul acesta a avut însă loc în iulie Adunarea generală a Federației Mondiale Luterane (ea are loc din șapte în șapte ani) care s-a ocupat amănunțit cu acest document și a luat față de el o poziție declarat oficială, așa încît astăzi sîntem în măsură să spunem ceva despre poziția «luteranismului mondial» față de BEM.

În Biserica noastră a fost elaborată încă din aprilie o luare de poziție de către ramura de limbă germană a Institutului teologic, care a fost comunicată preoților și parohiilor de către Consistoriul Superior, pentru că textul de la Lima să poată fi discutat în adunările parohiale și în cadrul altor întruniri.

În prezentul referat vom trata de aceea tema în discuție în patru capitole și anume:

În *Introducere* vom spune ceva despre *conceptul de unitate al luteranismului mondial*, care constituie punctul de plecare pentru aprecierea documentului BEM, de aici rezultînd: *Luarea de poziție a luteranismului mondial*, așa cum a avut ea loc la cea de a VII-a Adunare generală a Federației Mondiale Luterane; în continuare, vom prezenta *procesul receptării în Biserica noastră*, iar în *Încheiere* vom trata aprecierea BEM-ului în lumina teologiei luterane și a mărturisirii de credință luterane.

I. Introducere :

Viziunea luteranismului mondial referitoare la țelul unității ca punct de plecare în aprecierea documentului BEM

Accesul la documentul BEM este ușurat de conceptul «țelului unității», elaborat deja la precedentă Adunare Generală FML de la Dar-es-Salam (1977). Doi ani mai înainte fusese postulat în cea de a V-a Adunare generală CEB de la Nairobi (1975)

conceptul de «comunitate conciliară» ca premisă necesară pentru atingerea țelului ecumenic. Acesta afirmă că: la «unitate conciliară» nu pot ajunge decît Bisericile «cu adevărat unite» în sine dintr-o regiune. Această «unire» presupune abandonarea identității confesionale în perspectiva unirii. La Dar-es-Salam s-a prezentat alternativa «unității în diversitate reconciliată», o cale care nu implică în mod necesar renunțarea la tradiția și identitatea confesională.

În anii care au trecut între Nairobi și Vancouver (1983) a avut loc un proces de schimburi și completări între cele două concepte, cel al «comunității conciliare» și cel al «diversității reconciliate», pornindu-se de la constatarea că ele sînt interrelaționale și că se completează reciproc. Din această viziune trebuie înțeles caracterul documentului «Botez, Euharistie, Ministeriu», cu toate avantajele și dezavantajele sale.

La cea de a VII-a Adunare generală a FML de la Budapesta a fost introdusă în prim-planul declarației despre «Țelul unității» teza că unitatea Bisericii nu exclude diversitatea. Acolo se spune: «Unitatea își găsește expresia ei comunitară în mărturisirea comună și în același timp pluriformă a uneia și aceleiași credințe apostolice». Aceasta înseamnă: credința apostolică, care este una, poate îmbrăca forme diferite, după cum se vede și din succesiunea celor trei simboale ale Bisericii vechi în scrierile simbolice luterane (Simbolul Apostolic, Simbolul Niceo-constantinopolitan și Simbolul Atanasian). Conținutul acestei unități este comuniunea în Sf. Botez și în Cina euharistică, o «comuniune în care sînt recunoscute de către toți ministeriile existente ca expresie a ministeriului instituit de Hristos în Biserica sa». Nu se precizează însă firește ce se înțelege prin «ministeriul unic» instituit de Hristos însuși. Așa cum explică unul dintre autorii declarației în timpul discuțiilor s-ar putea avea aici în vedere ministeriul episcopal conceput în sens neotestamentar, în măsura în care se manifestă în el «plenitudinea ministeriului»¹.

Bineînțeles că diversitatea acestei comunități ar putea ridica piedici și în calea unității și ar putea duce la o «coalție a diversității»². De aceea s-a subliniat la Budapesta că «diversitățile trebuie să contribuie la realizarea unității și nu să constituie și mai multe obstacole în calea ei». Pentru că diversitatea rezultă, pe de o parte, din varietatea situațiilor culturale și etnice în care se realizează o Biserică a lui Hristos, iar pe de altă parte, din diversitatea tradițiilor bisericești în care a fost păstrată, predată și trăită credința apostolică de-a lungul secolelor. «Prin faptul că diversitățile acestea sînt acceptate ca expresii ale aceleiași credințe apostolice și ale aceleiași Biserici universale, se schimbă tradiții bisericești, se împacă contradicțiile și se ridică anatele reciproce. Diversitățile se transformă de aceea într-o pluralitate legitimă și vital necesară în unul și același trup al lui Hristos»³.

Poate că viziunea aceasta este prea optimistă; avem într-adevăr premisele «de a schimba tradițiile» și de a «transforma» manifestări concrete intrate în obișnuință? Ea descrie totuși un țel din a cărui perspectivă trebuie înțeles și spiritul documentului BEM: se urmărește reconcilierea contrariilor și, pornindu-se de la condamnările de odinioară, să se ajungă la recunoașteri reciproce și cel puțin la imbolduri pentru verificarea propriului punct de vedere. Se pare că acest concept de unitate care stă și la baza BEM-ului a făcut posibile reacții pozitive față de acest document și că va favoriza folosirea sa în viitor. Se poate afirma însă deja de pe acum că multe Biserici salută acest fel de declarație de convergență, chiar dacă nu sîntem de acord cu toate amănuntele, fiind conștienți că multe afirmații sînt prea generale și prea neclare. Această atitudine rezultă și din teze pe care le-am adoptat la 17 mai 1984 și ne îndreptățește să ne continuăm munca de detaliu, respectiv verificarea anunțurilor individuale ale acestui document din punctul de vedere al fiecărei Biserici în parte.

II. Poziția luteranismului mondial față de documentul BEM

Intr-un document al celei de a VII-a Adunări generale a FML, despre «Concepția Federației Mondiale Luterane despre sine și despre misiunea sa», se spun următoarele despre orientarea ecumenică a luteranismului: «Ca Biserici luterane mărturisim unitatea

1. «Lutherische Monatshefte», nr. 9, p. 394.

2. Expresia provine dintr-o discuție cu W. Lazareth din: *Evangelische Kommentare*, nr. 9, pag. 456.

3. Din declarația *Unitatea pe care o căutăm*, adoptată de a VII-a Adunare Generală FLM la recomandarea grupei de lucru IV.

Bisericii celei una, universale, care este trupul lui Hristos în această lume: știm că sintem chemați să depunem prin credință și iubire mărturie despre această unitate împreună cu creștinii din toate continentele». «În calitate de instrument și expresie a comunității Bisericilor luterane», FML are misiunea de a întări «mișcarea ecumenică», «considerând că face parte din aceasta și contribuind la ea prin propriile sale strădanii ecumenice, precum și prin relațiile sale și colaborarea cu alte comunități creștine mondiale și Consiliul Ecumenic al Bisericilor». Așa se face că FML a participat și la discuțiile Comisiei Credință și Constituție despre Botez, Euharistie și Ministeriu și că este împreună răspunzătoare pentru elaborarea declarației de convergență. A fost de aceea firesc ca documentul BEM să fie analizat la Budapesta temeinic într-o grupă aparte (IV) «Angajament ecumenic și identitate luterană». În raportul acesteia se spune:

«Subcomisia salută noua fază a înțelegerii ecumenice care și-a găsit expresia în documentul *Botez, Euharistie, Ministeriu*, elaborat în 1982 la Lima de Comisia pentru Credință și Constituție a CEB. Aici nu este vorba de o discuție teologică oarecare între creștini, ci de o nouă etapă ... În cadrul acestui proces discuțiile bilaterale s-au arătat a fi evident folositoare și ele ar trebui folosite și în viitor ca sursă de valorificare a textului de la Lima»⁴. Ne referim în acest sens la dialogul bilateral dintre Bisericile reformate și luterane din Europa, care a dus la «Concordia de la Leuenberg» (comuniune predicatorială și euharistică) și la cel dintre «Episcopal Church» și Bisericile luterane din SUA (care a dus deocamdată la comuniune euharistică). Ținem să amintim că începând din 1981 are loc un dialog între FML și Bisericile Ortodoxe, la care participă și reprezentanți ai țării noastre. Dialogul cu Biserica Romano-Catolică va fi continuat și el, urmînd să fie adîncită — așa cum a sugerat cardinalul Willebrands — «colaborarea în domeniul misiunii și evanghelizării, comunicației și slujirii în lume».

Grupul de lucru menționat a mai declarat cu această ocazie: «În același timp sîntem conștienți că textul de la Lima nu constituie o încercare de a alcătui o nouă mărturisire de credință ecumenică sau de a impune o suprabiserică. Textul de la Lima a realizat convergența, nu consensul...». Cu toate acestea Adunarea generală a FLM a putut adopta printre altele hotărîrea de a ruğa insistent Bisericile membre «să studieze documentul de la Lima, să intre în legătură pretutindeni unde este posibil cu alte Biserici care fac și ele parte din Comisia Credință și Constituție a CEB și să-l folosească ca imbold pentru înnoirea bisericească și ca instrument pentru verificarea tradiției noastre luterane».

În cele ce urmează vom contura în cîteva linii cele spuse de Adunarea generală a FLM în legătură cu fiecare dintre cele trei părți. Sînt recomandate primele două părți și se arată și de ce. La fiecare dintre cele trei secțiuni sînt adăugate însă și observații critice:

Capitolul *despre Botez* este recomandat «datorită accentului pe care îl pune pe raportarea Botezului la comunitatea sfinților, pe consecințele morale ale Botezului și pe dimensiunea eshatologică a Botezului». La aceasta se adaugă observația critică: «Prin punerea Botezului credincioșilor pe același plan cu Botezul copiilor se naște impresia că este indiferent care dintre ele se folosește. Faptul că credința este concepută în raport cu «promissio Dei» nu reflectă tradiția luterană. Documentul nu accentuează în suficientă măsură că Botezul este în exclusivitate lucrarea mintuitoare a lui Dumnezeu». Capitolul *despre Euharistie* este recomandat «pentru accentul pus pe mulțumire și bucurie, pe Sfîntul Duh și Sfînta Treime, pe relația dintre Euharistie și întreaga viață și pe anamneză». La acestea se adaugă autocritic: «Luteranii trebuie încurajați din aceste motive să celebreze Euharistia în fiecare Duminică. Conșiderente ecumenice ar trebui să-i determine pe luterani să umble cu grijă cu elementele euharistice. Luteranii trebuie să studieze mai temeinic decît pînă acum conceptul teologic de epicleză și pe anamneză». La acestea ne întrebăm dacă iese suficient în evidență concepția reformată potrivit căreia Euharistia este împreună cu și sub forma lucrării comunității în primul rînd cuvînt și lucrare a lui Dumnezeu».

Despre capitolul *Ministeriu* se spune «că textul ajută luteranilor să identifice multitudinea de ministere (slujiri) din Noul Testament. Trebuie să cercetăm ministe-

4. Raportul grupei de lucru nr. IV *Angajare ecumenică și identitate luterană*, în: «Documente ale celei de a VII-a Adunări Generale FLM».

riile (slujirile) noastre în lumina textului de la Lima, peritru a vedea dacă trebuie să folosim cadrul slujirii întreprinse și semnul succesiunii apostolice».

Apoi urmează remarca critică: «Nu credem că acea colaborare dintre clerici și laici descrisă în textul de la Lima acordă laicilor o poziție de frunte, obișnuită în tradiția luterană».

În ansamblu se poate constata, ajungându-se astfel la o consonanță cu aprecierile din referatul Pr. Prof. Ică, că în privința Botezului și Euharistiei s-au realizat o serie de convergențe, așa încât Federația Mondială Luterană recomandă această declarație. În privința ministeriului continuă să existe deosebiri și dificultăți importante, așa încât partea aceasta nu a fost recomandată Bisericilor membre. Ceea ce înseamnă că problema Ministeriului și mai ales cea a succesiunii apostolice trebuie aprofundată în continuare — și aceasta tocmai în cadrul Bisericilor luterane. FML a publicat în 1983 un document — studiu privind «Concepția luterană despre Ministeriul episcopal». Strădanțiile luterane urmăresc realizarea unei mai clare distincții între: a) tradiția apostolică a întregii Biserici (paradosis-ul kerigmei) care este descoperită în Scriptură și dată mai departe în Biserică prin puterea Duhului Sfânt. Tradiția apostolică astfel înțeleasă devine o realitate actuală în predicarea cuvintului, săvârșirea Tainelor, slujirea liturgică, instruirea creștină, teologie, misiune și mărturisire; b) succesiunea episcopilor în ministeriul apostolic. «Succesiunea aceasta a fost concepută ca slujire, simbol și apărare a continuității credinței apostolice și a comunității apostolice»⁵. Vom reveni asupra acestei probleme în ultima parte a acestui referat.

III. Procesul de receptare a BEM-ului în Biserica Luterană

Publicarea și trimiterea documentului BEM de la Lima a constituit începutul fazei de receptare a acestui text de către Biserici. Cum este receptat de Biserici acordul realizat de teologi reprezentativi? Ce trebuie să înțelegem prin «receptare»? Aceasta a fost principala problemă discutată la Adunarea generală de la Vancouver a CEB. Ea nu este o simplă hotărâre referitoare la soarta documentului, ci un proces spiritual în care Bisericile noastre dobândesc o viață nouă, caracterizată printr-un consens sporit în privința tradiției apostolice, reflectat în textul documentului⁶. «Luarea de poziție oficială» la nivelul celei mai înalte autorități competente în această privință nu constituie decât un prim pas. Luarea de poziție nu este concepută ca acceptare sau respingere oficială, așadar ca un sfârșit, ci ca început al unui îndelungat «proces de receptare». Ele nu trebuie să fie de aceea doar propuneri de modificări redactionale în vederea unei îmbunătățiri a textului (însă trebuie să fie și propuneri, deoarece textul mai urmează să fie prelucrat); ceea ce interesează în același timp sînt consecințele acestui document pentru propria Biserică, așa cum sînt descrise ele în întrebările formulate la început. Toate Bisericile trebuie să înainteze la sfârșitul lui 1984 un «raport intermediar» referitor la progresele realizate în procesul de receptare și de elaborare a unei prime luări de poziție oficiale, în timp ce luările de poziție oficiale propriu-zise nu sînt așteptate decât la sfârșitul lui 1985. Problema va mai fi tratată apoi la cea de a V-a Adunare generală a Comisiei Credință și Constituție din 1987.

Biserica noastră a trimis deja la 21 aprilie 1983 decanatelor o primă luare de poziție a Consiliului profesoral al ramurii de limbă germană a Institutului teologic protestant unic, ea urmînd să prilejuiască discuții și noi luări de poziție din partea preoților și parohiilor. Documentul a fost discutat în unele județe. În cele ce urmează ne vom referi pe scurt la luarea de poziție a Consiliului profesoral, pe care și-a însușit-o Consistoriul Superior.

A fost salvată apariția documentului, acesta fiind considerat o «piatră de hotar» în cadrul strădanțiilor ecumenice din ultima vreme și s-a apreciat că «va contribui esențial la apropierea dintre Biserici și la intensificarea dialogului dintre Biserici. Se recomandă studiarea sa amănunțită de către preoți și informarea temeinică a laicilor cu responsabilități în Biserică».

În privința primei întrebări referitoare la măsura în care regăsește Biserica noastră în acest text credința Bisericii de-a lungul secolelor se spune: «Textul de la

⁵ W. Lazareth în referatul «În Hristos — speranță pentru lume», Budapesta 1984.

⁶ John Dethner, *Pași pe calea unității*, în: «Vancouver 1983», apărută ca supliment la «Ökumenische» nr. 48, Frankfurt, p. 13.

Lima corespunde în mare măsură afirmațiilor Scripturii și tradițiilor Bisericii. Se constată că textele istorice și descriptive constituie partea cea mai bună a textului. «Biserica Evanghelică CA din R.S. România se regăsește în multiple feluri în acest document și consideră că enunțurile documentului constituie o importantă contribuție la înălțarea piedicilor care stau în calea unității Bisericilor. Biserica noastră poate accepta acest document în ce privește părțile sale esențiale ca articulare a credinței părinților». Privite în ansamblu, afirmațiile referitoare la Botez și Euharistie sînt apreciate mai pozitiv decît cele referitoare la Ministeriu. «Biserica Evanghelică CA din România este în așa fel structurată încît Ministeriul episcopal se regăsește și în ministeriul preotesc al parohiei locale, iar ministeriul presbiterului — în parte și elemente ale diaconatului — în ministeriul epitropilor din parohie. Ea consideră că se situează aici într-o tradiție bisericească, la fel ca cei care au la bază ministeriul cu trei trepte ale hirotoniei: episcop, presbiter, diacon».

În ce privește a doua problemă, a concluziilor pe care le poate trage Biserica noastră din acest text pentru relațiile și dialogul ei cu alte Biserici, se atrage atenția asupra importanței acestui document pentru obișnuitele Conferințe interconfesionale ale Institutelor teologice — avîndu-se în vedere în mod special tocmai discuțiile referitoare la Botez, Euharistie și Ministeriu —, conferințe la care participă teologi și demnitari bisericești ortodocși, romano-catolici și protestanți.

În sfîrșit, în privința celei de a treia probleme se arată amănunțit ce ajutoare orientative poate desprinde Biserica noastră din acest text pentru viața și mărturisirea ei liturgică, educațională, morală și spirituală.

Botezul. În privința «ritualului suplimentar între Botez și Euharistie, propus în paragraful 14 (și în comentariu) se sugerează să li se permită copiilor (pentru început în parohiile orășenești) să se apropie de altar împreună cu părinții lor și să participe acolo la slujba euharistică printr-o binecuvîntare care li se acordă, ei fiind (deocamdată) excluși de la împărtășanie.

În privința responsabilității față de răspunderea asumată de părinți în cazul botezului copiilor, așa cum este prezentată această problemă în paragraful 16, se atrage atenția asupra intensificării pregătirii lor duhovnicești referitoare la botez, intrată deja în uz în multe comunități. Nu ar trebui să se excludă nici posibilitatea amînării Botezului pentru a se obține o pregătire mai serioasă a părinților și nașilor. În sensul «invocării Duhului», menționată în paragraful 20 se recomandă ca la Botez să se folosească prima dintre cele două rugăciuni prebaptismale din rînduiala Botezului, deoarece conține invocarea Duhului și lepădarea de rău.

În legătură cu afirmația cuprinsă în paragraful 23 că botezul «are loc în mod normal în timpul unui serviciu liturgic public», se recomandă ca la oraș (la țară practica aceasta este curentă) să se înceapă măcar cu această practică (o dată pe lună sau la trei luni o dată).

Euharistia. Dintre caracteristicile Euharistiei enumerate în paragraful 27, în Biserica noastră lipsește «dedicarea lui Dumnezeu, semnul împăcării, amintirea comuniunii sfinților și chemarea «Vino, Doamne Iisuse». De aceea se spune că trebuie să se ia eventual în considerare felul în care ar putea fi reformulate cărțile de cult. Este adevărat că «împăcarea și părtășia» cerute în paragraful 20 apar în tradiția împăcării prezentă în ritualul nostru, tradiție care ar trebui — așa se sugerează — să fie re-ceptată din nou liturgic.

Este abordată și celebrarea mai deasă a Euharistiei, recomandată în paragraful 30, și se propune preluarea acestei sugestii. Euharistia este celebrată la noi la oraș deja de mai mulți ani în fiecare lună, în timp ce mai demult era celebrată de cel mult patru-cinci ori pe an. Atragem însă atenția că aceasta constituie un fenomen de decădere din Biserica noastră apărut de abia în secolul 19, deoarece înainte se celebra cîte o «misă», adică un serviciu euharistic complet, în fiecare duminică, iar în unele localități se celebra cîte o astfel de Euharistie și în timpul săptămînii.⁷

În legătură cu *Ministeriul*, problema cea mai controversată, luarea de poziție nu face aproape nici o sugestie. Se propune doar spre meditație, în urma referirii la afirmația din paragraful 41 că instituirea este «un act al întregii comunități și nu al

7. Cf. Erich Roth, *Istoria serviciului divin al sașilor transilvăneni*. Gottingen 1954, p. 243 scv; Christoph Klein, *Noua structură a vieții liturgice din cadrul Bisericii CA din România pe fundalul istoriei ei din sec. 19*, în: «Păstrare și înnoire», volumul festiv pentru episcopul D. Albert Klein, Sibiu, 1980, p. 183 scv.

unei anumite stări din interiorul ei», dacă serviciul de instituire (hirotonire) nu ar trebui să capete un caracter mai public, de exemplu prin includerea instituirii într-un serviciu liturgic al unei biserici parohiale (cum se întâmplă în Biserica Ortodoxă Română).

În privința celei de a patra probleme, a eventualelor propuneri pentru activitatea viitoare a comisiei, se constată că documentul BEM acordă mare importanță unei teologii a eliberării în raport cu o teologie a creațiunii sau a crucii. Așa se procedează în cazul concepției despre Botez (paragraful B 32: exegeză la 1 Cor. 10, 1—10; paragraful B 18: Botezul nu trezește numai asociații pozitive ci și gândul morții, Rom. 6, 3 scv, și al potopului, 1 Petru 3, 20) și al concepției despre Euharistie (paragraful E 20 conține îndemnul de a participa la «restaurarea lumii și a condițiilor de viață umană», fără a aminti însă urmarea lui Hristos și purtarea crucii).

Luarea de poziție sesizează neclarități și în cazul raportării care se face între Botezul credincioșilor și al pruncilor în paragraful B 12, acesta fiind în contradicție cu paragraful 14 B.

Ceea ce se spune în paragraful M13 despre laici s-ar putea folosi și în celelalte afirmații. În Biserica noastră există și ministerele pentru care nu se procedează la hirotonie (epitropi). Ar trebui văzut ce rol joacă aceste ministere în doctrina despre ministerele a BEM-ului (presbiter este exclusiv preotul sau poate fi și epitropul nehirotonit?). «Tripla formă a Ministeriului» (paragraful M 25) ar trebui cercetată așadar și în perspectiva acestei tradiții.

IV. Considerații finale asupra documentului BEM în lumina teologiei luterane

Dorim să încheiem prin formularea unor teze finale, din perspectivă luterană, în legătură cu cele trei probleme în discuție: Botez, Euharistie, Ministeriu și anume, în legătură cu observațiile critice făcute de Pr. Prof. Ică în referatul său (asupra concordanțelor nu vom insista), pentru a arăta că ne asociem în multe privințe acestei critici și că și aici apar poziții comune.

1. În concepția luterană Botezul este o Taină și nu un semn sau simbol, ceea ce înseamnă că în Botez ni se oferă harul dumnezeiesc (CA IX), el fiind însă și părtășie la făgăduința mântuirii și a harului (Apologie IX). Botezul este de aceea dar al harului (eficax ad salutem Ap. IX), el ni-l «impropriază pe Dumnezeu» (Catehismul Mare). Cei botezați sînt deci «moșteni ai vieții veșnice potrivit nădejzii» (Micul Catehism), părtășii la moartea și învierea lui Hristos. El este așadar realizarea eshatologică a învierii din morți pe care o făgăduiește.

Botezul produce iertarea păcatelor, mîntuiește de moarte și de diavol și este o «baie a renașterii în Duhul Sfînt» (Micul Catehism). El este deci «Omorîre a vechiului Adam și apoi învierea omului nou» (Catehismul Mare). Acestea sînt lucrări ale Duhului Sfînt, pe care Dumnezeu îl dăruiește prin Botez.

2. Botezul copiilor constituie o poruncă, deoarece prin Botez copiii îi sînt închinăți lui Dumnezeu și ajung bineplăcuți Lui. De aceea sînt condamnați cei care resping Botezul copiilor și afirmă că și fără Botez pot ajunge la mîntuire» (CA IX). Porînd de aici ni se pare îndoielnic pluralismul unui Botez al adulților și al copiilor, cele două privesc ca alternativă. Și în concepția noastră Botezul nu trebuie refuzat pruncilor. Botezul copiilor constituie după părerea noastră o problemă a părinților și nașilor, care trebuie să educe copiii în credință și să le fie exemplu în această privință.

3. În concepția luterană și Euharistia este Taină și nu semn. Cuvîntul din Sf. Împărășanie nu vorbește doar despre iertare, ci «o aduce și o dă», iar cine crede cuvîntul «o are» (Catehismul Mare). În consecință se învață că Euharistia este adevăratul trup și sînge al Domnului Hristos (Catehismul Mic) și anume trupul și sîngele Fiului întrupat al lui Dumnezeu, Iisus Hristos (prezență reală). Se respinge, de aceea, afirmația că ar fi prezent «în Euharistie numai duhul lui Hristos, nu și trupul Său» (Apologie X). Această prezență a trupului și a sîngelui este «prezență a lui Hristos celui viu». Natura dumnezeiască a lui Hristos nu este prezență fără cea umană, cea umană fără cea dumnezeiască. De aceea vedem în folosirea termenului de «anamneză», ca esență a Euharistiei (E 12), pericolul de a muta accentul de pe prezența reală pe prezența comemorativă. Acest aspect este subliniat însă și în document (în alte locuri).

4. În ce privește celebrarea Euharistiei trebuie criticată din punct de vedere luteran afirmația că celebrarea Euharistiei este prezidată «în majoritatea Bisericilor» de un slujitor hirotonit care face aceasta în numele lui Hristos. Hirotonia slujitorului ar

trebui să fie o condiție, fiind necesare, bineînțeles, clarificări în legătură cu conceptul de «hirotonie».

5. *Accepțiunea teologică a Ministeriului* constituie din punct de vedere luteran o problemă dificilă, încă nerezolvată, tratată în chip foarte diferit de teologi și Biserici. Recunoașterea reciprocă a ministeriilor va necesita de aceea un proces îndelungat de muncă teologică și ecumenică. Distincția care se face între o tradiție apostolică și o succesiune a episcopilor în ministeriul apostolic constituie un progres esențial și ar putea stimula eventual discuțiile viitoare. Datorită imboldurilor ecumenice, tema aceasta s-a bucurat de o deosebită atenție în teologia luterană și este tratată astăzi din nou. În cadrul unei consultații a unor episcopi și teologi luterani din întreaga lume s-a ajuns în această privință la următoarele rezultate: «Bisericile luterane se găsesc astăzi în succesiune neîntreruptă a slujirii Evangheliei lui Hristos prin cuvânt și taină. Această slujire este pentru ele o slujire a continuității apostolice a Bisericii. În timpul Reformei nu s-a mai putut preda în unele țări prin hirotonire de către episcop ministeriul care exercită această slujire (nota autorului: datorită separării de Roma). În această situație de criză Biserica luterană a revendicat dreptul Bisericii în ansamblu și al fiecărei comunități de a hirotoni slujitori ai Evangheliei. Bisericile luterane împărtășesc în comun părerea că fidelitatea față de credința apostolică și continuitatea în ea sînt mai importante decît o succesiune episcopală formală»⁸.

«Mai importante» înseamnă aici că teologia luterană poate numi și succesiunea episcopilor «importantă»⁹. De aceea se afirmă în continuare: «Dincolo de aceasta, Bisericile luterane pot adopta o atitudine deschisă față de succesiunea istorică a episcopilor și pot vedea în ea un semn al continuității și unității Bisericii și al slujirii ei»¹⁰. Cred că este vorba de un progres important ca temelie a dialogului nostru ecumenic, chiar dacă este mai mult drum pînă la realizarea unui acord.

Avînd în vedere numeroasele concepții pe care le au în comun Bisericile noastre, precum și observațiile critice comune făcute BEM-ului ne simțim încurajați să continuăm lucrarea noastră ecumenică legată de aceste probleme teologice. Discuțiile pe care le vom avea cu ocazia prezentei Conferințe interteologice și a celor care vor urma vor avea o mare importanță pentru procesul de receptare din Bisericile noastre. Fie ca Domnul Dumnezeu să binecuvînteze munca noastră și să ne conducă la noi descoperiri și experiențe pe calea ce duce la unitate.

Prof. Dr. Christoph KLEIN

Tradiționalul concert de colinde de Crăciun și Anul Nou 1985, la Institutul Teologic Universitar București

Bucuria sărbătorilor Nașterii Domnului și Anului Nou s-a manifestat și în acest an în cadrul Institutului teologic din București prin tradiționalul concert de colinde pe care studenții teologi l-au prezentat înainte de plecarea lor în vacanța de Crăciun.

Concertul a avut loc în ziua de joi, 20 decembrie, orele 17, în biserica «Sfîntul Spiridon Nou» din București, catedrală și paraclis patriarhal. Au participat membrii corpului profesoral, activi, consultanți și onorari, în frunte cu P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, rectorul Institutului Teologic, P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, Părinți Consilieri patriarhali și arhiepiscopali, doctoranzii și studenții Institutului, invitați și credincioși ocazionali.

După primirea în biserică a celor doi ierarhi, cu imnul arhieresc, corul studenților, a intonat colindele: *Bună dimineața*, de Al. Podoleanu și *O, ce veste minunată*, de G. Dima, pregătind atmosfera specifică unui asemenea concert și transpunînd pe ascultători în atmosfera de liniște și pace a Nașterii Domnului.

A urmat apoi prelegerea festivă dedicată momentului, intitulată *Colinda creștină, mărturie a credinței curate*, prelegere rostită de P. C. Diac. Conf. Petru I. David. Într-o frumoasă și vibrantă expunere, conferențiarul a evidențiat rolul colindelor în păstrarea și mai ales în propovăduirea sau răspîndirea drepte credințe la poporul român, sub

8. Cf. *Concepția luterană despre ministeriul episcopului*, studiu al FLM, Geneva, 1983, par. 8.

9. W. Lazareth în referatul: *Iisus Hristos — speranță pentru Biserici*, Budapesta, 1984.

10. Cf. nota 8.

forma duioasă și sensibilă a cîntecului popular. Colindele au avut rolul să transmită și să păstreze «credința neschimbată, să-i facă pe oameni mai buni, mai înțelepți și înțelegători, transformindu-le viața și apropiindu-i de sfinți și îngeri prin ierurgii și taine».

Raportată la trăirea creștină din spațiul de formare a poporului român, în arcul carpatic și în regiunile danubiano-pontice, «colinda creștină a îmbrăcat în haina înțelegerii credinței situația specifică a poporului nostru născut român și creștin».

După prelegere, ascultată cu multă atenție și interes, corul studenților, sub conducerea muzicală a P. C. Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu și a doctoranzilor: Diac. Matei Petre și Stanciu Vasile, a prezentat un concert de colinde după cum urmează: *Din an în an*, de Gh. Budiș; *Mare minune*, de Gh. Cucu; *Sus la poarta raiului*, de Emil Monția; *Ziurel de zi*, de Tiberiu Brediceanu; *Trei păstori și Steaua sus răsare*, de Timotei Popovici; *Moș Crăciun*, de Florin Isar, armonizat de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu; *Sus la casa lui Crăciun*, de Gh. Șoima; *Nașterea lui Hristos*, de Radu Antofie; *Sara-i bun'a lui Crăciun*, cules de N. Ursu, armonizat de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu; *La Betleem colo-n jos*, de N. Lungu; *Nunta din Cana Galileii*, de I. D. Chirescu; *Floricița*, de Tr. Hubic, solist Aurel Nicolae din anul III; *La Betleem în noapte*, de C. Drăgușin; *Leru-i ler*, de Teofil Costea; *Astăzi se naște Hristos*, de C-tin Drăgușin; *O, Tannenbaum*, cîntec de Crăciun din repertoriul german; *Vecernii cîntă clopotele-n vale*, de Ion Runcu; soliști: Vasilescu Eugen din anul III și Sava George, anul I; *Colindul lui Moș Crăciun*, de Vasile Pop-Băleni; *În orașul Viiflaimu*, arm. de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, solist Aurel Nicolae din anul III; *Leru-i ler*, de Gabriel Popescu, solist: Vasilescu Eugen; *Linu-i lin*, de Tiberiu Brediceanu, solist Aurel Nicolae din anul III; *Colindița*, de Emil Monția; *Plugușorul*, de N. Lungu.

Concertul de colinde a fost executat cu o măiestrie neîntrecută, reușind să ofere celor de față clipe de adevărată și adîncă emoție sufletească.

După concert, a luat cuvîntul P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, rectorul Institutului, care a exprimat bucuria momentului și emoția plăcută pe care concertul de colinde a produs-o în sufletul fiecăruia, aducînd în fața ochilor minții atmosfera caldă, nevinovată și duioasă a anilor copilăriei. Pe lîngă mesajul divin pe care ni-l transmit, colindele ne îndeamnă și ne ajută să fim mai buni, mai înțelegători, mai pașnici. Împărtășind binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin și felicitînd pe dirijori și studenți pentru minunatele clipe de înălțare sufletească oferite de concert, P. S. Episcop Vasile a făcut tuturor celor de față urări de sănătate și bucurii pentru sărbătorile Nașterii Domnului și pentru Noul An care se apropie.

În acordul imnului arhieresc, cei doi ierarhi au părăsit biserica, iar întreaga asistență a rămas cu satisfacția unui moment de autentică trăire sufletească (Pr. Prof. Nicolae D. Necula).



NOTE BIBLIOGRAFICE

Diac. Prof. Dr. NICOLAE BALCA : *Istoria filosofiei antice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, 376 p.

Printr-o muncă asiduă de mai mulți ani, prin cercetări și căutări îndelungate, Diac. Prof. N. Balca a reușit să dea la lumina tiparului o carte a cărei publicare devenea tot mai necesară pentru orice intelectual și orice iubitor de cultură.

Cartea este o prezentare istorică, cronologică, fidelă a filosofiei antice grecești, acest fenomen grecesc, uimitor, pentru că, deși grecii antici aveau un «material de cunoștințe foarte restrânse, totuși au reușit, într-un timp destul de scurt, să prelucreze cu o simplitate grandioasă, în forme naționale, toate aspectele lumii» (p. 5). Pornind de la explicarea termenului de «filosofie», ca fiind o creație a spiritului ionic, autorul aprofundează «marea minune greacă», în domeniul gândirii filosofice atât de variate și atât de extinsă, subliniind așezarea geografică a Greciei «cu peisajul ei fermecător și cu cerul ei de azur, cu spiritul întreprinzător de care erau animați ionienii, cu considerațiile cosmogonice și teologice ale lor, ca răspunsuri la întrebări de felul acesta : «Ce este materia ? Ce sînt legile ? Ce este spiritul ? Ce este existența ? Care este începutul și temelul existenței ? Ce este cunoașterea ? etc.

Autorul inserează părerile lui Poseidon din Apameia, Teofrast cu a sa «Doxografie» și Filon Evreul, care cu toții socoteau fenomenul filosofic grecesc ca o influență a culturii orientale și nu este de acord cu aceștia, deoarece «în filosofia greacă avem de-a face cu atitudini fundamentale tipice ale filosofiei, care revin mereu și mereu în gândirea filosofică, și apoi, grecii «au fost mișcați de dragostea cunoașterii fundamentată pe principiile general-valabile ale rațiunii», «aplicînd la viață rezultatele acestei cunoașteri».

Pornind de la ideea că la nașterea filosofiei antice grecești și a științei grecești a contribuit și religia și mai ales tragediile lui Sofocle, Euripide și Eschil, care au ca dominantă, «ideea ordinii divine a existenței cu alternativele : cosmos și haos» (p. 11), subliniază că «ordinea și dezordinea în concepția greacă sînt două postulate în care omul există ; în ordine omul cîștigă existența sa iar în dezordine nimicirea sa, de unde decurge tragicul existenței omenești care pendulează între abisul haosului și cerul cosmosului» (p. 9), între «a sta în ordinea existenței sau a se năruși în abisul haosului. Omul se înalță atîta vreme cît el se află în armonie cu totalitatea existenței și se năruie cu necesitate în clipa în care calcă ordinea acesteia», iar pentru a se menține are ca mijloc știința.

Autorul cărții de față împarte filosofia antică greacă în trei mari perioade : 1) De la anul 600 la 430 î.Hr. — epoca cosmologică ; 2) De la 430 la 322 î.Hr. — epoca antropologică și sistematică, unde autorul nostru încadrează și pe sofisti — spre deosebire de ceilalți istorici ai filosofiei antice care-i elimină din această perioadă, socotindu-i la sfîrșitul organic al perioadei cosmologice. Autorul subliniază că «fără sofisti nu poate fi concepută filosofia socratică» (p. 13) și pe bună dreptate, introducînd în această perioadă și pe Democrit care are ca problemă centrală, omul ; și, în fine, perioada a 3-a de la 322 pînă în secolul VI d.Hr. — perioadă lipsită de idei filosofice noi.

Operele filosofiei grecești antesocratice sînt precare — spune autorul —, ele s-au pierdut, însă au rămas fragmente pe care H. Diels, a avut ingeniozitatea de a le strînge și a le publica însoțite de considerații critice.

Între cei ce oferă asemenea izvoare de texte, autorul menționează pe: Teofrast (Doxografia); Apolodor din Atena (Cronica); Diogene Laertios, Platon, Aristotel, Cicero, Lucretius, Seneca etc., iar dintre Părinții Bisericii pe: Clement Alexandrinul, Justin Martirul, Origen, Eusebiu de Cezareea, Tertulian, Lactantiu și Fer. Augustin, completând cu o numeroasă bibliografie de la anul 1851 până la 1972 cronologic în limbile: germană, franceză, italiană etc., sute de lucrări de specialitate, care ușurează munca cercetătorului filosofiei antice grecești. Am fi vrut să aflăm din «Introducerea» cărții de față sau dintr-un «Cuvînt înainte» ce l-a determinat pe autor să scrie această carte și cui este destinată. Negăsind aceste răspunsuri aici lăsăm pe cititor să le deducă în urma lecturii acestei lucrări pe care autorul o împarte în cinci părți și anume:

- I — Filosofia presocratică, perioada cosmologică (p. 18—93);
- II — Filosofia socratică, perioada antropologică (p. 94—129);
- III — Socraticii mici sau unilaterali (p. 130—144);
- IV — Sistemele universale, perioada sistematică (p. 145—231);
- V — Școlile etico-religioase, perioada etică-religioasă (p. 232—341).

În prima parte, Diac. Prof. N. Balca, abordează elementele de bază ale presocraticilor pe probleme: materia, problema formei, problema unității dintre materie și formă și trecerea de la filosofia naturii la antropologie și la etică, sofistica.

După anunțarea sumară a întregii gândiri filosofice din această epocă: «fenomenele naturii în eterna lor schimbare și devenire» cu întrebarea clasică «de unde sînt toate acestea?», sînt enumerați filosofii ionieni: Tales din Milet, Anaximandru și Anaximene.

Pentru fiecare filosof se face o biografie și reprezintă apoi gândirea sa filosofică și în încheiere se inserează și o bibliografie adecvată. Despre Tales din Milet aflăm că i se atribuie formularea de axiome geometrice și «ipoteza asupra principiului constant al naturii», proclamînd ca principiu unic al fenomenelor apa, deci pentru el «temeiul tuturor lucrurilor îl constituie un element senzorial-material» (p. 20). Spre deosebire de Tales din Milet, Anaximandru ajunge la concluzia că lumea e un «cosmos» iar că pămîntul este un corp rotund care plutește în spațiu. «Ἀρχή» trebuie să fie neprodus, netrecător, nemărginit și în trecut și în viitor. Interesant este la Anaximandru principiul «ἄπειρον» sau «Nederminatul» pe care autorul îl explică în toată complexitatea lui, încredințîndu-ne că «filosoful se ridică, pentru prima dată în istoria filosofiei, prin abstracție, de la ceea ce este senzorial, constant cu simțurile, la ceea ce este noțional» (p. 21). Sînt scoase în evidență calitățile «Apeiron»-ului lui Anaximandru, care după Diac. Prof. N. Balca va «revoluționa mai tîrziu filosofia greacă cu ideea periodizării lumii și existența unei legi a naturii care stăpînește viața și fenomenele și schimbările din lume». Anaximene nu aduce în filosofie un progres. Principiul lucrurilor e aerul. Dar el «soluționează problema energiei, prin care materia originară a produs lucrurile în lume» (p. 23).

Cei trei filosofi greci, pionierii științei, sînt într-adevăr, așa cum ni-i înfățișează gândirea lor, cei dintîi materialişti.

Mai departe, autorul stăruie asupra lui Pitagora din Samos, inițiatorul problemei formei. Socotit genial în problema geometriei, ajunge la concluzia că «numărul și măsura sînt principiile care guvernează lumea», numărul fiind «principiul originar al tuturor lucrurilor» (p. 26). Muzica este mijlocul de curățire a sufletelor, strunirea pasiunilor și vindecarea durerilor. Între elevii lui Pitagora se reține numele lui Alemaion din Croton, care a fost un genial medic antic și care a ajuns la concluzia că sediul sufletului este în creier. Tot el face deosebirea între om și animal, omul gîndește iar celelalte ființe au numai o percepție senzorială (p. 28).

Problema unității dintre materie și formă este abordată de Heraclit din Efes, școala eleată, naturalismul ionian și de atomismul materialist. Heraclit trece în fața autorului drept un spirit mare care nu gîndește în abstracții, ci în intuiții concrete și în imagini plastice (p. 29). Ontologia heraclitiană ocupă un loc de seamă în expunerea de față,

autorul dorește să se convingă și reușește, că heraclitismul și eleatismul vor ocupa locuri fundamentale în istoria filosofiei. Heraclit este cel care-și pune problema : cum se face că substanța se schimbă și totuși rămâne aceeași? El vede peste tot o coexistență a contrariilor, descoperind rațiunea adîncă, numită «*Δοχος*» care este identic cu rațiunea universală. «Logosofia lui Heraclit este cel mai consecvent panteism pe care l-a produs filosofia antică greacă» (p. 35).

Problema Logosului este abordată la Heraclit din punct de vedere subiectiv care este «inepuizabil și prăpăstios de adînc», omul se confundă în Logosul universal. Sufletul pentru Heraclit este muritor «Noi trăim moartea sufletelor, iar ele trăiesc moartea noastră». În concluzie, autorul scoate în evidență însemnătatea filosofiei lui Heraclit cu influență și în filosofia creștină. Ni se spune că Justin Martirul și alți filosofi creștini îl așează pe Heraclit alături de Socrate, iar zugravii ortodocși îl zugrăvesc pe zidurile exterioare ale bisericilor ca prevestitor al Logosului intrupat (p. 39). Subcapitolul se încheie cu o bogată bibliografie editată între 1807—1971.

Pentru a ne face să înțelegem mai bine problema unității dintre materie și formă în filosofia antică, autorul prezintă în continuare școala eleată, în speță pe Xenophon din Kolophon, Parmenide din Elea, Zenon din Elea și Melisos.

Xenofon din Kolophon, filosoful panteist ajunge la concluzia că «natura este unitate absolută», dar el reclamă «unul», cu numele de Dumnezeu, ridicîndu-se contra zeilor. «Unul este Dumnezeu care nu se aseamănă nici cu muritorii și nici cu gîndirea». Astfel gîndirea lui Xenophon a deschis calea spre înțelegerea existenței metafizice a lui Dumnezeu.

Abordînd *Naturalismul ionian*, autorul se oprește asupra lui Empedocle cu fizica sa ; încercînd să împacă eleatismul și heraclitismul, Empedocle se întoarce și el la cele 4 elemente : pămîntul, apa, focul și aerul. «Sphairos» și «Akosmia» sînt, după Empedocle, puteri dialectice divine (p. 55). Sufletul e de origine divină, corpul se desface în elementele din care e alcătuit. Empedocle promovează învățătura despre migrațiunea sufletelor, metempsihoza.

Anaxagora, al doilea reprezentant al naturalismului ionian, reprezintă ideea «că din nimic nu se poate naște nimic și nu poate să dispară în nimic» (p. 61). La el găsim «Nus-ul universal, cu caracteristicile : simplu, pur, nemărginit, dar care are unele caractere corporale». În concluzie, Diac. Prof. N. Balca, ne încredințează că, cu toate contrazicerile sale, Anaxagora este filosoful care face deosebirea între materie și spirit, natura însuflețită și neînsuflețită și, un lucru și mai important, el a accentuat independența spiritului față de materie (p. 67).

Expunerea despre *atomismul materialist* începe cu Leucipp din Milet care, pentru prima dată afirmă «conceptul materiei pure lipsită de orice calitate» (p. 69), faptul că existența este neschimbată și netrecătoare. Autorul consideră genială intuiția lui Leucipp care afirmă «că trebuie să existe particole materiale ce constituie lucrurile, libere de goluri, pline complet și de aceea ele nu mai pot fi împărțite» (p. 69). Aceștia sînt atomii. Este numit, în continuare, Democrit «materialist metafizic», iar concepția lui monism materialist (p. 73), găsind în concepția sa șase principii fundamentale. Realizarea virtuții — după Democrit — se poate face prin păstrarea «măsurii în toate și puritatea inimii, cultivarea spiritului și dezvoltarea inteligenței» (p. 77).

Pentru a trece de la filozofia naturii la antropologie și la etică, autorul consideră necesară prezentarea iluminismului antic grec, precum și viața, opera și gîndirea sofistilor. Iluminismul modern — spune autorul — înseamnă «năzuința gîndirii de a se elibera de sub puterea tradiției și a mitologiei religioase și a se întemeia pe temeiurile sale proprii ; tot așa se poate vorbi și despre un iluminism antic grec (p. 82). Dintre iluminiștii greci-antici menționează pe Xenofon din Kolofon, Heraclit, Hecataios din Milet, Tucidide etc., culminînd cu Hipocrate. Autorul afirmă că deși sofistica nu prezintă un sistem de gîndire specific, totuși sofistii au reprezentat și ei

«idei sănătoase», au făcut din problema omului o problemă centrală a filosofiei, și au făcut cercetări în domeniul retoricii, psihologiei, pedagogiei, gramaticii și a teoriei despre cultură și stat și tot datorită lor au apărut: Socrate, Platon și Aristotel (p. 192).

Perioada a II-a — antropologică, este dominată de marele filosof Socrate cu întreaga sa activitate și gândire. Pentru a înțelege întreaga lui filosofie, cea a lui Platon și apoi a lui Aristotel, autorul consideră necesară o prezentare a sufletului grec antic și caracteristicile filosofiei antice grecești, în epoca sacratică-platonică. Bazat pe lucrarea lui Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, pe care o folosește din plin, precizează că «în perioada socratică și postsocratică, gândirea se îndreaptă spre concept» (p. 100), filosofia lui Socrate este expusă în legătură cu antropologia, pentru că «problema care-l chinuia pe marele atenian era problema edificării existenței omenesti pe temeiurile Logosului celui etern» (p. 102). Biografia lui Socrate e scurtă și nesigură, bazată mai mult pe probabilități din lipsă de izvoare. Socrate ne este înfățișat ca dușman al sofistilor, ca unul care trebuia să «împrăștie grozăviile superstițiilor» (p. 125). Caracterizarea lui Socrate și a principiilor sale se întinde pe 10 pagini, subliniind că acesta îmbina «ideea cu viața, teoria cu practica și cerea ca omul să-și transforme viața și existența prin îmbinarea ideii cu fapta sa» (p. 107). Sînt prezentate pe rînd problemele: Socrate, întemeietorul dialecticii; Socrate, întemeietorul eticii; concepția socratică despre stat; Socrate și religia, prin care se pune în lumină adevărata valoare a unuia dintre cei trei titani ai gândirii Greciei antice. Socrate a fost o natură profund religioasă. «Divinul, Logosul, se revelează în sufletul și conștiința morală a omului». El vorbește despre o singură Divinitate depășind astfel «politeismul antropomorf, pe care nu-l acceptă din motive morale» (p. 125). Divinitatea, la marele gânditor este identică cu «Providența». Întreaga expunere despre marele Socrate este încheiată «cu o bogată bibliografie».

Socrate a avut ucenici care au împărtășit ideile marelui gânditor, pe care autorul nostru îl grupează după cum urmează:

III. *Socraticii mici sau unilaterali* cu școlile: cinică, cirenică și megarică cu reprezentanții lor, rezumă ideile lui Socrate: năzuința după cunoașterea științifică, după o viață virtuoasă și după fericirea și salvarea sufletului omenesc de sub puterile haosului și ale senzorialului. Un loc aparte între urmașii lui Socrate, autorul îl dedică mai întii lui Xenofon, apoi, pe un spațiu mult mai întins lui Platon și Aristotel, considerîndu-i ca făuritori ai perioadei sistematice.

IV. *Perioada următoare: sistematică* este deci dominată de Platon și Aristotel. Platon, — spune autorul — este un titan care a elaborat un sistem filosofic ce cuprinde toate disciplinele filosofice (p. 146). Viața lui Platon, spre deosebire de a lui Socrate, este redată în amănunțime și bine documentată (p. 146—154). Asupra operei lui Platon, se face un studiu critic mai ales asupra autenticității operei filosofico-literare. Extraordinara gândire platonice, este înfățișată în toată amploarea și valoarea ei. Sînt prezentate părerile cercetătorilor istoriei filosofiei din toate timpurile cu privire la Platon, încheind cu ediții și traduceri ale operei platonice, inclusiv traduceri în limba română. Prezentînd gândirea filosofică a lui Platon, autorul o grupează pe probleme, după cum urmează:

1. *Teoria cunoașterii și metafizica ideilor*, care constituie problema epistemologică. Sufletul omului, — după Platon — este de origine divină și el este atras în sus datorită Erosului. Este lucrul ce a influențat pe Nemesion de Emessa și pe alți Părinți ai Bisericii. Se prezintă în continuare, dualismul metafizic: o lume nevăzută, veșnică, netrecătoare, neschimbătoare și o lume văzută materială, a corpurilor și a mișcărilor (p. 175). Sînt scoase în evidență următoarele teme din gândirea platonice: raportul ideilor cu lumea senzorială; filosofia platonice a naturii, psihologia platonice, etica platonice; statul ideal platonice; pedagogia platonice; estetica platonice și filosofia platonice a religiei. Platon afirmă că lumea este ordonată după scopurile unei Rațiuni» (p. 197); asemănarea cu Divinitatea aduce fericire. Divinitatea este identică

cu Ideea de Bine (p. 198). Capitolul se încheie cu o bogată bibliografie. Trebuie menționat că autorul nostru menționează și pe gânditorii ulteriori care au fost sub influența lui Platon, desigur printre aceștia fiind și gânditorii creștini: Clement Alexandrinul, Justin Martirul, Grigore de Nyssa, Fer. Augustin, Maxim Mărturisitorul. Regretăm însă că autorul nu a exemplificat în ce măsură sau care au fost ideile care i-au influențat.

Al treilea titan al gândirii Greciei antice, pe care Diac. Prof. N. Balca îl prezintă în cadrul acestei perioade, este Aristotel. După prezentarea unei scurte biografii și a lucrărilor lui, sînt luate pe rînd toate problemele care preocupă întreaga gândire a lui Aristotel: logica aristotelică, cu lucrarea sa *Organon*, unde aflăm silogismul ca judecată între subiect și predicat; metafizica lui Aristotel din care aflăm că lumea este o ierarhie uriașă de scopuri și ea există în veșnicie; că pămîntul este cel mai îndepărtat corp de Primul Mișcător, de Divinitate, după care autorul nostru pune în comparație pe Aristotel cu germanul Kant: amîndoi fac deosebire între materie și forma cunoașterii. Filozofia aristotelică a exercitat o influență importantă asupra filosofiei creștine. Între ortodocși au fost influențați Sf. Maxim Mărturisitorul și Sf. Ioan Damaschinul, iar la romano-catolici, în chip foarte puternic, Toma de Aquino (p. 228). Capitolul de față este încheiat cu școala veche peripatetică și cu o bogată bibliografie.

Ultima parte a cărții: *Școlile etico-religioase* (perioada etico-religioasă) (p. 231—340), este cea mai extinsă. De fapt, în acest capitol își atinge ținta cartea pentru cercetătorul teolog. Autorul, mai întii, ne înfățișează căderea filosofiei Greciei odată cu moartea lui Alexandru cel Mare, cînd se răspindește în tot «Împeriul roman» și apare epoca «elenismului». «Chiar dacă din punct de vedere politic Grecia e slabă, zice autorul, totuși, prin cultură și știință cucerește lumea» (p. 232). Centrul culturii se mută la Alexandria, unde spiritul grec creează neoplatonismul. În continuare, autorul precizează următoarele subcapitole: *Perioada elenistică* cu: stoicismul, epicureismul, scepticismul; *Filozofia în imperiul roman*: cu epicureismul roman, cu eclecticismul, sincretismul și stoicismul epocii imperiale și *Perioada teologică* a filosofiei antice cu direcția teosofică și neoplatonismul. Teologia stoică este cercetată împreună cu teodiceea. Pentru stoici Divinitatea este ceva material (p. 247). Rațiunea este ceva material. Este «logos spermatikos» ca purtător de lume în sine, care la începutul procesului lumii s-a separat într-o infinitate de părțile, de forme ce se produc, cresc și dispar. Deși diferiți reprezentanți ai stoicismului se deosebesc între ei, precum: Epictet și Marc Aureliu, Seneca și Zenon, totuși ei ajung să se asemene întrucît «divinitatea sau focul originar, natura sau rațiunea seminală sau destinul este, totodată, o providență conștientă de un scop, ajungînd astfel la o concepție teologică» (p. 249) comună. Stoicii disting în sufletul omenesc trei părți: sufletul vegetativ, senzorial și rațional. Corpul e o închisoare a sufletului, pentru ei materia ordinară a sufletului este muritoare, numai rațiunea, materia sufletească cea mai fină, ca parte a divinității, este nemuritoare (p. 255). Principiile eticii stoice sînt destul de diferite de la stoic la stoic, avînd două direcții: una formală și alta materială.

Cu totul contrariu stoicismului a apărut epicureismul. Autorul nostru rezumă concepțiile epicureilor astfel: Divinitatea este în afara lumii; ei vorbesc despre atomi materiali; lumea este infinită în timp și în spațiu, sînt politeiști; lumea este stăpînită de întîmplarea oarbă, cred în libertatea absolută a voinței, sufletul este muritor, condamnă gloria etc. (p. 263). Epicureii nu acceptau «savantlicul», osîndeau cercetările dialectice, definițiile, împărțirile, argumentele subtile (p. 266). Autorul găsește analogii între Epicur și John Locke și citînd pe Fr. A. Lange consideră că Epicur negînd existența stărilor interioare, în opoziție cu mișcărilor și combinațiile externe a formulat caracteristica fundamentală a materialismului (p. 272). O altă temă prezentată este etica epicureiană în care ideea principală este plăcerea. După Epicur «plăcerea este începutul și țelul unei vieți fericite», ea este «bunul nostru cel dintîi și propriu»

(p. 273). Nu orice plăcere, ci plăcerea mai înaltă, plăcerea spirituală, înțeleasă ca ataraxie. Pentru documentarea expunerii sînt redată fragmente din recomandările lui Epicur (vezi p. 276—277). Se precizează, de asemenea, că au existat în epicureism direcții sceptice: scepticismul vechi; scepticismul Academiei de mijloc și scepticismul nou.

Încheind această expunere documentată asupra școlilor filosofice pe care le numește «religioase-etice», autorul declară: «școlile filozofice au totuși o idee comună ce le leagă: este idealul unui om eliberat de lume și al unei conștiințe ce nu se fundamentează decît în sine însuși; este idealul unei ataraxii, cît mai desăvîrșite» (p. 285).

După expunerea filozofiei antice grecești, Diac. Prof. N. Balca, face, în ultima parte a cărții, și o expunere a filozofiei romane, reprezentată, în stoicism, de Panetius din Rodos, Posidonius din Siria, Cato cel Tânăr și Strabo. Dintre epicureii romani se menționează Titus Lucretius Carus cu poemul «De rerum natura», iar dintre adepții eclectismului și sincretismului, autorul numește pe Marcus Tullius Cicero, creatorul terminologiei filosofice latine. Ca stoici ai epocii imperiale sînt tratați: Seneca, Musonius, Rufus, Epictet și Marc Aureliu. Autorul nostru, vorbind de Seneca, exemplifică în traducere română cîteva din ideile moral-religioase ale filosofului roman, de o rară frumusețe. Sîntem convinși că, pe bună dreptate, Seneca a fost prețuit de Părinții Bisericii creștine.

Trecînd la ultimul capitol din partea a V-a a acestei cărți: «Școlile etico-religioase», autorul prezintă *Direcția teosofică premergătoare a neoplatonismului*, cu Filon Evreul, care interpretează filosofic Pantateuhul, la o înălțime depășind chiar concepția Vechiului Testament despre divinitate, afirmînd pentru prima dată transcendența lui Dumnezeu (p. 303). O altă problemă abordată de Filon Evreul este problema Logosului care, — zice autorul — e dificilă de înțeles. Dumnezeu, după Filon, transcendent, a creat Logosul, asemenea cu sine, care la rîndu-i a creat pe om după asemănarea sa.

Logosul lui Filon se deosebește însă de Logosul din Evanghelia Sfîntului Ioan (p. 306). Cu tot agnosticismul gînditorului iudeu, expunerea asupra Logosului lui Filon este demnă de reținut, mai ales că despre el s-a ocupat și Eusebiu al Cezareei ca și Fericitul Ieronim. În continuare, se oprește puțin asupra înnoirii pitagoreismului, trecînd la neoplatonism în Imperiul roman. De o importanță deosebită este și subcapitolul *platonismul religios*.

Dintre reprezentanții neoplatonismului roman se menționează Plotin (p. 321—333). Importanța neoplatonismului în general pentru teologia creștină a fost mare, avînd în vedere că: «Unii Părinți ai Bisericii au prețuit neoplatonismul și au întrebuițat argumentele acestuia în lupta pe care a dus-o împotriva gnosticismului» (p. 320). Plotin aprofundează în gîndirea sa două probleme: a) cum s-a născut lumea din «Unul» și b) cum ajunge omul la unirea cu Dumnezeu și astfel să-și găsească fericirea (p. 322). «Unii din Părinții Bisericii — spune autorul — au interpretat principiile raționale ale lui Plotin în sensul dogmei despre Sfînta Treime (p. 320).

În încheierea capitolului «Școlile etico-religioase», autorul ne înfățișează «școala neoplatonică siriană» și «școala neoplatonică ateniană» cu Proelus și Boetius care a fost și creștin, dar în scrierile căruia nu găsim idei creștine.

În încheierea studiului autorul ne oferă un tablou schematic, cronologic al școlilor filosofice începînd cu școala ioniană pînă la filosofia creștină (Fer. Augustin).

Cartea este prevăzută la sfîrșit cu un «Repetitor» de foarte mare importanță pentru cititorii studioși (p. 432—462), cu 391 de întrebări și tot atîtea răspunsuri, reprezentînd un rezumat esențial al cărții de față, precum și o bibliografie generălă din 156 de titluri ce vin să întregască bibliografiile redată la fiecare capitol în parte.

Lucrarea de față este o carte ce ne relevă un autor cunoscător pasionat și în profunzime al filozofiei antice grecești.

Sîntem bucuroși să facem constatarea că această carte îmbogățește, prin conținutul ei, pe orice iubitor de cultură, că poate fi un instrument de cercetare și de instruire atît pentru clerici cît și pentru laici, întrucît metoda adoptată în expunerea conținutului este în măsură să înlăture orice fel de susceptibilități. Cartea va umple, pentru multă vreme, un gol care exista, într-adevăr, mai ales în cadrul pregătirii slujitorilor Bisericii noastre și, în ciuda unor mici deficiențe de ordin formal și exterior, nimeni nu-i poate contesta valoarea intrinsecă mare.

Era de dorit, după cum ne-am exprimat la început, să fi fost prevăzută de o mică prezentare despre autor, destinat ar scopul acestei cărți, după cum — întrucît autorul este un cleric, fost profesor la Institutul teologic din București, întrucît apare într-o editură bisericească și este destinată, în primul rînd, slujitorilor Bisericii Ortodoxe Române — stilul cărții să nu fi fost sărăcit prin evitarea sistematică a terminologiei specific bisericească ortodoxă, cum ar fi calificativul de «sfînt» care trebuia să însoțească numele persoanelor considerate ca atare în Ortodoxie: Sfîntul Justin Martirul, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Sfîntul Ioan Damaschin, Sfîntul Grigorie de Nazianz etc.

Era de dorit, de asemenea, mai multă grijă, mai multă logică și consecvență în folosirea majusculilor, cursivelor și aldinelor după cum și mai multă corectitudine în grafia, termenilor și expresiilor redade în limba greacă, ceea ce, în ultimă instanță era de datoria redactorului acestei cărți. De altfel, acest fel de lipsuri, din păcate, se constată — și o spunem cu regret — în multe din cărțile publicate de Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. Spunînd acestea, nu vrem să supărăm pe nimeni, ci dorim să fie un impuls și un stimulent spre eliminarea tuturor lipsurilor de acest gen, spre pacea, bucuria și prețuirea, atît a cititorilor și slujitorilor bisericești, cît și a tuturor ostenitorilor din Editura și Tipografia Patriarhiei B.O.R. (Pr. D. D. SANDU).



