

MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

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

ANUL LX (713-716), NR. 5-8, MAI-AUGUST, 2008

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
CRAIOVA
ISSN 1013-4239

COLEGIUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE

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

MEMBRI

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

REDACTOR

Radu Cosmin SĂVULESCU

CUPRINS

STUDII

- † **SEBASTIAN, Episcopul Slatinei**
Câteva precizări cu privire la textul și săvârșirea Sfintei Liturghii.....7
- Prof. Dr. Klaus BAUMANN**
Zur „Sozialen Mission“ der Kirche aus Caritaswissenschaftlicher Sicht...18
- Prof. Dr. h. c. Karl Christian FELMY**
Zur Theologie des Orthodoxen Gottesdienstes.....35
- Prof. Dr. Daniel MEIER**
Orthodoxy in the German Press.....53
- Prof. Univ. Dr. Pavel CHIRILĂ, Asist. Soc. Drd. Andreea BĂNDOIU**
Acte normative care reglementează relația deontologică bolnav – echipa de îngrijire.....63
- Pr. Conf. Univ. Dr. Picu OCOLEANU**
Leben von der Fülle. Eucharistie als Anhaltspunkt einer Theologischen Wirtschaftsethik.....71
- Pr. Dr. Ion RIZEA**
Martiriul Sfântului Ierarh Antim Ivireanul.....97
- Lect. Univ. Dr. Ana OCOLEANU**
Vermarktet, Verbraucht, Vergessen. Hollywooder Kinderstars als Kulturelles und sozial-ethisches Phänomen In der Zeit der ökonomischen Krise der 30-er Jahre.....113
- Lect. Univ. Dr. Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU**
Desfacerea legăturii matrimoniale și separarea cu menținerea legăturii după dreptul canonic al bisericii romano-catolice.....123

Pr. Drd. Dănuț UNGUREANU <i>Misiunea Bisericii în lume</i>	151
Diac. Prep. Univ. Drd. GABRIEL ZAMFIR <i>Transcrierea muzicii bisericești în notația guidonică în România</i>	181
Prep. Univ. Drd. Mihai CIUREA <i>Titlul mesianic „Fiul Lui David” în Evangheliile sinoptice</i>	198
Radu Cosmin SĂVULESCU <i>Mulțumire și actualizare în anamneza din Sfânta Liturghie</i>	212

TRADUCERE

Daniel MARGUERAT <i>Moartea lui Anania și a Safirei (Fapte 5:1-11) în cadrul strategiei narrative a Sfântului Luca (traducere de Prep. Univ. Drd. Mihai CIUREA)</i>	230
---	------------

RECENZII

Vlassios I. Phidas, <i>Drept canonic – O perspectivă ortodoxă</i> , traducere din limba franceză de Pr. Lect. Dr. Adrian Dinu, Ed. Trinitas, Iași, 2008, 216 p. (Lect. Univ. Drd. Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU).....	249
Cristinel Ioja, <i>Dogmatică și Dogmatişti: Prolegomena privind aprofundarea Teologiei Dogmatice din România în a doua jumătate a secolului XX și începutul secolului XXI</i> , Ed. Marineasa, Timișoara, 2008, 615p. (Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan STAN).....	257

CRONICA

<i>Activitatea Asociației Studenților Facultății De Teologie din Craiova, în perioada octombrie – decembrie 2008 (Radu SĂVULESCU)</i>	261
---	------------

CONTENTS

STUDIES

† SEBASTIAN, Bishop of Slatina

Several Definitions Concerning the Text and Celebration of the Holy Liturgy.....7

PhD Prof. Klaus BAUMANN

Zur „Sozialen Mission“ der Kirche aus Caritaswissenschaftlicher Sicht.....18

PhD Prof. h. c. Karl Christian FELMY

Zur Theologie des Orthodoxen Gottesdienstes.....35

PhD Prof. Daniel MEIER

Orthodoxy in the German Press.....53

PhD Prof. Pavel CHIRILĂ, Soc. Assist. Andreea BĂNDOIU

Normative Acts that Regulate the Deontological Relation between the Patient and the Caring Team.....63

Rev. PhD Senior Lect. Picu OCOLEANU

Leben von der Fülle. Eucharistie als Anhaltspunkt einer Theologischen Wirtschaftsethik.....71

Rev. PhD Ion RIZEA

Martyrdom of Saint Hierarch Antim Ivireanul.....97

PhD Lect. Ana OCOLEANU

Vermarktet, Verbraucht, Vergessen. Hollywooder Kinderstars als Kulturelles und sozial-ethisches Phänomen In der Zeit der ökonomischen Krise der 30-er Jahre.....113

PhD Lect. Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU

The Dissolution of Matrimony and the Separation with Maintaining the Relation According to the Canon Law of the Roman-Catholic Church.....123

Rev. Dănuț UNGUREANU
The Mission of the Church in the World.....151

Deac. Assist. GABRIEL ZAMFIR
The Transcript of Ecclesiastic Music in Guidonic Notation in Romania.....181

Assist. Mihai CIUREA
The Messianic Title "Son of David" in the Synoptic Gospels.....198

Radu Cosmin SĂVULESCU
Thankfulness and Actualization in the anamnesis of Holy Liturgy.....212

TRANSLATION

Daniel MARGUERAT
La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5:1-11) dans la stratégie narrative de Luc
(translated by Assist. Mihai CIUREA).....230

BOOK REVIEWS

Vlassios I. Phidas, *Drept canonic – O perspectivă ortodoxă*, traducere din limba franceză de Pr. Lect. Dr. Adrian Dinu, Ed. Trinitas, Iași, 2008, 216 p. (PhD Lect. Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU).....249

Cristinel Ioja, *Dogmatică și Dogmatişti: Prolegomena privind aprofundarea Teologiei Dogmatice din România în a doua jumătate a secolului XX și începutul secolului XXI*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2008, 615p. (PhD Assist. Nicolae Răzvan STAN).....257

CHRONICLE

The Activity of the Students' Association from the Faculty of Theology in Craiova, between October and December 2008
(Radu SĂVULESCU).....261

STUDII

CÂTEVA PRECIZĂRI CU PRIVIRE LA TEXTUL ȘI SĂVÂRȘIREA SFINTEI LITURGHII*

**† SEBASTIAN,
Episcopul Slatinei**

Keywords: *Holy Liturgy, liturgical text, Communion*

Cuvinte cheie: *Sfânta Liturghie, textul liturgic, Împărtășanie*

1. Precizări privind textul Sfintei Liturghii

a. Istoria și evoluția textului Sfintei Liturghii

Cred că nu spun o noutate pentru nimeni dacă voi afirma că textul Sfintei Liturghii s-a născut sub inspirația Duhului Sfânt în timpul Sfinților Apostoli, dar a evoluat treptat pe tot parcursul mileniului I. Trebuie însă să precizez și faptul că evoluția cultului în general și, mai cu seamă a Liturghiei, nu a fost una „la întâmplare”, pentru că o anumită „regulă” sau „rânduială” generală liturgică a existat încă din vremea Sfinților Apostoli, inspirată fiind chiar din Sfintele Scripturi (I Cor. XI, 20-34 și XIV, 40).

Partea I, formată în timpul procesului de separare a Bisericii de sinagogă, inspirată din schema rânduiei acesteia din urmă, dar perfecționată în conținutul ei de către Sfinții Apostoli potrivit spiritului creștin, și constând în:

- „Citiri din Sfânta Scriptură a Vechiului Testament și din scrierile Apostolilor, apărute în acea vreme;

* Conferință susținută în cadrul Simpozionului „Mehedinți - istorie, cultură și spiritualitate”, desfășurat la Drobeta Turnu Severin, în perioada 09-13 septembrie 2008.

• Predica sau omilia, ce urma ca explicare a textelor citite;
Părintele Prof. Petre Vintilescu, reconstituind cu ajutorul puținelor mărturii existente diagrama Liturghiei din secolul I, arată că aceasta avea două părți:

- Psalmi, imne și cântări duhovnicești;
- Rugăciuni.

Partea a II-a sau „frângerea pâinii”, ca parte principală și specific creștină, consta în:

• Rugăciuni de laudă și de mulțumire, brodate pe tema amintirii jertfei Domnului, deoarece Sfânta Euharistie fusese instituită pentru pomenirea Sa, din care nu lipseau cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii și sfințirea darurilor;

- Împărtășirea credincioșilor, care încheia serviciul divin”¹.

De pe această bază sau structură fundamentală s-a dezvoltat Liturghia treptat, cultul fiind, contrar așteptărilor multora poate, cât se poate de unitar și uniform, chiar dacă existau mai multe anafocale euharistice. Acestea nu constituiau decât „piese”, pe care îndeosebi episcopii aveau libertatea să le folosească după preferință în cadrul aceleiași rânduieli fixe, păstrată cu rigurozitate de Biserica primelor trei secole.

În veacurile următoare apar liturghiile de rit bizantin: a Sfântului Vasile cel Mare, a Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Grigorie Dialogul, și este demn de menționat aspectul dinamic al dezvoltării acestora. Astfel, diferitelor epoci ale istoriei și vieții bisericești le-a corespuns un proces cât se poate de firesc de adaptare și sistematizare, în conformitate cu unele legi specifice „biologiei” liturgice. Aceste variații, aplicate în părțile mobile ale Liturghiei, n-au modificat însă nici linia și nici spiritul ei general. De aceea, în relație cu Liturghia primară, aceasta s-a dovedit totdeauna a păstra un raport de perfectă unitate și continuitate.

În mare, istoria textului Liturghiei apare guvernată în desfășurarea sa de două legi, proprii oricărei evoluții liturgice: „legea de dezvoltare organică” și, în antiteză cu aceasta, „legea de mișcare retrogradă”². Celei

¹ Vezi Pr. Prof. Petre VINTILESCU, *Istoria Liturghiei în primele trei veacuri*, Editura Nemira, București, 2001, p. 36-37.

² Pr. Prof. Petre VINTILESCU, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943, p. 124-125 (ediție litografiată). Expresiile sunt împrumutate de la Anton BAUMSTARK, „Liturgie comparée”, în *Irénikon*, tom. XI, 1934, nr. 1-2, p. 23-29.

dintâi îi corespunde o îmbogățire a Liturghiei, fie datorită procesului de dilatare sau lărgire a formelor existente, fie prin apariția unor forme noi, ca expresii mai depline și mai adecvate noilor cerințe religioase. S-a întâmplat însă că noile creații au prins mai adânc în sufletele credincioșilor și, atunci când s-a ivit necesitatea unei „simplificări”, au cedat cele vechi, fiind ori suprimate, ori reduse la resturi rudimentare. Aceasta este cea de-a doua lege, cea a mișcării retrograde.

Ceea ce trebuie să reținem foarte clar este faptul că „atât procesul de dezvoltare organică, cât și cel de mișcare retrogradă, nu s-au exercitat asupra elementului care constituie substanța sau baza Liturghiei. Aceasta a rămas neatinsă, manuscrisele făcând dovada că evoluția cultului s-a concretizat doar în unele amănunte secundare, care n-au atins nici esența Liturghiei și nici fizionomia ei. A fost, așadar, o evoluție care s-a desfășurat sub imboldul pietății, al cerințelor practice și estetice, pe marginea Liturghiei sau în sfera ei periferică”³.

b. *Binecuvântarea mare*

Mai sunt încă și astăzi preoți care rostesc incorect binecuvântarea de liturghie. De aceea, aș dori să semnaliez această greșală, perpetuată în edițiile mai vechi ale Liturghierului, și pe care unii preoți o mai fac și astăzi, fie din obișnuință ori neluare aminte, fie din lipsă de înțelegere a textului original grecesc. Spun unii: „*Binecuvântată este Împărăția a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor, Amin!*” Corect este nu „a” Tatălui, ci „*Împărăția Tatălui*”, particula „a” nefiind absolut necesară construcției genitivului aici. Nici nu sună bine românește, pentru că nu spunem nici în vorbirea curentă „*Împărăția a Tatălui*”, și nici nu ne obligă originalului grecesc la aceasta, după cum li se pare unora. Textul original „*Euloghme, nh h basilei, a tou, Patro, s...*” nu ne obligă cătuși de puțin la traducerea cu genitivul „a Tatălui”, de vreme ce tot genitiv este și „*Împărăția Tatălui*”.

Așadar, nu are niciun rost să forțăm inutil o traducere care nici nu ne obligă la o atare exprimare neromânească și, de altfel, am fi de-a dreptul caraghioși să traducem textul Liturghiei ad litteram, iar nu în spiritul și înțelesul teologiei ei.

c. „*Slavă*”, nu „*mărire*” la Antifoane

În toate limbile liturgice vechi există doi termeni distincți, ce

³ Pr. Prof. Petre VINTILESCU, *Liturghiile bizantine...*, p. 126.

exprimă două stări deosebite: una transcendentă și alta contingentă, stări diferențiate lingvistic și în ebraică („hakabod” = slavă, și „haghedulah” = mărire), și în greacă („δόξα” = slavă, și „μεγαλωσύνη” = mărire), și în latină („gloria” = slavă, și „magnificentia” = mărire) și în slavonă („slava” = slavă, și „velicie” sau „velicestvie” = mărire)⁴.

Ce se întâmplă în practica Bisericii noastre? Cu tot efortul ce s-a făcut în plan teologic și filologic⁵, această confuzie continuă să existe și astăzi, și aceasta urmare contextului „renașterii” limbii române și a curentului „latinist” ce a caracterizat lumea românească mai ales în secolul al XIX-lea și în primele decenii ale secolului XX, când s-a urmărit în mod expres înlocuirea termenilor slavoni cu cuvinte de origine latină. Și acestei direcții, susținută de cei mai mulți oameni de cultură români din acea vreme, i-a căzut victimă și termenul „slavă”, înlocuit în chip abuziv cu cel de „mărire”, fără a se ține cont că aceste cuvinte traduceau de fapt două noțiuni diferite: „δόξα” și „μεγαλωσύνη” care nu sunt sinonime.

Aș dori să cădem de acord cu toții, o dată pentru totdeauna, asupra subordonării conceptului și a stării de „mărire”, conceptului și stării de „slavă”, pentru că aceasta este doctrina Creștinismului autentic. Numai așa se explică faptul că, pentru afirmarea și definirea creștină a stării de „slavă”, Sfintele Evanghelii, scrierile Sfinților Părinți și toate cărțile liturgice întrebuițează termenul „δόξα” totdeauna când se vorbește despre Dumnezeu și Ierarhia cerească, iar termenul „μεγαλωσύνη” atunci când se vorbește despre „Împăratul împăraților”, „Domnul domnilor”, „Regele regilor”, „Sfântul sfinților”, Maica Domnului și sfinți în general.

Așadar, niciodată nu trebuie să spunem „*Mărire Tatălui și Fiului și Sfântului Duh*”, „*Mărire Ție Doamne, mărire Ție*”, sau „*Mărire Ție, Dumnezeu nostru, nădejdea noastră, mărire Ție*”, nici măcar de dragul sorgintei latine a limbii române, dacă vrem să ne exprimăm corect, potrivit credinței și teologiei noastre ortodoxe.

d. Citirea Apostolului și a Evangheliei

Vă place cum sunt „citite” pericopele Apostolului și Evangheliei în biserica unde participați la Sfânta Liturghie? Înțelegeți totdeauna și în

⁴ Vezi Paraschiv ANGHELESCU, *Slavă și mărire. Studiu de documentare liturgică*, București, 1939.

⁵ Această confuzie a fost semnalată încă din secolul al XIX-lea, de †GHENADIE CRAIOVEANUL, în studiul său „«Doxa», «Slavă» și «Mărire»”, *BOR* 10 (1886), nr. 4, p. 264-283.

întregime textul acestora, sau rămâneți „fermecați” ori „rău impresionați” de modul din ce în ce mai „muzical” în care sunt „citite” acestea? Spun asta pentru că asistăm în ultima vreme la un „amatorism” cât se poate de degradant al conținutului și mesajului acestor două pericope pe de o parte, dar și al bunului simț muzical tradițional pe de alta, care – mi se pare – că nu permite acestora decât cel mult un simplu recitativ liturgic.

Lipsa de instrucție adecvată, dorința de epatare vocală, ori imitarea caraghioasă a unor cântăreți nu tocmai inspirați – de regulă greci – fac adeseori ca cei care citesc, sau mai degrabă cântă aceste piese liturgice, să îngreueze, în loc să înlesnească înțelegerea textelor biblice respective. V-ați gândit vreodată cât de ciudate pot părea astfel de „intonații” în ochii celor care privesc Ortodoxia din afară? Credeți că pot constitui ele o „invitație serioasă” la frumusețea și sobrietatea care au caracterizat dintotdeauna credința noastră?

Prin extensie, ar fi de meditat acum la felul în care sunt intonate ori rostite și celelalte componente liturgice: ecteniile, rugăciunile, cântările stranei și, mai ales predica. Vreau deci, să pledez aici, chiar dacă am cunoscut o vreme practica grecească – sau, poate tocmai de aceea – pentru un recitativ liturgic cât se poate de sobru în cazul pericopelor biblice și a ecteniilor, astfel încât să strălucească mai mult textul decât muzica; să se facă înțelese mesajele sfinte, iar nu „piruetele muzicale” care mai de care mai neinspirate ori mai neserioase ale unor slujitori ce par „cucerțiți” mai degrabă de melodia mai mult sau mai puțin improvizată, imitată sau, oricum rău intonată, decât de ceea ce fac și spun. Aceasta și pe fondul lipsei unei minime trăiri duhovnicești, dar și ca urmare a unei „neseriozități liturgice” tot mai condamnabile.

e. „Dar de pace, jertfă de laudă”

Este lăudabilă încercarea aceasta de a face lumină asupra unui răspuns liturgic ce nu prea era de înțeles, chiar dacă din punct de vedere literal traducerea de până acum părea mult mai fidelă: „*Mila păcii, jertfa laudei*” din grecescul „*Eleon eirh,nhs, qusi,an aine,sews*”. Acum textul este mai inteligibil, căci zice preotul: „*Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte, sfânta jertfă în pace a o aduce!*” și răspunde corul: „*Dar de pace, jertfă de laudă*”.

Trebuie însă să mai știm și aceasta: varianta dificil de tradus și de înțeles „*Eleon eirh,nhs, qusi,an aine,sews*”, tradusă până nu de mult „*Mila păcii, jertfa laudei*”, nu este nici singura și nici cea mai veche. Există în manuscrise din secolele al VIII-lea, al IX-lea și al XII-lea și varianta „*Eleon, eirh,nhn, qusi,an aine,sews*”, ceea ce constituie o enumerare: „*Milă, pace,*

*jertfă de laudă*⁶, în înțelesul că „(aducem) milă, pace, jertfă de laudă”. Prin această traducere, justificată, iată, și de unele manuscrise, am evita înlocuirea cuvântului „milă” cu cel de „dar”, ceea ce ne-ar păstra și în limitele textului liturgic original.

f. Troparul ceasului al III-lea la Epicleză

Știați că acest tropar „Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoiește nouă, celor ce ne rugăm Ție”, nu mai există în liturghierul grecesc de astăzi, fiind prezent doar în cel românesc și în cel slavon⁷? Spun că nu mai există în liturghierul grecesc de astăzi, pentru că în edițiile mai vechi a existat⁸.

Este interesant de menționat aici că în unii codici vechi ai Liturghiei apărea nu numai acest tropar, ci și troparul propriu-zis al Pogorârii Duhului Sfânt „Binecuvântat ești, Hristoase, Dumnezeu nostru...”, precum și condacul aceluiași praznic „Când S-a pogorât amestecând limbile...” Interesantă și logică mi se pare prezența acestor trei tropare aici, înainte de Epicleză, invocând pe Duhul Sfânt Cel pogorât la Cincizecime, să Se coboare și asupra noastră și asupra darurilor de pâine și vin, spre a le preface în preasfânt Trupul și scump Sângele Domnului nostru Iisus Hristos.

Cum se explică lipsa troparului ceasului al III-lea din liturghierul grecesc de astăzi? Din lipsa generalizării lui în toți codicii liturgici vechi, ediția nouă fiind fidelă codicilor care nu l-au preluat, în timp ce edițiile slavone și românești s-au făcut pe baza celorlalți codici.

2. Cu privire la săvârșirea Sfintei Liturghii

a. Dispoziții și norme canonice privind Sfânta Liturghie

• Dispoziții și norme canonice privind săvârșitorul

Având în vedere înălțimea chemării preoțești și sfințenia slujbei Sfintei Jertfe, se impune ca încă înainte de hirotonie viitorul săvârșitor să fie cercetat cu atenție, pentru a se vedea dacă este cu adevărat „vas curat” al harului ce urmează a se sălășlui într-însul și platoșă a sfințeniei. Hirotonit canonic, acesta are apoi datoria de a rămâne în comuniune cu ierarhul său,

⁶ Vezi Pr. Prof. Dr. Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, Editura IBMBOR, București, 1998, p. 231-232.

⁷ Vezi Pr. Prof. Petre VINTILESCU, *Troparul ceasului al treilea în rânduiala Epiclezei*, BOR 55 (1937), nr. 1-2, p. 1-21.

⁸ Cf. Pr. Prof. Dr. Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, op. cit., p. 251-252.

știut fiind faptul că atât ieșirea din comuniune, cât și încălcarea sfintelor canoane, a normelor și rânduielilor, precum și a disciplinei bisericești, pot duce la pierderea calității de liturghisitor. De aceea, diaconii, preoții și episcopii, ca cei ce sunt săvârșitorii acestei mari Taine dumnezeiești, trebuie să se silească în toată viața lor a petrece viață de sfințenie, potrivit harului sfințitor de care s-au învrednicit.

- Dispoziții și norme canonice privind săvârșirea Sfintei Liturghii

Cât privește săvârșirea propriu-zisă a Liturghiei, trebuie respectate în frică de Dumnezeu rânduiala, tipicul și învățătura Sfinților Părinți cu privire la aceasta. Indispensabilitatea antimisului, a lăcașului sfințit special pentru săvârșirea Sfintei Liturghii, precum și investitura sau delegația expresă din partea episcopului, constituie deopotrivă condiții sine qua non. Săvârșirea Sfintei Liturghii cu alte materii decât cele rânduite: cu pâine nedospită sau fără vin, de două sau mai multe ori într-o zi, în zile aliturgice sau în situația de schismă cu ierarhul locului, fac obiectul altor dispoziții și norme canonice de interdicție. De asemenea, introducerea unor inovații sau practici străine de rânduiala Liturghiei, folosirea de obiecte și veșminte nesfințite ori în condiții nepotrivite pentru ceea ce reprezintă ele, săvârșirea în locașuri neîntreținute și nepăstrate curate și sfinte, reprezintă o serie de alte impedimente privind oficierea Sfintei Liturghii.

- Dispoziții și norme canonice privind participarea credincioșilor la Sfânta Liturghie

Neparticiparea credincioșilor la Sfânta Liturghie mai mult de trei duminici consecutiv a fost condamnată de Sinodul de la Sardica, prin canoanele 85, 11, 12 și 16. În schimb, nu sunt primiți la Liturghie cei nebotezați și cei excomunicați ori excluși din comunitate. Participarea ca urmare a unei pregătiri trupești și sufletești, constând în curățenie trupească și rugăciune – mai cu seamă că Sfânta Liturghie este legată de împărtășirea cu Sfintele Taine – și aducerea de daruri la altar ca jertfă, sunt prevăzute expres de o serie întreagă de norme bisericești.

Credincioșii pot urmări sfânta slujbă numai din naos sau pronaos, fiind oprîți de a intra în sfântul altar dacă nu fac parte din personalul ajutător al preotului, străduindu-se a participa activ la aceasta, cu rugăciunea și cântarea după rânduială, iar nu în chip de spectatori⁹.

⁹ Vezi mai pe larg și foarte documentat studiul Pr. asist. N.V. DURĂ, „Dispoziții și norme canonice privind săvârșirea Sfintei Liturghii”, *Ort* 33 (1981), nr. 1, p. 73-94.

b. Timpul săvârșirii Sf. Liturghii

Avem liturghii săvârșite dimineața, liturghie săvârșită seara (Liturghia Darurilor mai înainte sfințite) și liturghie săvârșită noaptea (în noaptea de Paști). Putem săvârși liturghia oricând sau există doar anumite ore când avem voie să facem aceasta?

Dacă vom privi în istorie, vom vedea că la început primii creștini, din cauza persecuțiilor romanilor, săvârșeau liturghia seara târziu, spre noapte¹⁰. Odată scăpați de pericolul acesta însă, ei au putut să-și facă liturghia nestingheriți la orele dimineții, preferându-se ceasul al III-lea din zi, pentru legătura acesteia cu Pogorârea Duhului Sfânt în ceasul al III-lea la sărbătoarea Cincizecimei. Cu timpul, practica aceasta s-a generalizat atât de mult, încât au apărut în Liturghier povățuiri exprese care interzic săvârșirea liturghiei „*mai înainte de a se lumina de ziuă, ori după-amiaza*”.

Puțin altfel stau lucrurile cu Liturghia Darurilor mai înainte sfințite care, fiind legată exclusiv de postul cel mare și de practica ajunării, s-a săvârșit mult mai multă vreme numai către orele serii. În ultimul timp însă, de unde locul și structura ei o caracterizează explicit ca pe o slujbă de seară, Sfânta Liturghie a Darurilor nu numai că a ajuns să se săvârșească în mod curent dimineața, dar, pentru a putea fi săvârșită seara, s-a ajuns la necesitatea unor aprobări speciale¹¹. Practica săvârșirii ei dimineața a fost legitimată și de marii noștri liturgiști, Pr. Prof. Petre Vintilescu și Pr. Prof. Ene Braniște, pentru motive de uniformitate, exceptând însă mănăstirile, care au asumată prin vot nevoia ajunării până la orele serii în postul cel mare.

Ceea ce mi s-a părut și mai interesant, cu privire la ora săvârșirii Sfintei Liturghii, este practica așa numitelor „*agripnii*” din Biserica Greciei. Despre ce este vorba? Este vorba de săvârșirea Vecerniei, Litiei, Utreniei și Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur, în ajunul prăznuirii unor sfinți mai importanți de peste săptămână, începând cu orele 21,00 și terminând undeva după miezul nopții. Și aceasta ca practică frecventă, motivată fiind pastoral: dimineața credincioșii sunt la serviciu și n-ar putea participa la slujbă. Personal găsesc că nici practica atât de variată a săvârșirii Liturghiei cât privește ora și cu atât mai puțin motivația pastorală nu pot constitui

¹⁰ Cf. Pr. Prof. Petre VINTILESCU, *Ora sau vremea din zi pentru săvârșirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite*, în ST 4 (1952), nr. 1-2, p. 67.

¹¹ Vezi „*Aprobarea Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse ca Sf. Liturghie a Darurilor mai înainte sfințite să poată fi săvârșită seara*”, în BOR 88 (1970), nr. 5-6, p. 498.

„impedimente” pentru prezența *agripniilor* de acest gen în viața credincioșilor noștri, dacă s-ar dovedi că „jertfa aceasta de seară”, dată fiind liniștea și pacea orelor aceluia târziu, i-ar mobiliza și mai mult la rugăciune. Am participat și eu la multe astfel de slujbe și pot să mărturisesc că am trăit clipe deosebit de înălțătoare la lumina candelor și în atmosfera rugăciunilor aceluia de noapte, cu mireasmă aghioritică...

c. *Împărtășirea credincioșilor, mai deasă sau mai rară?*

Știați că în epoca primară creștinii se împărtășeau la fiecare sfântă liturghie, adică duminical sau chiar mai des, de vreme ce, cu timpul, aceasta a început a se săvârși și în zilele de peste săptămână? Mai mult decât atât: canoanele apostolice 9 și 10, dar mai cu seamă canonul 2 al Sinodului de la Antiohia, prevedeau excomunicarea creștinilor care evitau nemotivat împărtășirea cu Sfintele Taine¹². Aceasta deoarece împărtășirea constituia pentru creștinii din vremea aceea însuși sensul și obiectivul principal al participării la liturghie și împlinirea comuniunii desăvârșite cu Hristos. Nici nu concepeau, adică, o participare fără împărtășire, evident dacă nu aveau impedimente canonice.

Ce s-a întâmplat peste veacuri de ne-am schimbat optica și mentalitatea? Ne-a scăzut râvna? S-a înmulțit nevrednicia?!

Din fericire, vechea abordare a Sfintei Liturghii se mai păstrează pe alocuri și astăzi în Ortodoxie (greci, ruși). Și spun aceasta pentru că personal consider că „a fugi” prea mult de împărtășanie sub pretextul evlaviei poate fi o capcană, mai ales când fuga nu este una „mobilizatoare” și „vindecătoare”, ci una „resemnată” în fața nevredniciei invocate¹³. Atenție că neîmpărtășirea cu Sfintele Taine este mai comodă decât împărtășirea, aceasta necesitând și o pregătire specială, în timp ce simpla participare la Liturghie nu presupune nici post special, nici spovedanie și nici canon suplimentar! Porunca a patra bisericească, privind împărtășirea „*în fiecare din cele patru posturi sau cel puțin o dată pe an*”, pe lângă faptul că nu este de inspirație ortodoxă, trebuie înțeleasă ca practică absolut minimală, căci altfel, din august (postul

¹² Vezi studiul Pr. prof. Petre VINTILESCU, „Sfânta Împărtășanie în spiritualitatea creștină. Deasă ori rară împărtășire?”, *ST* 5 (1953), nr. 5-6, p. 382-406.

¹³ Conf. studiului Pr. N. SEBEȘAN, „Disponibilități nu îndeajuns folosite”, *MB* 35 (1985), nr. 1-2 p. 64-68.

Sfintei Marii) și până în noiembrie (începutul postului Crăciunului) creștinul are toate șansele să moară nespovedit și neîmpărtășit, dacă avem în vedere tradiția potrivit căreia omul se consideră că a sfârșit împărtășit numai dacă a adormit în interiorul a 40 de zile de la ultima împărtășanie.

În Grecia am avut posibilitatea de a reîntâlni la unii clerici și credincioși mentalitatea aceea creștină primară. De ce nu te împărtășești, dacă ai participat la Liturghie? Dacă sunt motive speciale, acestea sunt de înțeles, și erau de înțeles și în epoca primară... Dar ca să faci din asta o practică, ba încă și poruncă bisericească!... Să ne invite preotul: „*Cu frică de Dumnezeu.... să vă apropiați*” și toți – dar toți - credincioșii să ne mulțumim doar cu „împărtășirea spirituală” – ca să nu spun speculativă – în loc să ne pregătim temeinic pentru întâlnirea deplină și desăvârșită cu Hristos Cel jertfit pentru noi!... Mi se pare un lucru la care, cred, ar trebui să meditam mai mult!...

În loc de concluzii

Nu vi se pare că entuziasmul credincioșilor noștri de a participa la Sfânta Liturghie a scăzut foarte mult, și scade pe zi ce trece, dacă e să ne comparăm cu primii creștini, care participau și se împărtășeau la fiecare liturghie? Cu toate că Sfânta Liturghie este, fără doar și poate, cea mai importantă slujbă a Bisericii, constituind jertfa cea nesângeroasă a Domnului și finalizându-se cu împărtășirea noastră cu Trupul și Sângele Său, știți că sunt biserici unde această slujbă a ajuns să se bucure din partea credincioșilor de mai puțină atenție decât Maslul – spre exemplu –, ori Parastasul? Acesta este un lucru care ar trebui să ne îngrijoreze foarte mult, în primul rând pe noi, slujitorii Bisericii, provocându-ne să căutăm soluțiile adecvate spre a opri această inerție și a găsi pârghiile necesare redresării vieții duhovnicești a credincioșilor noștri.

În sensul acesta, inspirându-mă din lucrarea renumitului Părinte Profesor Ene Braniște¹⁴, voi puncta câteva „soluții”, ce ar putea contribui atât la revizuirea atitudinii credincioșilor noștri față de Sfânta Liturghie, cât și la îmbunătățirea prestației slujitorilor ei, și pe care le-aș structura astfel:

¹⁴ Vezi „*Participarea la Liturghie*”, București 1999.

1. Privind abordarea Liturghiei

- redarea locului central și fundamental Sfintei Liturghii, în viața noastră duhovnicească;
- recunoașterea Liturghiei drept veritabil izvor al spiritualității creștine;
- reconsiderarea și valorificarea din plin a Liturghiei ca școală a învățăturii și a virtuților noastre creștine;
- valorificarea sensului eclesiologic, comunitar al Liturghiei, adică a caracterului ei de rugăciune colectivă a Bisericii;
- valorificarea sensului și caracterului ei de jertfă;

2. Privind persoana liturghisitorului

- cultivarea vocației, dragostei și chiar pasiunii pentru oficiul de liturghisitor, precum și a calităților sau talentului natural înăscut;
- pregătirea și instruirea temeinică, teoretică și practică, în domeniul Teologiei Liturgice;
- pregătirea duhovnicească în mod corespunzător;
- slujirea cu cât mai multă cuviință și evlavie, cu convingere, demnitate și prestanță;
- îmbunătățirea calităților predicilor rostite în cadrul cultului;
- grija sporită pentru ambientul extern al cultului;
- grija pentru alegerea și educarea colaboratorilor apropiați ai preotului: cântăreți și paraclisieri.

3. Privind credincioșii participanți la Sfânta Liturghie

- educarea și disciplinarea poporului, astfel încât atmosfera în biserică să fie una plină de evlavie și bună-cuviință;
- catehizarea mistagogică a credincioșilor, pentru a putea pătrunde cât de cât înțelesurile tainice ale sfintei slujbe;
- cultivarea unei conștiințe de membri activi, iar nu pasivi, ai Bisericii rugătoare, atât prin acțiunile și cântările comune, cât și prin împărtășirea mai deasă din sfântul potir.

ABSTRACT

Several Definitions Concerning the Text and Celebration of the Holy Liturgy

This study presents several aspects concerning the Holy Liturgy (history, evolution, canonical dispositions, prayers) emphasizing the principal problems of the Romanian text of the Liturgy and of the celebration. In the end, there are some recommendations for priests in order for them to revive the liturgical community and attract people to the divine services, especially to the Holy Liturgy.

ZUR „SOZIALEN MISSION“ DER KIRCHE AUS CARITASWISSENSCHAFTLICHER SICHT¹

Prof. Dr. Klaus BAUMANN
(Univ. Freiburg im Breisgau)

Keywords: „*science of love*“, *social, philanthropy*

Cuvinte cheie: „*știința dragostei*“, *social, filantropie*

Überblick

1. Vorbemerkung zu „Caritaswissenschaft“
2. Was bedeutet „sozial“ in unserem Zusammenhang?
3. Gehört „Soziales“ wesentlich in die Sendung der Kirche?
4. Der Dienst der Kirche für die menschliche Gesellschaft

1. Vorbemerkung zu „Caritaswissenschaft“

Am 03. April 1925 wurde in Freiburg das „Institut für Caritaswissenschaft“ als weltweit erste solche wissenschaftliche Einrichtung eingeführt. Bereits zwei Jahre später wurde 1927 von evangelischer Seite in Berlin auf Anregung des schon seit 1848 bestehenden „Centrallausschusses für die Innere Mission“ an der Humboldt-Universität das „Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“ gegründet; es wurde zum Vorläufer des „Instituts für Diakoniewissenschaft“, das 1954 in Heidelberg eingerichtet wurde. Das Berliner und das Freiburger Institut waren 1938 von der nationalsozialistischen Regierung aufgelöst worden, weil sie ganz offenkundig mit ihrer sozial-ethischen Arbeit in Forschung und Lehre den Zielen der „Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt“ widersprachen.

¹ Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät in Craiova, gehalten am 16.10.2007.

Kein anderes theologisches Fach war sonst von den Nazis verboten worden. In Freiburg wurde das Institut für Caritaswissenschaft 1947, vor 60 Jahren und 2 Jahre nach Kriegsende, wieder ins Leben gerufen. Seither arbeitet es kontinuierlich weiter im Sinn der Gründungsidee: Die organisierte Caritasarbeit bedarf der wissenschaftlichen und besonders der theologischen Vertiefung, um in ihrem Drang nach Ausdehnung und in der praktischen Arbeit überhaupt nicht zu verflachen².

Die Caritaswissenschaft ist eine theologische Disziplin, deren wissenschaftlicher **Gegenstand** die Caritas als Wesensvollzug der Kirche und organisiertes Engagement in Kirche und Gesellschaft darstellt. In besonderer Weise gehören zu diesem Gegenstand

- der leidende Mensch,
- der helfende Mensch und
- die Kirche (mit ihren Vorgaben für ihr sozial-caritatives Wirken) im Dienst für 'die Armen und Bedrängten aller Art' (GS 1).

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

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

der Theorie und Praxis von Caritas und Christlicher Sozialarbeit.

Sie tut dies **genuin theologischem Verständnis der Caritas** der Kirche entsprechend, welches die Caritaswissenschaft durch ihre Tätigkeiten ebenfalls

- zu klären,
- zu vertiefen und
- weiterzuentwickeln sucht.

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

Interdisziplinarität wie Methodik müssen ihrerseits wissenschaftstheoretisch reflektiert und verantwortet werden. Diese notwendige Interdisziplinarität ist begründet durch die vielfältigen Schnittstellen, die Caritaswissenschaft im „Sozialen“ mit den Human-, Sozial-, und Lebenswissenschaften, mit Wirtschafts- und

² Vgl. KREUTZ, BENEDIKT, Memorandum vom 15.12.1922; vgl. VÖLKL, RICHARD (1975) Fünfzig Jahre Institut für Caritaswissenschaft, in: *Caritas '75/ 76. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, 199-209, hier 200, mit Fn. 9.

Rechtswissenschaften hat. Das werden wir noch deutlicher sehen, wenn wir gleich besprechen, was „sozial“ in unserem Zusammenhang bedeuten soll.

Zuvor sei noch hinzugefügt, dass Caritaswissenschaft in Freiburg in Theologie als Wahlpflichtfach studiert werden kann und als Nebenfach verschiedener nicht-theologischer Studiengänge. Studierende aller anschlussfähigen Fächer mit einem anerkannten Hochschulabschluss (ab einem BA mit einer überdurchschnittlichen Endnote) können den Aufbau-Studiengang belegen, der im Zuge des Bologna-Prozesses als Masterstudiengang in vier Semestern absolviert werden kann. Darüber hinaus sind in Caritaswissenschaft in Freiburg theologische Promotion und Habilitation möglich. Derzeit wird die Ermöglichung des Weges zum Dr. phil. aufgrund der empirisch-interdisziplinären Forschung angestrebt.

2. Was bedeutet „sozial“ in unserem Zusammenhang?

Was bedeutet „sozial“ in dem Zusammenhang, da wir von der „sozialen Mission“ der Kirche sprechen? Es könnte sich in einem ersten Moment vom Gebot der Nächstenliebe her sofort eine moralisch-wertende Bedeutung nahelegen, die wir im Deutschen etwa meinen, wenn wir davon sprechen, jemand sei sozial eingestellt oder sozial engagiert oder jemand anderes verhalte sich asozial. Sozial bedeutet dann so viel wie „hilfsbereit“, „um andere besorgt“, „von Gemeinsinn beseelt“. So gut dies in einer spontanen Assoziation passen könnte, so möchte ich „sozial“ doch weiter und wissenschaftlicher fassen in einem beschreibenden soziologischen Sinn. Würden wir den moralisch-wertenden Sinn von „sozial“ bevorzugen, würden wir zwar mit Recht die „soziale Mission“ der Kirche als Sendung zur Praxis, Förderung und Verwirklichung von Hilfsbereitschaft verstehen. Doch damit würde diese „soziale Mission“ und die Kirche selbst eher verkürzt auf eine Anstalt zur Hebung der individuellen Moral und der Volksmoral. Das würde der Größe und theologischen Tiefe ihrer „sozialen Mission“ nicht gerecht.

Vielmehr geht es um einen wissenschaftlicheren, soziologischen Begriff von „sozial“, in dem auf eigene Weise ernst genommen wird, dass der Mensch – theologisch stets als Ebenbild Gottes gesehen! – von seinem Wesen her ein *zoon politikon* oder *animal sociale*, ein soziales Wesen ist. Zum Menschsein gehört sein Mit-Sein mit anderen Menschen. Aus diesem Miteinander-Sein von Menschen ergibt sich eine Wirklichkeit, die Wirklichkeit des „Sozialen“, die nicht einfach auf die individuellen Menschen reduziert werden kann.

„Die Rede vom **Sozialen** meint die Gesellschaftsbewandtnis des Menschen als relativ eigenständigen Gegenstandsbereich“³. Man kann das Wesen des Sozialen verstehen (nach Georg Simmel 1858-1918) als die Mannigfaltigkeit der Wechselwirkungen/ Interaktionen zwischen den Individuen, die die Gesellschaft bilden und darin eine gewisse *Konstanz* und *Regelmäßigkeit* aufweisen. Dann gilt: „Wechselwirkungen konstituieren den Bereich des Sozialen insofern, als sie einen gewissen institutionellen Charakter aufweisen“⁴, und nicht nur flüchtig und zufällig bzw. nur subjektiv bedingt sind. Sie bilden Gefüge verfestigter Formen und Strukturen, die auch untereinander institutionalisierte Wechselwirkungen bilden, so dass der gesamte Bereich des Sozialen ein komplexes Gefüge von sozialen Gebilden darstellt, die miteinander interagieren und einander über-, unter- oder nebengeordnet sind. Das Gesagte wird deutlicher, wenn wir die fünf Teilbereiche des Sozialen benennen, die anscheinend in allen Epochen und Weltgegenden wesentlich zur Materie des sozialen Bereichs gehören:

Wesentliche Teilbereiche des sozialen Bereichs:

- 1) „der *familiäre* Bereich, in dessen Rahmen Sexualität, Reproduktion, Erziehung, Verwandtschaftsbeziehungen und Fürsorge geregelt werden;
- 2) der Bereich des *Wissens und Könnens*, in welchem Kenntnisse und Fertigkeiten entwickelt, angewandt und tradiert werden;
- 3) der *ökonomische* Bereich, in welchem die materielle Bedürfnisbefriedigung sichergestellt wird;
- 4) der *politisch-rechtliche* Bereich, der durch Herrschaft und Recht Ordnung gewährleistet;
- 5) der *kulturell-religiöse* Bereich, in dem es um Weltanschauung und Wertorientierung sowie um deren kultischen und künstlerischen Ausdruck geht⁵.

In ihrer einfachsten Form können alle diese fünf Bereiche im Verband der Familie verortet sein: der Bereich des Wissens und Könnens in der Weitergabe von Fertigkeiten und Kenntnissen in der Familie; in ihr auch die Sicherstellung der materiellen Bedürfnisbefriedigung (ökonomischer Bereich); die Gewährleistung

³ ANZENBACHER, ARNO (1998) *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn u.a.: Schöningh 1998, 11.

⁴ ANZENBACHER 1998, 11.

⁵ Vgl. ANZENBACHER 1998, 12.

von Ordnung durch Herrschaft (z.B. Vater) und Recht (Regeln; politisch-rechtlicher Bereich) und auch das Teilen und Leben von Weltanschauung und Wertorientierung (kulturell-religiöser Bereich). Dies weist auf die fundamentale Bedeutung des familialen Bereiches für das Soziale hin. Die zunehmende Komplexität der sozialen Interaktionen in modernen Gesellschaften führte zur allmählichen Differenzierung, so dass diese verschiedenen Bereiche zu autonomen Teilsystemen des Sozialen und der Gesellschaften wurden⁶.

Aus christlicher Sicht von der „sozialen Mission“ der Kirche zu sprechen, impliziert darum einen Auftrag der Kirche vom dreifaltigen Gott her in diese Wirklichkeit des Sozialen mit allen seinen Teilbereichen hinein, nicht nur vordergründig in einen gar abgrenzbaren Teilbereich der „Religion“. Darin ist bereits inbegriffen, dass die Kirche selbst als Gemeinschaft, *koinonia*, auch eine komplexe soziale Wirklichkeit darstellt mit regelmäßigen, institutionalisierten Wechselwirkungen zwischen den Individuen und unterschiedlichsten Institutionen in ihr (auf unterschiedlichen Ebenen). Und auch für diese soziale Wirklichkeit und die sozialen Teilbereiche der Kirche selbst hat die Kirche ebenso ihre „soziale Mission“; es handelt sich um eine Mission der Kirche nach innen in die Kirche selbst mit ihren sozialen Teilbereichen hinein und nach außen in die Gesellschaft, Zeit und Welt mit ihren sozialen Teilbereichen; und dadurch wird und ist sie in gewisser Hinsicht auch selbst ein sozialer Teilbereich dieser Gesellschaft, Zeit und Welt. Denn sie interagiert in ihren einzelnen Gliedern, in ihren Vereinigungen und Institutionen mit und in dieser Welt. Rein beschreibend kann die Kirche, so lange diese Welt besteht, nicht anders als eine soziale Wirklichkeit darstellen – und dabei mehr und weniger, je nach dem, dem Willen des dreifaltigen Gottes entsprechen.

Auf diesen Willen des dreifaltigen Gottes aber kommt es an, wenn wir von „sozialer Mission“ sprechen, denn er muss es sein, der seine Kirche sendet und ihr einen Auftrag für das „Soziale“ gibt. Ist die „soziale Mission der Kirche“ im eigentlichen Sinn theologisch – und nicht zuerst moralisch – begründet und sogar ein Wesensteil dessen, was die Kirche von Gott her zu sein berufen ist? Und wenn ja, worin besteht diese „soziale Mission“ genauer? Lassen Sie mich dies aus römisch-katholischer Sicht skizzieren.

⁶ Folie Ausdifferenzierung des Sozialen; nach ANZENBACHER 1998, 55.

3. Gehört „Soziales“ wesentlich in die Sendung der Kirche?

3.1. Zwei Gegenpositionen: das Vorfeld-Schema und das Experten-Schema

Es gab und gibt teilweise noch immer in der römisch-katholischen Kirche und insbesondere unter vielen Priestern und manchen Bischöfen zwei Gegenpositionen⁷ dagegen, dass das „Soziale“ zum wesentlichen göttlichen Auftrag der Kirche Jesu Christi gehöre.

Die eine Position zählt das Soziale, die Beschäftigung mit den Strukturen menschlichen Zusammenlebens, nicht zum eigentlichen Auftrag der Kirche, sondern nur zu dessen „Vorfeld“, etwa wie ein Vorhof, bevor man den eigentlichen Gottesdienstraum eines Kirchengebäudes betritt. Zu den „eigentlichen“ Vollzügen kirchlichen Lebens gehören in dieser Sichtweise die Verkündigung des Evangeliums samt Religionsunterricht und Hinführung zu den Sakramenten und dann die Feier des Gottesdienstes und die Spendung der Sakramente. Demgegenüber sei die Caritas eher eine „uneigentliche“ kirchliche Aktivität, die nicht das Zentrale trifft, eine eher zweitrangige Aufgabe, die aber insofern wichtig ist, als sie nach außen und für Menschen am Rande der Kirche den Boden zum Glauben hin bereiten könne. Auf sie sollte nicht verzichtet werden, denn durch sie könne man an Menschen herankommen, die bislang völlig säkular gelebt haben. Dadurch könne man bei ihnen dann Interesse wecken an dem, worauf es „eigentlich“ ankommt. Zum „Eigentlichen“ der Kirche gehöre sie aber nicht, und wenn sie wegfallen muß, fehlt der Kirche und dem religiösen Leben der Gemeinden und Gläubigen nicht etwas Wesentliches. Dies ist z.B. eine deutliche Tendenz in dem Impulspapier „Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert“ des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) von 2006⁸. Darin wird das Diakonische zwar zu den 12 Leuchttürmen gezählt, aber nicht zum „Kernangebot“ der Kirche wie Predigt und Gottesdienst.

Auf gewisse Weise zeigt sich diese Sicht auch in der russischen Gesetzgebung, in der die Diözesen wählen müssen, ob ihre caritativen Organisationen humanitäre oder religiöse Organisationen sind. Aus römisch-katholischer – und ich glaube, aus gemeinsamer christlicher – Sicht muss man klar sagen, dass dies aus *christlicher* Sicht keine Alternativen sind: humanitär oder religiös. Dies müsste im folgenden deutlich werden.

⁷ Vgl. dazu HILPERT, KONRAD (1997) *Caritas und Sozialethik*, Paderborn: Schöningh 1997, 18-21: „Vorfeldschema“ und „Spezialisten-Schema“.

⁸ <http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf>. Letzter Aufruf 14.10.07.

Vorher noch die zweite Sichtweise, das Experten-Schema. In dieser Sichtweise zählt die Soziale Arbeit zwar zu den zentralen Aufgaben der Kirche, betrachtet diese aber parallel und damit eigenständig in Beziehung zu ihren anderen Aufgaben.⁹ Als solche sei sie an Experten zu delegieren, die dafür aufgrund persönlicher Eignung und spezieller Ausbildung beauftragt werden. Damit verweisen sie in Deutschland dann gerne auf die verbandliche Caritas oder das Diakonische Werk der EKD mit ihren fast 1 Million hauptberuflich Angestellten. So richtig dies im Blick auf die notwendige Professionalität spezieller Hilfen, Einrichtungen und Dienste ist, so schwierig, ja falsch wird diese Sicht, wo sie von den anderen Wesensvollzügen kirchlichen Lebens, von der *Maryria* und *Leiturgia*, abgetrennt werden und zu einem Alibi des sich-nicht-kümmern-Müssens, weil es ja berufsmäßige Helfer und zuständige kirchliche bzw. Caritas-Einrichtungen gibt. Solche innere Selbst-Dispensierung hat in der Tat zu einer faktischen Abstumpfung der Wahrnehmung und des Bewußtseins von Not in vielen Gemeinden geführt – und zu einer professionellen Parallelwelt, deren innere Verbindung mit dem restlichen kirchlichen Leben ebenfalls nicht mehr evident war; hier wird die *Koinonia* mit der gelebten „sozialen Sendung“ der Kirche geradezu aufgekündigt. Nicht zuletzt führte dieses Modell der Delegation an die Experten zu vielen kritischen Kommentaren, die anstelle von Wertschätzung über einen Graben zwischen Kirche und Caritas klagten. „Egal ob bewusst oder unbewusst, gewollt oder ungewollt, zeigte der Graben sich in der sehr verbreiteten Redeweise von ‚Kirche und Caritas‘, als wären es zwei für sich stehende Wirklichkeiten. *Innerkirchlich* geht dies meist zu Lasten oder Ungunsten der Caritas“¹⁰, welche ihre Kirchlichkeit unter Beweis stellen solle, *gesellschaftlich* eher zu Lasten der Kirche, die deutlich weniger Menschen für vertrauenswürdig halten (11%) als eben die Caritas (ca. 64%; online-Umfrage Perspektive Deutschland 2002)¹¹.

⁹ Eine ähnliche Position vertreten auf evangelischer Seite – freilich mit konfessionell deutlich anderen ekklesiologischen Voraussetzungen – ALFRED JÄGER und KLAUS HARTMANN, in: SCHIBILSKY, MICHAEL/ ZITT, RENATE (Hrsg.) *Theologie und Diakonie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004, 419-436.

¹⁰ BAUMANN, KLAUS (2007) Die Bedeutung der Enzyklika *Deus caritas est* für die Kirche und ihre Caritas, in: PATZEK, MARTIN (Hrsg.) *Gott ist Caritas*, Kevelaer: Butzon & Bercker 2007, 9-29, hier: 12.

¹¹ Vgl. ebd.

3.2. Benedikt XVI.: Die caritativen Organisationen als *opus proprium* der Kirche (Dce 29.3)

Beide skizzierten Gegenpositionen lassen sich aus römisch-katholischem Verständnis nicht halten; dies galt schon in apostolischer Zeit, lehramtlich stellte das II. Vaticanum die Kirche schon als eine „*ecclesia caritatis*“ dar¹². Jüngst hat dies auch Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „*Deus caritas est*“ (Dce) auf unmissverständliche Weise klargestellt.

In ihrem ersten Teil legt er die fundamentale theologische wie anthropologische Botschaft von der Liebe Gottes zu uns Menschen und unserer Berufung zu liebender Antwort auf diese Liebe Gottes dar. Für alle Religionsdialoge hat er damit als christliche Grundkoordinate festgelegt, dass im christlichen Glauben mit dem Namen Gottes nie die Rache oder gar die Pflicht zu Hass und Gewalt verbunden werden darf (vgl. Dce 1). Vielmehr kündigt dieser Glaube von der völlig vorleistungsfreien, schöpferischen und erlösenden Liebe, die Gott in Jesus Christus den Menschen anbietet und in der er die Menschen ihrerseits zur Liebe¹³ – zur Gottesliebe, zur ehelichen Liebe, zur Eltern- und Geschwister- und Freundesliebe, zur Nächsten-, Selbst- und sogar zur Feindesliebe (vgl. Mt 5,44) – beruft. Die Liebe zu Gott und zum Nächsten bildet das Zentrum christlicher Existenz. Das gilt nicht nur für alle und jeden Menschen persönlich, sondern auch für ihr Miteinander als Volk Gottes oder Kirche. Die Kirche selbst ist berufen, auf allen Ebenen die Liebe Gottes in Jesus Christus anzunehmen, aus ihr zu leben und sie weiterzugeben.

Darum geht es im zweiten Teil der Enzyklika. So betonte BENEDIKT XVI. in einer Art Selbstausslegung, die er zwei Tage vor ihrer Veröffentlichung der Enzyklika vorausschickte: „daß der ganz und gar persönliche Akt der *Agape* [der Liebe aus dem Glauben] niemals eine rein individuelle Angelegenheit bleiben kann, sondern auch zu einem wesentlichen Akt der Kirche als Gemeinschaft werden muß, das heißt, es bedarf auch der institutionellen Gestalt, die im

¹² Vgl. VÖLKL, RICHARD (1968) Exkurs: Die ‚Kirche der Liebe (Ecclesia caritatis)‘ nach den Dokumenten des Vaticanum II, in: *LThK² Erg.Bd. 3 (Das Zweite Vatikanische Konzil)*, 580-586.

¹³ Vgl. BAUMANN, KLAUS (2007) „Die Liebe ist möglich ...“ (Dce 39). Zur anthropologischen Dimension der Enzyklika ‚Deus caritas est‘, in: KLASVOGT, PETER/ POMPEY, HEINRICH (Hrsg.) *Liebe bewegt ... und verändert die Welt. Analysen - Perspektiven - Strategien*, Paderborn: Bonifatius 2007 (im Druck).

gemeinschaftlichen Handeln der Kirche zum Ausdruck kommt.“¹⁴ Noch verbindlicher drückt er dies in der Enzyklika selbst aus, wo er in diesem Sinne unterstreicht: „Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst.“ (Dce 25a) Die Soziale Arbeit der Kirche gehört zum unverzichtbaren Wesensausdruck dessen, was die Kirche ist! Dieses Sein der Kirche ist nicht statisch, sondern ein dynamisches Beauftragt- und Gesendet-Sein, das sich im Leben der Kirche auf dreifache Weise entfaltet: im Verkündigen von Gottes Wort (*kerygma – martyria*), in der Feier der Sakramente (*leiturgia*) und im Dienst der Liebe (*diakonia*). „Es sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen“, sagt der Papst dazu (ebd.). Und mit Nachdruck ergänzt er nochmals, um jeglichem Mißverständnis vorzubeugen: „Die karitativen Organisationen der Kirche stellen ... ihr *opus proprium* dar, eine ihr ureigenste Aufgabe, in der sie nicht mitwirkend zur Seite steht, sondern als unmittelbar verantwortliches Subjekt selbst handelt und das tut, was ihrem Wesen entspricht. Von der Übung der Liebestätigkeit als gemeinschaftlich geordneter Aktivität der Gläubigen kann die Kirche nie dispensiert werden“ (Dce 29.3).

Es ist sehr bemerkenswert, dass die soziale Sendung der Kirche nicht an einzelnen passenden biblischen Perikopen oder an Worten, Gleichnissen oder Weisungen Jesu Christi festgemacht wird; Papst BENEDIKT XVI. legitimiert sie auch nicht primär durch Jesu Botschaft vom Reich Gottes und besondere Anzeichen von dessen Anbrechen, welche die Wunder Jesu darstellten. Die „soziale Mission“ der Kirche zu den „Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) wird vielmehr dargestellt als eine notwendige Folge aus der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. In Jesus Christus, in seinem ganzen Heilswerk, hat Gott sich selbst offenbart als dreifaltiges Geheimnis sich verschenkender Liebe. In diesem Liebesplan gibt der menschengewordene Sohn Gottes sich als der Messias Gottes hin für das Heil einer unheilvollen Welt. Mitten in dieser Welt erschafft er sich

¹⁴ Ansprache von BENEDIKT XVI. an die Teilnehmer eines vom Päpstlichen Rat „Cor unum“ ausgerichteten internationalen Kongresses, 23.01.2006 (PONTIFICIUM CONSILIUM ‚COR UNUM‘ (Ed.) *Deus caritas est. Dokumentation des internationalen Kongresses über die christliche Liebe (Vatikan 23.-24. Januar 2006)*, Vatikan: Ed. Vaticana 2006, 7-10, hier: 9).

ein neues Gottesvolk, dessen innerste geschichtliche Bestimmung es ist, sich Gottes Wahrheit und Liebe lebendig zueigen zu machen, sie glaubwürdig zu bezeugen und mit ihr die menschliche Gesellschaft, das „Soziale“, zu durchwirken. Dazu gehört nach BENEDIKT XVI. „unverzichtbar“ ihr Liebestun, ihr Bemühen darum, soziale Probleme welcher Art auch immer zu lösen¹⁵ - um eine menschliche „Zivilisation der Liebe“ (PAUL VI., *Evangelii nuntiandi*) bzw. eine „Zivilisation der Liebe und der Gerechtigkeit“ (JOHANNES PAUL II.) mit aufzubauen.

Als privilegierten Quellort für diese soziale Sendung der Kirche stellt die Enzyklika in sehr dichten Sätzen die Eucharistie heraus: „Die Eucharistie zieht uns in den Hingabeakt Jesu hinein. Wir empfangen nicht nur statisch den inkarnierten Logos, sondern werden in die Dynamik seiner Hingabe hinein genommen. Wir empfangen nicht nur statisch den inkarnierten *Logos*, sondern werden in die Dynamik seiner Hingabe hinein genommen. ... Die ‚Mystik‘ des Sakraments hat sozialen Charakter. Denn in der Kommunion werde ich mit dem Herrn vereint wie alle anderen Kommunikanten: ‚Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot‘, sagt der heilige Paulus (1 *Kor* 10,17). Die Vereinigung mit Christus ist zugleich eine Vereinigung mit allen anderen, denen er sich schenkt. ... Die Kommunion zieht mich aus mir heraus zu ihm hin und damit zugleich in die Einheit mit allen Christen. ... Gottesliebe und Nächstenliebe sind nun wirklich vereint: Der fleischgewordene Gott zieht uns alle an sich. ... Eucharistie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird, ist in sich selbst fragmentiert, und umgekehrt wird ... das ‚Gebot‘ der Liebe überhaupt nur möglich, weil es nicht bloß Forderung ist: Liebe kann ‚geboden‘ werden, weil sie zuerst geschenkt wird.“ (Dce 13-14).

Das ist allen Gläubigen – einschließlich den Diakonen, Priestern und Bischöfen! – gesagt. „Unverzichtbar“ gehört die Praxis der Nächstenliebe auch in ihrer organisierten Form zum Wesen der Kirche (vgl. Dce 25a) und zu ihrer sakramentalen Sendung, „Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit“ (*Lumen gentium* 1) zu sein.

In einer kühnen Analogie, die m.E. bisher zu wenig aufgenommen wurde, erläuterte BENEDIKT XVI. zu seiner Enzyklika:

¹⁵ Das Bewältigen sozialer Probleme ist nach ENGELKE (2004, 27 u.ö.) der Gegenstandsbereich Sozialer Arbeit.

„So wie dem göttlichen *Logos* die menschliche Verkündigung, das Wort des Glaubens, entspricht, so muss der *Agape*, die Gott ist, die *Agape* der Kirche, ihre caritative Tätigkeit entsprechen.“¹⁶ Auf allen Ebenen ist die Kirche aus ihrem zentralen Selbstverständnis heraus gefordert, nicht nur *ad intra* der Kirche ein glaubwürdiges, liebenswürdiges Caritas-Profil zu entwickeln, sondern auch *ad extra* in alle Bereiche des Sozialen wie ein Sauerteig zu wirken, der die Liebe Gottes zu den Menschen im Sozialen ausdrückt und zum Tragen bringt.

Hier liegt auch ein zentraler ökumenischer Anknüpfungspunkt. Die orthodoxe Kirche entdeckt zunehmend, wie sie zwar die Feier der Liturgie in besonderer Weise pflegt, wie ihr aber eine systematische, organisierte Entwicklung der Konsequenzen daraus fehlt – die Gründe dafür mögen sehr unterschiedlich sein, in Osteuropa haben sicher die Jahrzehnte des Kommunismus entsprechende Entwicklungen von vornherein verhindert – wie auch der osteuropäische katholische Klerus in weiten Teilen diese sozialen Aufgaben der Kirche nicht wahrnimmt, sondern noch immer alles vom Staat erwartet. Die orthodoxen Kirchen brachten in der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 ihr Verständnis der Diakonie als *Liturgie nach der Liturgie* ein. Sie betrachten die Diakonie als Erweiterung der Eucharistie in das tägliche Leben hinein. Unter dem Stichwort „eucharistische Vision“ wurde diese Sicht von der Vollversammlung 1983 bestätigt: „[Christi] Leib und Blut, die uns in den Elementen Brot und Wein gegeben werden, vereinigen Liturgie und Diakonie, Verkündigung und heilendes Amt... So schließt unsere eucharistische Vision die ganze Wirklichkeit des christlichen Gottesdienstes, Lebens und Zeugnisses ein“. Klar ist: Caritas bzw. Soziale Arbeit der Kirche ist ein unverzichtbarer, wesentlicher Teil christlicher Religionsausübung (und somit ein Teil der Forderung

¹⁶ BENEDIKT XVI., Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses von COR UNUM, Rom, 23.01.2006; im deutschsprachigen Tagungsband ebenso sinnentstellend falsch übersetzt wie auf der Homepage des Vatikans. Im italienischen Original ist zu lesen: „Come al Logos divino corrisponde l'annuncio umano, la parola della fede, così all'Agape, che è Dio, deve corrispondere l'agape della Chiesa, la sua attività caritativa.“ (www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060123_cor-unum_it.html); ebenso im italienischen Tagungsband PONTIFICIUM CONSILIUM ‚COR UNUM‘ (Ed.) Deus caritas est. Atti del congresso mondiale sulla carità (Vaticano 23-24 gennaio 2006), Città del Vaticano: Ed. Vaticana 2006, 9.

nach Religionsfreiheit; „humanitär“ und „religiös“ können und dürfen in der Gesetzgebung aus christlicher Sicht nicht gegeneinander ausgespielt werden¹⁷). Nach den Jahren der kommunistischen Unterdrückung im 20. Jahrhundert greifen die orthodoxen Kirchen diese Aufgabe bewusst und verstärkt auf, um ihrerseits die gemeinsame „soziale Mission“ der Kirche theologisch und praktisch zu entwickeln. M.E. dürfte dies von höchster Bedeutung für den Aufbau einer solidarischen, gefestigt freiheitlich-demokratischen Zivilgesellschaft in den Ländern Mittel- und Osteuropas werden. „Kirche als Familie Gottes muss heute wie gestern ein Ort der gegenseitigen Hilfe sein und zugleich ein Ort der Dienstbereitschaft für alle der Hilfe Bedürftigen, auch wenn diese nicht zur Kirche gehören“ (Dce 32).

Zu diesem Dienst tragen sowohl die Entwicklung und Positionierung einer christlichen Sozialethik im öffentlichen Diskurs – im Diskurs von Politik und Recht, von Ökonomie und Wissenschaft – bei, als auch die Entwicklung bzw. Organisation philanthropischer Strukturen, die diese christliche Sozialethik besonders für „die Armen und Bedrängten aller Art“ glaubwürdig und effektiv umsetzen, *mikrodiakonisch* und *makrodiakonisch*.

4. Der Dienst der Kirche für die menschliche Gesellschaft

4.1. Kurze Bemerkungen zur christlichen Sozialethik

Sozialethik ist zu unterscheiden von der Individualethik. „Die *Individualethik* erörtert Praxis insofern, als Praxis *individueller Personen zugerechnet* und auf deren persönliche Verantwortung bezogen werden kann. ... Der *Sozialethik* geht es um die moralische *Bewertung des Sozialen*, also jener institutionellen Gebilde, zu denen sich Interaktionen verdichtet und verfestigt haben. Die zentrale Frage lautet: *Sind gegebene institutionelle Gebilde gerecht?*“¹⁸ Dabei ist christliche Sozialethik inspiriert von den biblisch inspirierten Gewissheiten des christlichen Glaubens, von der Gerechtigkeit und Liebe Gottes in Jesus Christus. Sie geben – bei aller Allgemeinheit – eine *Zielbestimmung*, eine prinzipielle *Ausrichtung* und *Orientierung*; sie sind für Christen und die Kirche *notwendige* Bedingung für

¹⁷ Wo, wie in manchen osteuropäischen Gesetzgebungen, eine humanitäre keine religiöse Organisation sein kann und umgekehrt, widerspricht dies der Religionsfreiheit und bedarf der legislativen Korrektur.

¹⁸ ANZENBACHER 1998, 15.

soziales Engagement aus christlicher Verantwortung, aber noch nicht *hinreichende* Bedingung; dafür bedarf es auch der fachlichen Kompetenz im jeweiligen Handlungsfeld. Darum klärt sie ihre Vorstellungen und Begriffe in einem theologisch-philosophischen Reflexionsprozess des Sozialen und seiner Teilbereiche, um sie dann im Medium der empirischen Theorie und Befunde dieser Teilbereiche bzw. Teilsysteme des Sozialen zu konkretisieren: in eine Ethik der Wirtschaft, der (Sozial-) Politik, des Sozialrechts wie auch der Ökologie, zumal diese die Lebensgrundlagen für alles Leben von Menschen heute und morgen betrifft.

In der katholischen Soziallehre sind drei Prinzipien leitend, deren erstes zugleich das wichtigste ist, dem alle anderen dienen: Personalität, Solidarität bzw. Gemeinwohl und Subsidiarität.

Das Prinzip der **Personalität** präzisiert und entfaltet den prinzipiellen Rechtsanspruch jedes Menschen als Person mit einer unverbrüchlichen Würde und unveräußerlichen Menschenrechten – und zwar in allen Bereichen des Sozialen.

Solidarität meint die wechselseitige Verpflichtung bzw. Bereitschaft, füreinander einzustehen. Das Solidaritätsprinzip entfaltet die Pflichten, die dem Rechtsanspruch der Personalität entsprechen und die sich für alle und jeden und für die Rechtsgemeinschaft als ganze ergeben; es verpflichtet „zu einer *sozialen Kooperation*, deren Ziel es ist, den menschenrechtlichen Status der Person für alle zu gewährleisten“¹⁹. Damit stehen beide Prinzipien in einer global-menschheitlichen Perspektive.

Das **Gemeinwohlprinzip** hat zunächst *instrumentellen* Charakter: es dient der Selbstverwirklichung der Person; in sozialer Kooperation sollen die Mittel und Chancen bereitgestellt werden, die erforderlich sind, damit alle Personen der Gemeinschaft ihre existentiellen Zwecke im Sinne ihrer Lebenspläne verwirklichen können. Es meint aber auch als Ziel „das den vergesellschafteten Personen gemeinsame Wohl, also das personale Wohl aller Gesellschaftsglieder, sofern es nur in sozialer Kooperation erstrebt werden kann.“²⁰ Insofern hat es nicht nur instrumentellen, sondern *Selbstwertcharakter*. Personales Wohl hängt allerdings nicht nur von der sozialen Kooperation ab, sondern wesentlich auch von der eigenverantwortlichen Lebensführung der Person – also davon, wie sie

¹⁹ ANZENBACHER 1998, 197.

²⁰ ANZENBACHER 1998, 201.

mit den Mitteln und Chancen umgeht, welche ihr die Kooperation bietet.

Subsidiarität: EU-relevant besonders durch ihre Betonung im Maastrichter „Vertrag über die Europäische Union“ (1992). Es stellt eine Art sozialetisches Organisationsprinzip des Gemeinwohls dar, das die Verschränkung von Personalität und Solidarität reguliert; es bietet eine Richtlinie für die Zuordnung der Zuständigkeiten bzw. Kompetenzen im Blick auf die Einzelperson und die Vielfalt sozialer Gebilde (und deren hierarchischer Ordnung). Vereinfacht besagt es: Was der Einzelne, die Familie oder Gruppen und Körperschaften aus eigener Kraft tun können, darf weder von einer übergeordneten Instanz noch vom Staat an sich gezogen werden.²¹ Der Sache nach wurde dieses Subsidiaritätsprinzip in Deutschland nach dem I. Weltkrieg vom Deutschen Caritasverband (führend) zusammen mit den anderen Freien Wohlfahrtsverbänden im sozialstaatlichen Gefüge für Deutschland durchgesetzt und nach dem II. Weltkrieg wiederaufgenommen. Es begünstigte sehr sowohl die sozialstaatliche Entwicklung während der Weimarer Republik²² und später in der Bundesrepublik Deutschland.²³ „Kennzeichen Freier Wohlfahrtspflege sind Unabhängigkeit und partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den öffentlichen Sozialleistungsträgern wie Staat, Kommunen und

²¹ Nach *Quadragesimo Anno* 79 u 80 (1931):

1. Jede Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär, d.h. steht als Hilfestellung (*subsidium*) im Dienst des Einzelmenschen.
2. Mangels Autarkie ist der Einzelmensch auf Hilfe angewiesen und bedarf der Gemeinschaft. Die Hilfestellung der Gemeinschaft hat zwei Prioritätsregeln zu folgen:
3. Das *Hilfestellungsgebot* bestimmt, dass die je größeren und übergeordneten Sozialgebilde im Dienst der kleineren und untergeordneten zu stehen haben. Die ganze soziale Sphäre dient dem Wohl der Personen; innerhalb dieser Sphäre dient das je übergeordnete Gemeinwesen dem je untergeordneten.

4. Das *Kompetenzanmaßungsverbot* wendet sich entsprechend dagegen, daß die soziale Sphäre den einzelnen Personen Zuständigkeiten entzieht, die diese aus eigenen Kräften wahrnehmen können. Es wird ebenso verboten, dass das je größere und übergeordnete Sozialgebilde dem je kleineren und untergeordneten derartige Kompetenzen entzieht. Vgl. ANZENBACHER 1998, 212f.

²² Vgl. ASCHOFF, HANS-GEORG (1997a) Ausbau und Krise des Sozialstaates zwischen Erstem und Zweitem Weltkrieg, in: GATZ, ERWIN (Hrsg.) *Caritas und soziale Dienste (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts V)*, Freiburg u.a.: Herder 1997, 189-202, bes: 191f.

²³ Vgl. ASCHOFF, HANS-GEORG (1997b) Neue rechtliche Rahmenbedingungen, in: GATZ, ERWIN (Hrsg.) *Caritas und soziale Dienste (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts V)*, Freiburg u.a.: Herder 1997, 295-308, bes. 295-303.

Sozialversicherungen. Ziel ist es, deren soziale Angebote zum Wohle Hilfe suchender Menschen wirksam zu ergänzen.“²⁴ Zugleich engagieren sich diese Freien Wohlfahrtsverbände in Deutschland auch sozialpolitisch für die Benachteiligten, damit der Staat durch seine rechtlichen Strukturen und materiellen Hilfen jedem Menschen ein menschenwürdiges Leben sichert (vgl. GG 20).

4.2. Die Entwicklung und Organisation philanthropischer Strukturen

Die Philanthropie der orthodoxen wie die Caritas der römisch-katholischen Kirche können unmittelbar an die Hilfsbereitschaft und die Solidarität der Gläubigen anknüpfen und sie mobilisieren. Insbesondere in ihren Gemeinden können sie sie mobilisieren, sei dies in der Verkündigung des Evangeliums und der daraus erwachsenden Verantwortung für die Mitmenschen, sei dies in *gemeinsam* von Gläubigen auf den Weg gebrachten konkreten Initiativen, Projekten, Diensten oder Einrichtungen der Hilfe und Selbsthilfe für Menschen, die in Not sind. Auch hier ist das Subsidiaritätsprinzip anzuwenden und nicht erst auf die Hilfe des Staates zu warten oder gar vom Staat zu erwarten, dass er selbst alles unternimmt. Andererseits zeigt die Geschichte, wie wichtig es ist, diese vielen möglichen und wirklichen freien Initiativen, Einrichtungen und Dienste zu institutionalisieren und organisatorisch zusammenzufassen.

So waren im 19. Jahrhundert zwar sehr viele und vielfältige katholische Initiativen in der Hilfe für die Armen („Armenpflege“), doch sie wirkten wie vereinzelt und unverbunden untereinander. Gegenüber dem Staat Bismarcks und angesichts der protestantischen Organisation sahen sich die katholischen caritativen Initiativen und Bestrebungen herausgefordert, selbst ein soziales Profil zu gewinnen und ihre Leistungen vorzuweisen. So schrieb ein katholischer Politiker 1891: „Was unserer katholischen Wohltätigkeit abgeht, das sind vor allem zwei Dinge: erstens die Publizität unserer Einrichtungen, ihre öffentliche Bekanntmachung, die Mitteilung ihrer Aufgaben und Resultate, zweitens die organische Verbindung derselben untereinander, ihre Organisation.“²⁵ Und FRANZ HITZE, einer der Pioniere der

²⁴ BAGFW (2006) Einrichtungen und Dienste der Freien Wohlfahrtspflege. Gesamtstatistik 2004, Berlin 2006, 64.

²⁵ MAX BRANDTS 1891, zit. nach WOLLASCH, HANS-JOSEF (1997) Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband, in: GATZ, ERWIN (Hrsg.) *Caritas und soziale Dienste*

christlichen Soziallehre in Münster, schrieb 1896: „Mehr Organisation! – das ist der Ruf der Zeit auf allen Gebieten; er gilt auch für die Caritas. ... Guter Wille und Opfersinn allein genügen nicht – es muß klar und zielbewußt gearbeitet werden ... daß nirgends Kräfte vergeudet, nirgends Mittel verschwendet, kein Gebiet vernachlässigt wird. Je gewaltiger das Arbeitsfeld sich ständig ausdehnt, je weniger die Kräfte ausreichen, desto mehr bedarf es einer wohlüberlegten, geordneten Zusammenarbeit“²⁶. Tatsächlich wurde dann 1897 der Deutsche Caritasverband gegründet und 1916 von den deutschen Bischöfen als institutionelle Zusammenfassung und Vertretung der katholischen Caritas in Deutschland anerkannt. Er umfasst heute 23 Diözesancaritasverbände mit 545 Orts-, Kreis- und Bezirkscaritasverbänden, 262 caritative Ordensgemeinschaften und 18 Fachverbände. Dem DCV sind 30.476 Einrichtungen mit 1.169.162 Plätzen/ Betten angeschlossen. In diesen Einrichtungen sind (2004) ca. 490.000 voll- und teilzeitbeschäftigte Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter tätig. Etwa ebenso viele engagieren sich freiwillig bzw. ehrenamtlich. Verankert ist die sozial-caritative Arbeit der katholischen Kirche in den mehr als 12.000 Pfarr- und Kirchengemeinden, welche diese Arbeit aktiv mittragen²⁷.

Die so organisierte Caritas in Deutschland ist jedoch nur ein Teil der „sozialen Mission“ der katholischen Kirche in Deutschland; wir könnten sie folgendermaßen versuchen in ihrer Gesamtheit zu skizzieren:

Caritas als Wesensvollzug der Kirche (Dce 25a) in unterschiedlichen Ebenen und Dimensionen:

1. Übung der Nächstenliebe und Werke der Barmherzigkeit als wesentlicher Teil der Berufung jedes Christen
 - freie und spontane Initiativen von Gläubigen
2. organisierte Gestalt der Nächstenliebe, besonders für die „Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) als Wesensausdruck der Sendung der ganzen Kirche; unter der Verantwortung der Bischöfe;

(Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts V), Freiburg u.a.: Herder 1997, 173-183, hier: 183.

²⁶ Zit. nach WOLLASCH, HANS-JOSEF (1997) Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband, in: GATZ, ERWIN (Hrsg.) Caritas und soziale Dienste (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts V), Freiburg u.a.: Herder 1997, 173-183, hier: 183f.

²⁷ Vgl. BAGFW (2006) Einrichtungen und Dienste der Freien Wohlfahrtspflege. Gesamtstatistik 2004, Berlin 2006, 66.

- in Gemeinden
 - als Verband, der die freien Dienste und Einrichtungen repräsentiert und zu dem diese sich zusammengeschlossen haben
3. Amt des Diakons als Teil der hierarchischen Ausfaltung des Weihesakramentes; Dienst als Mitarbeiter des Bischofs an der Gemeinschaft des Glaubens und an den Armen;
 4. Anwaltschaftlicher Einsatz des Caritas-Verbandes (und, auf andere Weise, des Lehramtes) gegenüber Politik und Recht in sozialpolitischen und sozialrechtlichen Fragen
 5. Mitgestaltung von Politik und Recht durch christliche Politiker, in der Freiheit ihres Gewissens

SCHLUSS

All dies gehört nach römisch-katholischem wie nach protestantischem²⁸ – und ich glaube auch nach orthodoxem!? – Verständnis zur Ausübung der christlichen Religion und damit auch zum Recht auf Religionsfreiheit jedes Christen, vor allem aber auch als „soziale Mission“ zum Wesen der Kirche. Zugleich wirkt die Kirche durch diese ihre vielfältig ausgeprägte „soziale Mission“ an einer verantwortlichen Gesellschaft mit und übernimmt in der Gesellschaft Verantwortung für das Gelingen des Gemeinwohls für alle Menschen, bis unser Herr Jesus Christus wiederkommt in Herrlichkeit.

REZUMAT

Despre „misiunea socială” a Bisericii din perspectiva științei dragostei

Acest studiu analizează conceptul de „Caritaswissenschaft”, știința dragostei (agape), încercând să identifice sensul „socialului” din perspectivă creștină și rolul său în învățătura și tradiția Bisericii. Un alt punct al studiului este legat de serviciul Bisericii în și pentru societatea umană.

²⁸ „Die Verantwortung für den Mitmenschen und also auch für die Strukturen, in denen er lebt, ist unabdingbarer Ausdruck der christlichen Liebe und insofern unlösbar mit dem christlichen Glauben verbunden.“ STROHM, THEODOR (1985) *Theologie der Diakonie – Diakonie an der Theologie. Forschungsaufgaben in der Diakoniewissenschaft*, in: DERS. (1993) *Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche*, Heidelberg: Heidelberg Verlaganstalt 1993, 125-137, hier: 129.

ZUR THEOLOGIE DES ORTHODOXEN
GOTTESDIENSTES²⁹

Prof. Dr. h. c. Karl Christian FELMY

Keywords: *divine service, anamnesis, prayer, eschatology*

Cuvinte cheie: *slujbă, anamneză, rugăciune, eshatologie*

1. Was ist “Gottesdienst”?

Als ich im Herbst 1969 Vikar in Nürnberg wurde, wurden in der dortigen St. Lorenz-Kirche sog. Kommentar-Gottesdienste eingeführt. Es war zwar unumstritten, daß es sich hier um Kommentare handelte. Ob es aber wirklich Gottesdienste waren, bezweifelte u.a. der damals selbst noch eher konservative Landeskirchenrat in München. So ließ er nachfragen, ob denn bei solchen Gottesdiensten Kerzen auf dem Altar brennen und ob denn der Pfarrer einen Talar trüge. Dann wisse man, ob es sich tatsächlich um Gottesdienste handle. Doch so, wie es der Landeskirchenrat damals versuchte, kann man Gottesdienst nicht definieren. Nach einer solchen Definition gäbe es Gottesdienste erst frühestens seit dem Mittelalter; denn Kerzen brannten in der Alten Kirche nicht auf dem Altar.³⁰ Man müßte den Beginn christlicher Gottesdienste nach dieser Definition aber noch weit später ansetzen. Denn den im Jahre 1811 im Königreich Preußen eingeführten Talar trugen evangelische Pfarrer noch zu Beginn des 19. Jh.s nicht überall in Deutschland, von

²⁹ Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät in Craiova, gehalten am 17. 10. 2008.

³⁰ Bis heute dürfen sich auf dem orthodoxen Altar grundsätzlich nur das Evangelienbuch und die eucharistischen Geräte befinden. Freilich wird dieser Grundsatz gegenwärtig selten mit voller Konsequenz beachtet.

anderen Ländern ganz zu schweigen.³¹ Nach diesem mißglückten Definitionsversuch hätte es also bis zu Beginn des 19. Jh.s überhaupt keinen Gottesdienst gegeben.

So ergeht es, wenn man den Gottesdienst von seinem Rand her zu definieren versucht. Die Orthodoxe Kirche hat dagegen einen anderen Weg beschritten und definiert den Gottesdienst nicht von seinem Rand, sondern von seiner Mitte her. Gottesdienst ist zunächst einmal *hTM Jeía Leitourgía*, der Göttliche Dienst, d.h. der Gottesdienst, der Wortverkündigung und Eucharistiefeier umfaßt. Um diesen liturgischen Kern herum lagern sich vielfältige andere Formen von Gottesdienst bis hin zum Gottesdienst der christlichen Bewährung im Alltag, wobei Abend- und Morgengottesdienst, Hesperinos und Orthros, im Kloster *und* Gemeindeleben, eine besondere Rolle spielen.³² Neben diesen großen Gottesdiensten gibt es auch die sog. Kleinen Horen³³ und zahlreiche Segenshandlungen, die neben der Spendung der Mysterien/ Sakramente wichtig und z.T. von orthodoxen Gläubigen sehr begehrt sind.

2. Der Gottesdienst im Rahmen der orthodoxen Theologie

Der Gottesdienst – nicht nur die Göttliche Liturgie, sondern auch der Tagzeiten-Gottesdienst mit seinem reichen Bestand an hymnischen Dichtungen – ist in der orthodoxen Kirche allem Nachdenken über den Gottesdienst vorgeordnet. So ist es wohl von allem Anfang in der Kirche gewesen: Zuerst hat es christlichen Gottesdienst gegeben und *dann* erst eine explizite Theologie des Gottesdienstes. In diesem Sinne äußert sich Bischof Ilarion (Alfeev) von Wien: “Vor allem muß sich die Theologie immer am Gottesdienst ausrichten und nicht etwa den Gottesdienst von irgendwelchen theologischen Prämissen her korrigieren wollen”.³⁴ Nur vom Gottesdienst her kann in der orthodoxen Kirche auch der Gottesdienst selbst kritisch betrachtet werden. Solche Kritik ist z.B. da geboten, wo sich im Vollzug des Gottesdienstes Tendenzen zeigen, die in einem Gegensatz zu den

³¹ Unter den vielen Gegenbeispielen, die man nennen könnte, verdient die Schweidnitzer Friedenskirche besondere Beachtung. In der Sakristei dieser Kirche werden gottesdienstliche Gewänder aus der Zeit der Erbauung der Kirche gezeigt, die noch ganz dem Aussehen mittelalterlicher lateinischer Meßgewänder entsprechen-

³² Vgl. Robert Taft S.J., *The Liturgy of the Hours in East and West*, Collegeville, MN 1985.

³³ Vgl. Carolina Lutzka, *Die Kleinen Horen des byzantinischen Stundengebets und ihre geschichtliche Entwicklung*, Berlin 2007 (Forum Orthodoxe Theologie, Bd. 7).

³⁴ Bischof Hilarion (Alfejev), *Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie*. Aus dem Russ. übersetzt von H.-J. Röhrig, Freiburg/ Schweiz, 2003, 16.

ursprünglichen Gebeten stehen, die im 3. und 4. Jh. entstanden bzw. redigiert wurden, oder die in einem Widerspruch zu den hymnischen Dichtungen stehen, als deren klassische Zeit das 7. bis 9. Jh. angesehen werden muß, oder aber die den Zeugnissen der wichtigsten Liturgie-Theologen der Alten Kirche, insbesondere den liturgischen Vätern Basilius d.Gr. und Johannes Chrysostomus, widersprechen. Als Beispiele nenne ich das leise Sprechen der wichtigsten Gebete der Göttlichen Liturgie und die Tendenz zu einer seltenen Kommunion der Laien. Demgegenüber schreibt Johannes Chrysostomus in der 18. Homilie zum 2. Korintherbrief:

“Es gibt Fälle, wo der Priester sich nicht von dem unterscheidet, was ihm unterstellt ist, z.B. wenn es darum geht, die furchtbaren Geheimnisse zu kommunizieren. Wir alle werden ihrer in gleicher Weise gewürdigt; nicht so wie im Alten Testament, wo der Priester etwas aß und das Volk etwas anderes und wo es dem Volk nicht erlaubt war, an dem Anteil zu haben, woran der Priester Anteil hatte. Jetzt ist es nicht so; sondern allen wird *ein* Leib und *ein* Kelch vorgelegt. Auch an den Gebeten wirkt, wie jeder sehen kann, das Volk viel mit [...] Wenn wiederum die Zeit zur gegenseitigen Gewährung und zum Empfang des Friedenskusses heranrückt, küssen wir einander in gleicher Weise. Auch beim Vollzug der Mysterien selbst betet der Priester für das Volk, und das Volk betet für den Priester, weil die Worte “mit deinem Geist” nichts anderes bedeuten als eben dies. Auch die Dankgebete sind allgemeine, weil nicht nur der Priester allein Danksagung darbringt, sondern auch das ganze Volk. Nachdem der Priester zuerst die Antwort vom Volk empfangen hat und dann die Zustimmung, daß das Vollzogene “würdig und recht” ist, beginnt der Priester den Dank. Und was wunder, wenn zusammen mit den Priestern auch das Volk ruft, wen er diese heiligen Lieder zusammen mit dem Volk darbringt.”³⁵

Dem leisen Sprechen der Gebete widerspricht in der Göttlichen Liturgie selbst die Tatsache, daß mit einer einzigen Ausnahme alle Gebete in der 1. Person Plural gebetet werden und das Volk bzw. der Chor die Gebete mit dem “Amen” als seine eigenen übernimmt. Der Tendenz zu einer eher seltenen Kommunion der Laien widersprechen die Gebete, die der Priester vor der Kommunion im Namen aller spricht.³⁶

³⁵ Johannes Chrysostomus, In epist. II ad Cor. hom. XVIII 3: PG 61, 527.

³⁶ Die Göttliche Liturgie 70 (Dieses Zitat und alle folgenden Zitate gottesdienstlicher Texte weichen zuweilen von den Texten in den angegebenen Fundorten ab, weil die Übersetzungen am Original überprüft wurden und nach Möglichkeit auch die liturgische Praxis bzw. die Singbarkeit der Übersetzungen berücksichtigt wurde).

Dieser Tendenz widersprechen die nach der Kommunion rezitierte Ektenie und der Gesang: „Unser Mund sei voll Deines Lobes, Herr, auf daß wir Deine Herrlichkeit besingen; denn Du hast uns gewürdigt, an Deinen heiligen, göttlichen, unsterblichen und lebenspendenden Geheimnissen teilzunehmen ...“³⁷ Auch die Fortsetzung der Epiklese in der Basilius-Liturgie setzt die Kommunion grundsätzlich aller voraus, wenn es hier heißt: „Uns alle aber, die wir an einem Brot und einem Kelch teilhaben, einige untereinander zur Gemeinschaft des einen Heiligen Geistes“.³⁸ Es ist offenkundig, daß hier nicht nur an die kommunizierenden Priester und Diakone gedacht ist. Tendenzen zum lauten, für alle Gläubigen vernehmlichen Sprechen der wichtigsten Gebete der Göttlichen Liturgie und zu einer grundsätzlich gemeinsamen Kommunion aller Gläubigen und damit Tendenzen zu einer kritischen Einstellung gegenüber vorfindlicher liturgischer Praxis entsprechen darum der Göttlichen Liturgie selbst und nicht einer vom liturgischen Vollzug losgelösten Theorie vorgelegt werden.

3. Gebetete Lehre

Ortho-Doxie versteht sich bekanntlich weniger als „richtige Lehre“ (das will sie natürlich auch sein) als vor allem als rechter Lobpreis.³⁹ Mindestens in gleichem Maße wie das akademische Katheder ist deshalb der orthodoxe Gottesdienst der „Sitz im Leben“ der kirchlichen Lehre. Das erlaubt und verlangt die Verwendung theologisch höchst anspruchsvoller Texte im Gottesdienst, die tüchtige orthodoxe Priester in der Sonntagsschule oder an anderer Stelle erklären oder erklären lassen, die aber auch dann gebraucht werden, wenn solche Erläuterung nicht gewährleistet ist. Einer dieser Texte ist das Nizänokonstantinopolitanische Symbol, das täglich mehrfach im privaten und kirchlichen Gebet rezitiert, in jeder Göttlichen Liturgie vorgetragen, in Rußland und an anderen Orten sogar vom ganzen Volk gesungen, den Gläubigen gewissermaßen in Ohr und Herz eingesungen wird. Vielleicht am stärksten mit Theologie befrachtet ist der in jeder Göttlichen Liturgie gesungene Hymnus „Eingeborener Sohn«, bei dem nahezu jedes Wort einmal umstritten war:

„Eingeborener Sohn und Wort Gottes, Der unsterblich ist, und

³⁷ Die Göttliche Liturgie 65.

³⁸ Die Göttliche Liturgie 106.

³⁹ Läßt der griechische Begriff *ortodoxía* auch noch an die richtige Schulmeinung denken, so ist dessen slawische Übersetzung *pravoslavie* ausschließlich auf den rechten Lobpreis zugespitzt.

Der es um unserer Rettung willen auf sich genommen hat, Fleisch zu werden aus der heiligen Gottesgebälerin und immerwährenden Jungfrau Maria, Der Du Mensch geworden bist, ohne Dich zu verändern und Der gekreuzigt wurdest, Christus, Gott, Der Du durch den Tod den Tod vernichtet hast, Der Du einer bist aus der hl. Dreieinigkeit, zugleich verherrlicht mit dem Vater und dem Hl. Geist, rette uns“.⁴⁰

Die meist still gesprochenen Priestergebete, insbesondere die der Basilius-Anaphora bieten ein solches Maß an theologischer Weisheit, daß ihre genaue Kenntnis ganze Studiensemester ersetzen könnte. Ihr besonderer Charakter wird vor allem dadurch geprägt, daß die kirchliche Lehre hier – anders als in vielen Schriften der Kirchenväter und anders als in den Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien – zwar auch unverkürzt, aber ohne Polemik und ohne die durch sie bedingten Einseitigkeiten vorgetragen wird.⁴¹ Ich zitiere einige Ausschnitte aus diesem durch und durch aus Zitaten der Heiligen Schrift gewebten Text: “Obgleich Er [Christus] der Abglanz Deiner Herrlichkeit und der Siegelabdruck Deiner Hypostase ist und das All durch das Wort Seiner Macht trägt (Hebr 1, 2), achtete Er es nicht für einen Raub, daß Er Dir, dem Gott und Vater, gleich sei (Phil 2, 6), sondern Er erschien auf der Erde, obgleich Er Gott von Ewigkeit her ist, und hatte Umgang mit den Menschen (Bar 3, 38) und nahm aus der heiligen Jungfrau Fleisch an. Er entäußerte Sich Selbst und nahm die Gestalt eines Knechtes an (Phil 2, 7), indem Er dem Leibe unserer Niedrigkeit gleichgestellt wurde, auf daß Er uns dem Bilde Seiner Herrlichkeit gleichgestaltet mache (Phil 3, 21). Da nämlich durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen war und durch die Sünde der Tod (Röm 5, 12), gefiel es Deinem Eingeborenen Sohn (vgl. Joh 3, 16), der in Deinem, des Gottes und Vaters Schoß war (Joh 1, 18), dadurch daß Er aus einer Frau, der heiligen Gottesgebälerin und immerwährenden Jungfrau Maria, geboren und dem Gesetz untertan wurde (Gal 4, 4), die Sünde in Seinem Fleische zu richten (vgl. Röm 8, 3), auf daß die, die durch Adam sterben in Ihm, Deinem Christus, lebendig gemacht werden (1Kor 15, 22). Er wandelte in dieser Welt und gab die Vorschriften des Heils, indem Er uns von dem Irrtum der Götzen bekehrte und uns zur Erkenntnis Deiner, des wahrhaften Gottes (Kol 1, 10) und Vaters, führte. Er erwarb uns als Sein auserwähltes Volk, als königliches Priestertum, als heilige Nation (1Pt 2,

⁴⁰ Die Göttliche Liturgie 30 f.

⁴¹ Vgl. Michael Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg–Basel–Wien 2007, 238.

9; Ex 19, 6; 23, 22 LXX) und reinigte uns durch das Wasser (vgl. Eph 5, 26; Tit 2, 14), heiligte uns im Heiligen Geiste (vgl. Röm 15, 16) und gab sich selbst als Lösegeld (vgl. Mt 16, 26) dem Tode hin, in dem wir, die wir unter die Sünde verkauft waren (Röm 7, 14), gehalten wurden ...⁴².

Quantitativ mehr noch als die Göttliche Liturgie sind die hymnischen Dichtungen des Tagzeitengebets von theologischen Lehraussagen, insbesondere aus dem Bereich von Christologie und Trinitätslehre, geprägt, hier allerdings zuweilen auch mit polemischem Einschlag.⁴³ Im byzantinischen Gottesdienst folgt üblicherweise auf ein "jetzt und immerdar ..." nach dem "Ehre sei dem Vater" ein sog. Theotokion, ein auf die Gottesgebärerin bezogener Hymnus. Wird er zu den den Abendpsalmen ("Herr, ich rufe zu Dir« Ps 140 ff. LXX) zugeordneten hymnischen Texte, den sog. Stichiren, gesungen, dann wird er auch als Dogmatikon bezeichnet, weil hier wie auch in anderen Theotokien oft chaledonische Christologie reinsten Wassers betrieben wird. Einige Beispiele mögen das erläutern. Am Sonnabend des 3. Tons lautet das Dogmatikon:

"Wie sollen wir nicht bewundern Dein gottähnliches Kind, Allreine? Denn ohne einen Mann erkannt zu haben, Allmakellose, hast Du geboren den Sohn ohne Vater im Fleische, Der vor Ewigkeiten aus dem Vater gezeugt ward ohne Mutter; Der durchaus keine Veränderung erlitt oder Vermischung oder Trennung, sondern jeder Wesen Eigentümlichkeit unversehrt bewahrte ..."⁴⁴.

Das Theotokion der 7. Ode des Sonntag-Kanons vom 5. Ton heißt, um ein weiteres Beispiel zu nennen:

"Eine Hypostase in zwei Naturen hast Du, Allmakellose, geboren: den fleischgewordenen Gott, Dem wir alle singen: Gott, gepriesen bist Du"⁴⁵.

Diese christologische Ausrichtung der Theotokien ist so stark, daß, wie das gleich folgende Theotokion zeigt, die Gottesmutter nicht einmal unbedingt unmittelbar angeredet werden muß:

"Der aus der Jungfrau geboren ward und diese als

⁴² Die Göttliche Liturgie 102 f.

⁴³ Solche, zuweilen auch undifferenzierte Polemik findet sich insbesondere in den hymnischen Texten der Tagzeitengottesdienste zu den Festen der Väter des Konzils von Nizäa (7. Ostersonntag) bzw. der Väter der ersten Sechs Ökumenischen Konzilien (6. So. nach Pfingsten).

⁴⁴ Alexios v. Maltzew, Oktoichos oder Parakletike der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes, I. Teil, Berlin 1903, 681 ff.

⁴⁵ A. v. Maltzew, Oktoichos, II. Teil, Berlin 1904, 57.

Gottesgebälerin erwies, gelobt ist der Gott unserer Väter”.⁴⁶

4. Der Gottesdienst als Synaxis

Protopresbyter Alexander Schmemmann hat in seinem Liturgie-Kommentar die Göttliche Liturgie u.a. als das “Mysterium der Versammlung” bezeichnet.⁴⁷ Dies gilt für alle Gottesdienste, auch für das Tagzeitengebet, das zwar auch von einzelnen orthodoxen Christen gebetet werden darf und soll, das aber nur in der Gemeinschaft der Kirche, unter der Leitung eines Priesters, möglichst auch unter der Beteiligung eines Diakons, ohne Abstriche gebetet werden kann. Insbesondere die Göttliche Liturgie kann grundsätzlich nur unter Beteiligung der ganzen Kirche am Ort gefeiert werden. In der Alten Kirche war dieser Grundsatz so stark in Geltung, daß die verfolgten Christen in Karthago sogar der Meinung waren, daß der Gottesdienst ohne ihre Beteiligung nicht gefeiert werden könne.⁴⁸ Wenn dieses altkirchliche Prinzip in der Orthodoxen Kirche auch nirgendwo mehr uneingeschränkt beachtet wird, so gilt doch die Beteiligung des Volkes an der Liturgie noch immer als Normalfall, während die von einem Priester allein, ohne Beteiligung von Laien, gefeierte Liturgie entweder als unmöglich betrachtet wird, oder aber, wo einzelne solcher Fälle anerkannt werden, besonderer Rechtfertigung bedarf.⁴⁹ In diesem Sinne spricht Metropolit Ioannis (Zizioulas) von Pergamon von der “Bedingung, daß die Ortsgemeinde, Laien eingeschlossen, anwesend sein muß”, damit eine Eucharistie gültig sein kann. “Das Totschweigen dieser Bedingung” in der orthodoxen Schultheologie bezeichnet der Metropolit als einen deutlichen “Hinweis auf ihren mittelalterlichen theologischen Hintergrund und ihre Verfangenheit in der Problematik der klassischen westlichen Theologie”.⁵⁰ Es ist die ganze Kirche am Ort und nicht nur die Hierarchie, die die Gottesdienste begeht. Vorstellungen, wie sie in der Römisch-katholischen Kirche vor dem II. Vatikanischen Konzil üblich waren, nach denen allein der Priester die Liturgie vollzog und die Anwesenheit des Volkes Gottes am

⁴⁶ A. v. Maltzew, *Oktoichos* II, 58.

⁴⁷ Prot. Aleksandr Ímeman, *Evxaristiá*, *PariΩ* 1984, 13 ff.

⁴⁸ *Acta ss. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa [anno Christi 304]*, in: *Acta Martyrum P. Theodovici Ruinart opera ac studio collecta, selecta atque illustrata ...*, Ratisbonae 1849, 412-422.

⁴⁹ K.Ch. Felmy, *Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s.*, Göttingen 1972 (KOM 11), 44 f.

⁵⁰ K.Ch. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 191.

Ort zwar erwünscht war, theologisch aber überflüssig schien, widersprechen Geist und Buchstaben der orthodoxen Liturgie.

5. Der Gottesdienst als Anamnesis

Ivan Alekseevič Karabinov (*1878, in den 30er Jahren verschollen), einer der bedeutendsten Liturgiewissenschaftler der Historischen Schule der russischen Theologie, hat in seinem Buch "Das Eucharistiegebet (Die Anaphora)"⁵¹ Einsetzungsworte *und* Epiklese für sekundäre Zutaten zu dem ursprünglich allein durch ein anamnetisches Gebet vollzogenen eucharistischen Lobopfer erklärt.⁵² So ist die Anamnese des Heilswerks in der Sicht des Liturgie-Historikers gewissermaßen der Kern des eucharistischen Gebetes, der bis heute als unverzichtbar angesehen wird. Auch wenn ihre Bedeutung heute nicht mehr von allen Priestern in gleicher Weise gesehen wird, kommt doch kaum jemand auf den Gedanken sie für überflüssig und entbehrlich zu halten und deswegen auszulassen. In der Basilius- und Jakobus-Liturgie ist sie großartig und breit entfaltet, in der Chrysostomus-Liturgie im Postsanctus-Gebet genial mit einem Zitat von Joh 3, 16 zusammengefaßt:

“Mit diesen seligen Kräften rufen auch wir, menschenfreundlicher Herrscher, und sprechen: Heilig bist Du und allheilig, Du und Dein Eingeborener Sohn und Dein Heiliger Geist. Heilig bist Du und allheilig und majestätisch ist Deine Herrlichkeit, Der Du Deine Welt so geliebt hast, daß Du Deinen Eingeborenen Sohn dahingabst, auf daß alle, die an Ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Dieser kam, und als Er die ganze Heilsordnung für uns erfüllt hatte, nahm Er ... das Brot ...”⁵³

Hat die Anamnese des Heilswerks als ursprünglichster Teil des eucharistischen Gebetes vor allem durch das stille Sprechen des Gebetes, aber auch durch die besonders hervorgehobene Anrufung des Heiligen Geistes, die Epiklese, faktisch auch an Bedeutung verloren, so wird spätestens, seit Theodor von Mopsuestia (um 352–428) seinen Liturgie-Kommentar schrieb,⁵⁴ die Göttliche Liturgie selbst nicht nur im anamnetischen Gebet, sondern auch in ihren Handlungen als rituelle Anamnese des Heilswerks

⁵¹ Ivanβ Karabinovβ, *Evxarističeskaä molitva (AHAFORA)*. Opytβ istoriko-liturgičeskago analiza, S.-Peterburgβ 1908.

⁵² Ivan Karabinov, *Evcharističeskaja molitva*, passim.

⁵³ Die Göttliche Liturgie 64.

⁵⁴ Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*. Zweiter Teilband. Übers. und eingel. von Peter Bruns, Freiburg–Basel–Wien–Barcelona–Rom–New York 1995 (FC 17/2).

interpretiert.⁵⁵ So symbolisiert im Zuge dieser Deutungen die Proskomidie den Anfang der Heilsgeschichte, der Kleine Einzug u.a. Christi erstes Auftreten in der Öffentlichkeit und der Große Einzug den Weg Christi zum Leiden usw.⁵⁶ Diese Art "mystischer" Liturgie-Deutung wird nicht von allen Liturgiewissenschaftlern geliebt, hat aber selbst Eingang in die liturgischen Texte gefunden, wenn in der Proskomidie bei der Ausbreitung des Asteriskos über dem eucharistischen Brot an den Stern von Bethlehem erinnert und bei der Übertragung der Heiligen Gaben auf den Altar der Grablegung Christi gedacht wird.⁵⁷

Im liturgischen Gedächtnis wird überdies deutlich, daß gottesdienstliche Anamnese der Vergangenheit immer insofern auch eschatologisch ist, als die Grenzen dessen, was wir "Zeit" nennen, von der Zukunft her in das liturgische "Heute" hinein aufgehoben sind. Besonders deutlich wird das in der den Einsetzungsworten folgenden Anamnese der Chrysostomus-Liturgie:

"Eingedenk also dieses heilsamen Gebotes [Solches tut zu meinem Gedächtnis] und all dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Auffahrt in die Himmel, des Sitzens zur Rechten des Vaters und der zweiten glorreichen Wiederkunft, bringen wir Dir dar das Deine von dem Deinen gemäß allem und für alles".⁵⁸

Hier werden nicht nur Geschehnisse der Vergangenheit kommemoriert, sondern auch die Zukunft: nämlich die noch ausstehende Wiederkunft in Herrlichkeit, als hätte sie schon stattgefunden. Das prägt auch das Gedächtnis des Vergangenen. Das ganze Heilswerk wird gewissermaßen von der Zukunft her kommemoriert. Die Grenzen der Zeit sind im Gottesdienst eschatologisch aufgehoben.

Das zeigt auch das liturgische "Heute" zahlreicher hymnischer Texte des Tagzeitengebets, in dem der anamnetische Charakter des Gottesdienstes nicht weniger ausgeprägt ist als in der Göttlichen Liturgie. Aus der Fülle der Dichtungen, die das ja auch im Abendland nicht unbekannte liturgische "Heute" enthalten, wähle ich drei m.E. besonders eindrückliche Beispiele aus:

⁵⁵ Hans-Joachim Schulz, Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt, Freiburg 1964, 39-44; Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien: Zweiter Teilband. Übers. und eingel. von Peter Bruns, Freiburg u.a. 1995 (FC 17/2), 387-456.

⁵⁶ S. H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, passim; K.Ch. Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Berlin-New York 1984, passim.

⁵⁷ Die Göttliche Liturgie 18, 55; vgl.a. 13, 21, 84.

⁵⁸ Die Göttliche Liturgie 65; 104 f. (Basiliius-Liturgie).

Das Kontaktion vom Vorabend des Weihnachtsfestes lautet:

“Heute kommt die Jungfrau zu der Höhle, um das ewige Wort auf unaussprechliche Weise zu gebären. Weltall, frohlocke bei dieser Kunde und verherrliche mit den Engeln und Hirten Ihn, der beschloß, als kleines Kind zu erscheinen, den Gott vor aller Ewigkeit”.⁵⁹

Im eigentlichen Festkontaktion von Weihnachten heißt es:

“Heute gebiert die Jungfrau Den, Der vor allem Sein ist, und die Erde bietet eine Höhle dem Unnahbaren; die Engel lobpreisen mit den Hirten; die Magier wandern dem Sterne nach, denn für uns ist geboren ein kleines Kind, Gott vor aller Ewigkeit”.⁶⁰

Am Großen Sonnabend, in einem schon ganz österlichen Gottesdienst, dem zahlreiche Strukturelemente mit der römisch-katholischen Osternacht gemein sind und der früher einmal eine ähnliche Stelle im Kirchenjahr eingenommen hat,⁶¹ werden die Gläubigen in das Stöhnen des Hades angesichts der Auferstehung Christi mit hineingenommen:

“Heute ruft stöhnend der Hades: Besser wäre mir gewesen, ich hätte den von Maria Geborenen nicht aufgenommen! Denn da Er zu mir kam, hat Er meine Macht gebrochen, die ehernen Tore zertrümmert, die von mir ehemals Gefangengehaltenen als ewiger Gott auferweckt. Ehre sei, Herr, Deinem Kreuz und Deiner Auferstehung”.

“Heute ruft stöhnend der Hades: Aufgezehrt ist meine Macht! Der Hirte ward gekreuzigt und hat Adam erweckt. Über die ich herrschte, derer wurde ich beraubt; die ich verschlang, habe ich alle ausgespien. Der Gekreuzigte hat die Gräber geleert. Schwach geworden ist die Macht des Todes. Ehre sei, Herr, Deinem Kreuz und Deiner Auferstehung”.⁶²

6. Der Gottesdienst auf Erden als eschatologische Vorwegnahme der gottesdienstlichen Gemeinschaft der Kirche im Himmel

Der Gottesdienst der Kirche auf Erden ist nach orthodoxem Verständnis Abbild des himmlischen Gottesdienstes, wobei im Sinne platonischen Denkens zwischen Urbild und Abbild eine enge Beziehung besteht. Freilich muß man sich vor falschen Konsequenzen

⁵⁹ Der Gottesdienst zum Fest der Geburt unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus, München 2006, 39.

⁶⁰ Der Gottesdienst zum Fest der Geburt 163 f.

⁶¹ Peter Plank, Art. Ostern III.2. Orthodoxer Gottesdienst, in: LThK³ 6, 731-733.

⁶² Der Gottesdienst am Heiligen und Hohen Samstag. Zusammengestellt und übersetzt von HH Erzpriester Dimitrij Ignatiev, München 1992, 111 f.

hüten. Der himmlische Gottesdienst findet in Ewigkeit statt, der irdische in der Zeit. Es ist deshalb unsinnig, die prinzipielle Unveränderlichkeit des orthodoxen Gottesdienstes damit zu begründen, daß er den himmlischen Gottesdienst abbildet,⁶³ als hätte dieser den gleichen Aufbau und die gleichen Strukturelemente wie der irdische Gottesdienst, und die Engel trügen Gewänder nach dem Schnitt des 17. Jh.s. Kann man so den Aspekt des Abbildhaften auch theologisch überdehnen, so läßt sich auf der anderen Seite noch mehr sagen: Der Gottesdienst auf Erden bildet nicht nur den himmlischen ab, sondern die Kirche auf Erden schaltet sich gewissermaßen in den himmlischen Gottesdienst ein, wenn sie auf Erden Gottesdienst begeht. Es ist nicht so, wie man es im Westen zuweilen erleben kann: Man entschließt sich, einen Gottesdienst zu halten. Und dann überlegt man, ob denn genügend Leute da sind, und wenn nicht, dann kann man den Gottesdienst auch ausfallen lassen. Das östlich-orthodoxe Verständnis ist anders: Gottesdienst findet allezeit im Himmel statt, und wir auf Erden werden gewürdigt, an ihm teilzunehmen und in den Gesang der Cherubim und Serafim einzustimmen. Die westlichen Präfationen enthalten diesen Gedanken eigentlich auch. Es ist mir nicht recht erklärlich, warum das, was im normalen agendarischen Gottesdienst der Römisch-katholischen und auch der Lutherischen Kirche begegnet, so gar nicht in die Tiefen des Bewußtseins der Gläubigen einzudringen vermag. Im orthodoxen Bereich ist der Gedanke an die Einheit des himmlischen und des irdischen Gottesdienstes dagegen tief im Bewußtsein der Teilnehmer am Gottesdienst verwurzelt, obwohl die entsprechenden Passagen des eucharistischen Gebetes, die ich hier kurz zitieren will, in aller Regel den Laien unhörbar bleiben. Die Präfation der Chrysostomus-Liturgie endet:

“Wir danken Dir auch für diesen Gottesdienst, den Du aus unseren Händen anzunehmen geruht hast, obgleich vor Dir Tausende von Erzengeln und Zehntausende von Engeln stehen, die sechsflügeligen, vieläugigen, schwebenden und fliegenden Cherubim und Seraphim, die den Siegeshymnus singen, schreien, rufen und sprechen”.

Es folgt das Sanctus, und das Gebet fährt fort:

“Mit diesen seligen Kräften rufen auch wir,

⁶³ Hanns Kerner, Dem Gottesdienst Gestalt geben – eine kleine Kompositionslehre des evangelischen Gottesdienstes (in: Lutherisch-Liturgische Korrespondenz in Bayern. Mitteilungsblatt I/ 2008, 6-26) 9.

menschenfreundlicher Herrscher, und sprechen: Heilig bist Du und allheilig und majestätisch ist Deine Herrlichkeit ...»⁶⁴

In der Freskenmalerei, vor allem auf russischen Fresken des 17. Jh.s, ist dieses Motiv häufig aufgenommen und die Einheit von himmlischem und irdischem Gottesdienst in zahlreichen Freskenzyklen, zuweilen auch auf Tafelbildern, dargestellt worden. Allerdings richten sich diese Abbildungen weniger an der Präfation aus als an den Hymnen zum Großen Einzug in der Göttlichen Liturgie, die oft als Bildaufschriften solcher Darstellungen begegnen⁶⁵. Diese Übertragungs-Hymnen sind nahezu ausnahmslos von der Erfahrung der Gemeinschaft der himmlischen und der irdischen Kirche im Gottesdienst geprägt.

So lautet der Hymnus zum Großen Einzug in der Normalfassung der Göttlichen Liturgie:

“Die wir die Cherubim geheimnisvoll abbilden und die lebensschaffende Dreieinigkeit mit dem Hymnus ›Dreimal Heilig‹ besingen, – laßt uns nun jede Sorge des Alltagslebens ablegen, auf daß wir den König des Alls empfangen, der unsichtbar von den himmlischen Heerscharen im Triumph geleitet wird. Alliluija, Alliluija, Alliluija”⁶⁶.

In der Basilius-Liturgie des Großen Sonnabend wird an dieser Stelle gesungen:

“Es schweige alles menschliche Fleisch und stehe mit Furcht und Zittern und denke nichts Irdisches bei sich. Denn der König der Könige und der Herr der Herren⁶⁷ tritt herzu, um geschlachtet zu werden und Sich den Gläubigen zur Speise zu geben. Vor Ihm her gehen die Chöre der Engel mit allen Fürstentümern und Gewalten, die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen⁶⁸ Seraphim, die ihr

⁶⁴ Die Göttliche Liturgie 63 f.; vgl. auch die hymnisch noch stärker ausgestalteten Formulierungen der Basilius-Liturgie: Die Göttliche Liturgie 101.

⁶⁵ K.Ch. Felmy, »Es schweige alles menschliche Fleisch«. Der Große Einzug und die »Schlachtung des Christusknaben«, in: K.Ch. Felmy und Eva Haustein-Bartsch, »Die Weisheit baute ihr Haus«. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen, München 1999, 251-291, insb. auch Tafel 44-53; ders., Das Buch der Christus-Ikonen, Freiburg–Basel–Wien 2004, 160-168; ders., Storia, Iconografia e stile dell'icona in Russia dopo la caduta di Bisanzio (in: Tania Velmans [Hg.], Le Icone. Il viaggio da Bisanzio al '900, Milano 2005, 103-166), Abb. 118, 119.

⁶⁶ Die Göttliche Liturgie 50, 54.

⁶⁷ 1Tim 6, 15.

⁶⁸ Vgl. Jes 6, 2.

Antlitz verhüllen und den Hymnus singen: Alliluija. Alliluija. Alliluija”.⁶⁹

Und in der Liturgie der Vorhergeweihten Gaben wird beim Einzug der bereits in einer früheren Liturgie geheiligten Gaben gesungen:

6. Das kosmisch-eschatologische Verständnis des Gottesdienstes

Gottesdienst ist Annahme der Schöpfung und damit Beginn der Neuen Schöpfung. Unter den Vätern der Alten Kirche hat vor allem der hl. Irenäus von Lyon darauf hingewiesen, daß Leib- und Schöpfungsfeindlichkeit mit liturgischer Theologie nicht zu vereinbaren sind:

“Wie aber können sie wiederum sagen, das Fleisch verweise und habe keinen Anteil am Leben, wenn es mit dem Leibe und Blute des Herrn ernährt wird? Also mögen sie diese Lehre abändern oder nicht mehr die genannten Gaben darbringen. Unsere Lehre aber stimmt mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie wiederum bestätigt unsere Lehre. Von dem Seinen nämlich opfern wir Ihm,⁷⁰ indem wir geziemenderweise die unauflösliche Einheit von Fleisch und Geist verkünden”.⁷¹

Gegenüber einem im Westen weithin dominierenden nominalistischen Voluntarismus, in dem die in den Mysterien gebrauchten Schöpfungsgaben mit ihren schöpfungsgemäßen Eigenarten grundsätzlich keine Rolle spielen, weil Christus als Stifter der Mysterien in aller Freiheit und Willkür auch andere Gaben hätte gebrauchen können, verweist die orthodoxe Theologie der Gegenwart auf die den Schöpfungsgaben innewohnende Sakramentalität. Allerdings ist auch diese der rettenden Befreiung durch das Kreuz Christi bedürftig. Protopresbyter Alexander Schmemmann hat die den Schöpfungsgaben innewohnende Sakramentalität am Beispiel des

⁶⁹ [Triodion] Triãdion katanuktikòn periécon aTMpásan tãn a-nãkousan au-tø, a-kolouqian tiv aTMgíav kai megálhv tessarakósthv a-pò tiv kuriakïv toũ telãnou kai toũ farisãfou mécri toũ aTMgíou kai megãlou sabbãtou, -Aqãnai 1983, 500; [Služebnik] Služebnik, Moskva 1977, 379 f.

⁷⁰ Diese Worte erinnern an die Formulierung der Göttlichen Liturgie »... bringen wir Dir dar das Deine von dem Deinen gemäß allem und für alles« (Die Göttliche Liturgie 65). Offenbar geht es auch bei dieser liturgischen Formel um den Gebrauch und die Darbringung von Schöpfungsgaben in der Eucharistie.

⁷¹ Irenäus von Lyon, Adv. haer. XVIII 5.

Wassers gezeigt.⁷² Sie liegt einmal darin, daß Wasser *das* Element ist, aus dem alles Leben erwächst, zum anderen aber auch “das Symbol von Zerstörung und Tod”⁷³ ist. “Es ist die geheimnisvolle Tiefe, die tötet und zunichte macht, die dunkle Behausung der dämonischen Mächte, wahrhaftig das Bild des Irrationalen, Unkontrollierbaren, Elementaren in der Welt [...] Und schließlich ist das Wasser das Prinzip von Reinigung und Sauberkeit und deshalb von Regeneration und Erneuerung. Es wäscht Flecken ab, und es schafft die ursprüngliche Reinheit der Erde neu. Es ist dieser fundamentale religiöse Symbolismus des Wassers, ein Symbolismus, der in der Selbstevidenz und den natürlichen Attributen des Wassers wurzelt – der die Bibel und die ganze biblische Geschichte von Schöpfung, Fall und Erlösung durchdringt”.⁷⁴

Was für das Wasser gilt, dessen eigentliche Kraft in der Verwendung als Taufwasser nicht zerstört, sondern vielmehr offengelegt, ihrem eigentlichen Ziel zugeführt wird, geschieht nach Protopresbyter Alexander Schmemmann auch mit der Nahrung in der Eucharistie. Die Speise “wird das, wozu sie geschaffen ist: – Teilhabe am göttlichen Leben, durch das das Sterbliche in Unsterbliches gekleidet und der Tod vom Sieg verschlungen wird”.⁷⁵

So sind die Mysterien (so nennt die Orthodoxe Kirche die Sakramente) Zeichen für die Annahme der Welt und ihre Verwandlungsfähigkeit, was aber nichts an ihrem gefallenem Zustand ändert; aber trotz der Betroffenheit durch den Sündenfall bleibt sie Gottes gute Schöpfung. Doch wegen dieser Betroffenheit durch den Sündenfall kann die Verwandlung von Schöpfungsgaben nicht am Kreuz vorbeigehen. Deshalb muß “die Welt, die Christus verworfen hatte, ... selbst sterben im Menschen, wenn sie erneut Mittel der Kommunion, Mittel der Teilnahme an dem Leben, das vom Grab aufgestrahlt ist, werden soll in dem Königreich, das nicht *von dieser Welt* ist und das in den Begriffen dieser Welt noch kommen soll”.⁷⁶ “Und so müssen das Brot und der Wein, die Nahrung, die Materie, das

⁷² Alexander Schmemmann, *Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism*, Crestwood-Tuckahoe 1974, 37 ff.

⁷³ Dieser mehrfache Bezug des Wassers als Element des Lebens, des Todes und der Reinigung steht im Hintergrund von Röm 6, 3 f.

⁷⁴ A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit* 37 ff.

⁷⁵ Prot. Aleksandr Ímeman, *Evxaristiä* 136.

⁷⁶ Alexander Schmemmann, *Worship in a Secular Age* (SVTQ 1972/1, 3-16) 7; vgl. Joh 18, 38.

Symbol dieser Welt selbst und deshalb der Inhalt unserer Prosphora⁷⁷ für Gott, um in Leib und Blut Christi verwandelt und Kommunion Seines Reiches zu werden, in der Anaphora⁷⁸ *emporgehoben*, aus *dieser Welt* herausgenommen werden. Und es geschieht nur, wenn die Kirche in der Eucharistie diese Welt verläßt und zu Christi Tisch in Seinem Reich emporsteigt, daß sie wahrhaftig Himmel und Erde als »voll von seiner Herrlichkeit« sieht und proklamiert⁷⁹ und Gott als Den, Der alle Dinge mit Sich Selbst erfüllt hat“. Diese „Diskontinuität“ allerdings ist „nur möglich, weil der Heilige Geist *alle Dinge neu*⁸⁰ und nicht *neue Dinge* macht“.⁸¹

Alexander Schmemmann ist mit dem hier Gesagten bei einem von ihm häufiger variierten Thema angekommen, bei dem ich ihm nur bedingt folgen kann, wenn er den Gottesdienst, speziell die Göttliche Liturgie, als Aufstieg bezeichnet. Das ist mir zu einseitig, weil in einem breiten Strang von Liturgie-Kommentaren davon gesprochen wird, wie sich das Dach der Kirche im Gottesdienst öffnet und Christus auf den Altar *herabkommt*, um „geschlachtet zu werden und Sich den Gläubigen zur Speise zu geben“.⁸² Aber darin ist ihm recht zu geben: Zwar gibt es eine Annahme der Welt in den sakramentalen Gaben und es gibt die Fürbitte für die Welt mit all ihren Alltäglichkeiten und Leiden. Dennoch ist orthodoxer Gottesdienst nie weltförmig. In diesem Sinne muß man sich aufmachen und die Welt mit ihrem Alltag hinter sich lassen, um Gottesdienst zu begehen, der sich zu der Welt ähnlich verhält wie der Urlaub zum Alltag, also „paßt“, aber nicht passend ist und schon hier Teilhabe an einer anderen Welt. Deswegen darf der Gottesdienst auch „befremdlich“ sein, was das Gefühl der Wärme und das Gefühl, daheim zu sein, nicht ausschließt.

Ganz kurz möchte ich auf einen Aspekt eingehen, der mir in der letzten Zeit wichtig geworden ist. Im Zusammenhang einer Beeinflussung der orthodoxen Theologie durch eine Art verspäteter Neoscholastik ist der Begriff „Transsubstantiation“ in einige Dokumente eingedrungen, den aber viele orthodoxe Theologen seit

⁷⁷ A. Schmemmann gebraucht diesen Begriff, der griechisch »Opfer« heißt, gleichzeitig aber auch das eucharistische Brot bezeichnet.

⁷⁸ Auch dieses Wort läßt sich mit »Opfer« übersetzen, dient gleichzeitig aber auch als feststehender Terminus für das Eucharistiegebet.

⁷⁹ Vgl. Die Göttliche Liturgie 64.

⁸⁰ Vgl. Apk 21, 5.

⁸¹ A. Schmemmann, Worship 7.

⁸² Aus dem oben zitierten Gesang bei der Gabenübertragung am Großen Sonnabend.

Beginn des 20. Jh.s mehr oder weniger heftig ablehnen. Nie kann es sich aber bei der Verwandlung der eucharistischen Gaben – darin ist sich auch die Mehrzahl der Befürworter des eigentlich nicht traditionell orthodoxen Begriffs einig – um eine Aufhebung, eine “Annihilation”⁸³ der Schöpfungsgaben, der Brothaftigkeit des Brotes und der Weinhaftigkeit des Weines handeln. Sondern Brot und Wein werden als solche verwandelt und als Brot und mit Wasser gemischter Wein zu einer neuen Wirklichkeit.⁸⁴ Das läßt aber auch den unvergleichlich sorgfältigen Umgang mit den übriggebliebenen Gaben zu einem Modellfall für den Umgang mit der kreatürlichen Umwelt werden, die durch den eucharistischen Gebrauch als Gottes gute Schöpfung erwiesen wird.

7. Der trinitarisch-pneumatologische Aspekt des Gottesdienstes

Die ehrfurchtsvolle Einstellung gegenüber den Schöpfungsgaben – grundsätzlich, doch in besonderer Weise, wenn sie in den Mysterien gebraucht werden – zeigt bereits deutlich, daß sich orthodoxer Glaube nie christomonistisch auf die Christologie reduzieren läßt. Das Gott dem Vater zugeschriebene Schöpfungswerk und die Erfüllung des Erdkreises mit dem Heiligen Geist (Weish 1, 7) sind dafür viel zu wichtig. Das Eucharistiegebet der Basilius-Liturgie, die zitierten Theotokien und das Nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis lassen neben vielen anderen gottesdienstlichen Texten aber auch den besonderen Stellenwert der Christologie im orthodoxen Gottesdienst erkennen. Es ist ja Christi Leib, der in der Göttlichen Liturgie in den Heiligen Gaben und in dem durch sie geheiligten Volk gegenwärtig ist. All das ist in meinem Vortrag vorgekommen und hoffentlich genügend deutlich geworden. Besonders nachdrücklich betonen möchte ich zum Abschluß aber den pneumatischen Aspekt, weil dieser im orthodoxen Gottesdienst besonders deutlich in Erscheinung tritt. Nicht umsonst beginnen fast alle Gottesdienste mit dem gesungenen oder gesprochenen pfingstlichen Stichiron: “Himmlicher König, Tröster, Geist der Wahrheit, der Du überall bist und alles erfüllst, Hort der Güter und Lebenspender, komm und nimm Wohnung in uns, reinige uns von

⁸³ Josef Finkenzeller, Art. Annihilation, in LThK³ 1, 697 f.

⁸⁴ Vgl. dazu prot. Serg’j Bulgakov, *Evxarističesk’j Dogmat*, in: Put’ Organ’ Russkoj Relig’oznoj Mysli pod’ redakc’ej N.A. BTMrdäeva, pri učas’ti V.P. Vyreslaveca, *Pari* 20/ 1930, 3-46; 21/ 1930, 3-33.

allem Makel und errette, Gütiger, unsere Seelen”.⁸⁵ Mit diesem Stichiron am Anfang eines jeden Gottesdienstes wird dem orthodoxen Beter deutlich, daß Gebet immer nur in der Kraft des Heiligen Geistes geschehen kann.

Die Epiklese als Herabrufung des Heiligen Geistes auf die eucharistischen Gaben zu deren Heiligung und Verwandlung als Kulminationspunkt der Göttlichen Liturgie wird in der heutigen orthodoxen Theologie deutlich genug hervorgehoben. Sie erweist die eucharistische Konsekration als eine Handlung, an der das gemeinsame Handeln der Drei Hypostasen der Göttlichen Trias besonders deutlich erwiesen wird: Der Vater sendet den Heiligen Geist und dieser verwandelt Brot und Wein in den Leib und das Blut des Sohnes. Eine orthodoxe Göttliche Liturgie ohne die Epiklese als Höhepunkt ihres Betens ist nicht vorstellbar. Ihre einseitige Hervorhebung läßt jedoch zuweilen vergessen, daß es in der Liturgie schon an früherer Stelle eine Herabrufung des Heiligen Geistes gibt und daß das ganze gottesdienstliche Beten nur im Heiligen Geist möglich ist. So möchte ich mit zwei Zitaten aus Pfingstpredigten des hl. Johannes Chrysostomus schließen, in denen klar wird, daß für orthodoxes theologisches Verständnis das ganze geistliche Leben, insbesondere der Gottesdienst, aber auch das in ihm wirkende Priestertum Gabe und Werk des Heiligen Geistes sind, der in der Hl. Dreieinigkeit angebetet wird: “Heute aber endlich sind wir zur Höhe der Güter gekommen, gelangt zur Urheimat der Feste [...] Was nun, sage mir, wird nicht vor allem unser ganzes Heil durch den Heiligen Geist zuteil? Durch Ihn werden wir der Knechtschaft entrissen, zur Kindschaft geführt und gewissermaßen neu geschaffen [durch Ihn] legen wir die schwere übelriechende Last der Sünde nieder. Durch den Heiligen Geist sehen wir die Chöre der Priester, haben wir die Ordnungen der Lehrer. Von dieser Quelle strömen die Gaben der Offenbarungen und die Gaben der Heiligungen und alles Übrige, was die Kirche Gottes gewöhnlich schmückt”.⁸⁶

In einer anderen Pfingstpredigt sagt Chrysostomus: “Gäbe es keinen Heiligen Geist, so könnten wir nicht sagen: *Herr Jesus. Denn niemand kann sagen Herr Jesus außer im Heiligen Geist.*⁸⁷ Gäbe es keinen Heiligen Geist, so könnten wir Gläubige Gott nicht anrufen;⁸⁸ wir sagen ja ›Vater unser, der Du bist in den Himmeln‹. Wie wir nun nicht ›Herr‹ sagen können, so

⁸⁵ Vgl. z.B. Die Göttliche Liturgie 2.

⁸⁶ Johannes Chrysostomus, De Sancta Pentecoste II: PG 50, 463 f.

⁸⁷ 1Kor 12, 3.

⁸⁸ Vgl. Röm 8, 15. 26.

können wir auch Gott nicht ›Vater‹ nennen. Woher wissen wir das? Vom Apostel, der da sagt: ›Da ihr aber Söhne seid, hat Gott den Geist Seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der schreit: ›Abba, Vater‹.⁸⁹ Wenn du [Gott] ›Vater‹ nennst, so bedenke, daß Du auf Antrieb des Heiligen Geistes dieser Anrede gewürdigt warst. Gäbe es den Geist nicht, so wäre das Wort der Weisheit und der Erkenntnis nicht in der Kirche; denn dem einen wird durch den Geist das Wort der Weisheit, dem anderen das Wort der Erkenntnis gegeben.⁹⁰ Gäbe es keinen Heiligen Geist, so gäbe es keine Hirten und Lehrer in der Kirche; denn auch diese werden durch den Heiligen Geist [eingesetzt], wie Paulus sagt:⁹¹ ›In welcher euch der Heilige Geist zu Hirten und Bischöfen gesetzt hat‹.⁹²

So ist der orthodoxe Gottesdienst ein durch und durch pneumatisches Geschehen, so daß es keinen orthodoxen Gottesdienst ohne pneumatologischen Akzent gibt und keine orthodoxe Pneumatologie, in der Gebet und Gottesdienst nicht einen vorrangigen Platz einnehmen würden.

ABSTRACT

The Theology of Orthodox Divine Services

This study presents the important role of the divine service in the Orthodox theology, emphasizing different aspects of it: the anamnesis, the Trinitarian dimension and the eschatological one. The divine service is also presented as a communitarian service, a synaxis.

REZUMAT

Teologia slujbelor ortodoxe

Studiul prezintă rolul important al slujbei în cadrul teologiei ortodoxe, accentuând diferitele aspecte ale acesteia: anamneză, dimensiunea trinitară și cea eshatologică. Slujba este prezentată, de asemenea, din punct de vedere comunitar, ca o sinaxă.

⁸⁹ Gal 4, 6.

⁹⁰ 1Kor 12, 8.

⁹¹ Apg 20, 28.

⁹² Johannes Chrysostomus, De Sacra Pentecoste I: PG 50, 458.

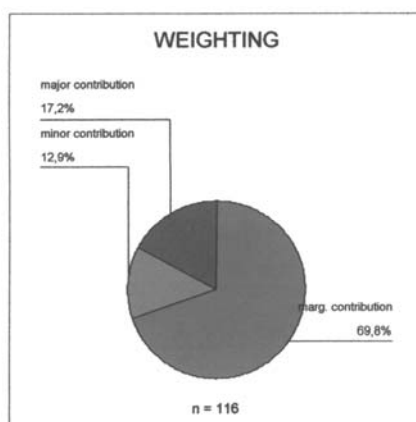
ORTHODOXY IN THE GERMAN PRESS

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

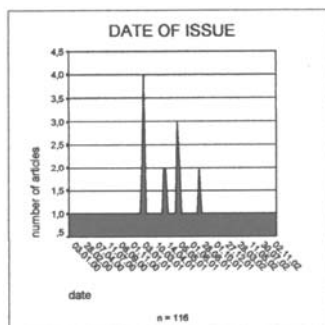
Keywords: *Orthodoxy, press, Germany, Nürnberger Nachrichten*

Cuvinte cheie: *ortodoxie, presă, Germania, Nürnberger Nachrichten*

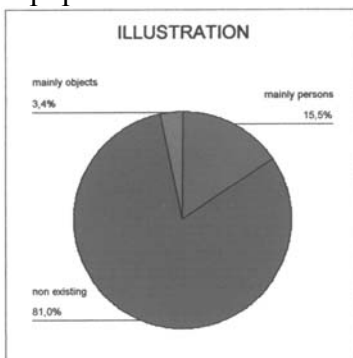
In my lecture, I want to show, which picture of orthodoxy the German press draws in a certain period. As an example of a big German regional newspaper I have chosen the *Nürnberger Nachrichten*, daily published in the city of Nuremberg. Nuremberg has half a million inhabitants and is located 20 kilometres south of Erlangen. My analysis covers three years; from January 2000 up to December 2002. During this period 116 relevant articles have been published; I analyzed them by the method of content analysis and formed categories by means of communication studies and religious studies.



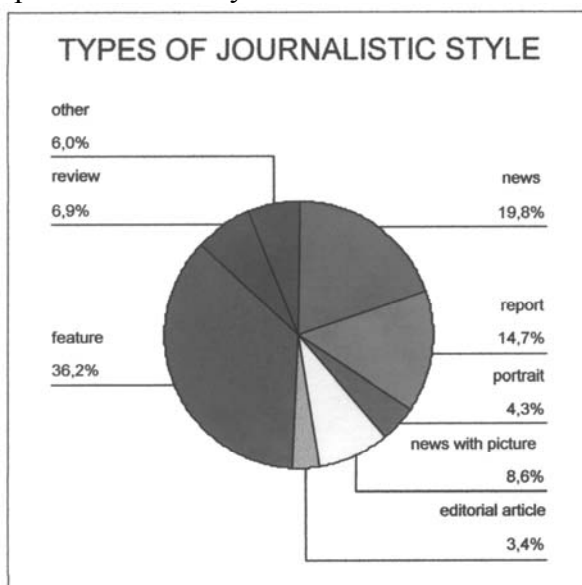
As you can see in the first chart, more than two thirds of the articles present Orthodoxy in a marginal contribution, dominated by a non-ecclesiastical context like the conflict in former Yugoslavia, the terrorists attack against the USA in September 2001 or the disaster of the submarine ‘Kursk’. The major contributions instead focus on the ecclesiastical event, for example the visit of the pope in Greece or Ukraine or take up current orthodox affairs like the discussion about the canonization of the last Russian Czar.



Comparing the dates of issue, there are a few events, which gain special attention and thereby is an accumulation of articles. For example the meeting of the German chancellor Gerhard Schröder with Russian president Vladimir Putin in Moscow on the occasion of Russian-orthodox Christmas in January 2001. Various articles take of the church aspect, for example Schröder attending a service in the cathedral of the redeemer and enjoying the liturgy of orthodoxy. Probably journalists have perceived these details in order to show, how deeply the relation between the two statesmen is. Other events, journalists put special emphasis on, are the visits of the pope in Eastern Europe and in the Middle East, which shows the importance of the pope also in the context of orthodoxy.



Almost 20 percent of the articles are illustrated, mainly with persons, who represent aspects of orthodox piety; for example an female artist, who is painting icons¹, the lightening of a candle in a church² or believers, who pray for the victims of the sunken submarine ‘Kursk’³. Considered in the absolute, the number of illustrations seems to be little; but comparing with the small occurrence of an illustration within the context of Protestantism, the result is remarkable. A conclusion could be, that the importance of pictures in orthodox tradition is reflected by the way, journalists report on orthodoxy.



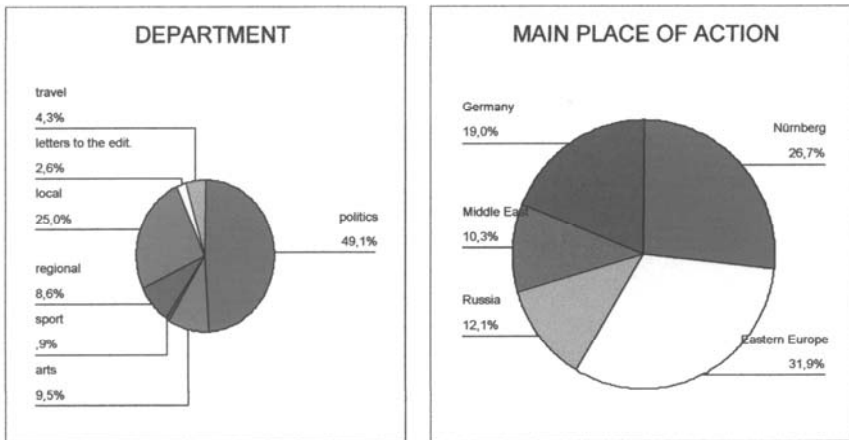
Journalism in Western Europe is coined by the Anglo-Saxon division between facts and opinion. With the words of the former editor-in-chief of the *Manchester Guardian*, Paul C. Scott: Comment is free, facts are sacred. Nevertheless each journalistic form could be recognized also as an uttering of opinion. By the way journalists select their news, they determine the public agenda and decide, what about the reader is able to make judgements. Concerning orthodoxy there are only a few editorial articles on the occasion of the ecumenical dialog, which contain explicit expressions of opinion. The majority of articles could be put into the categories of a reportage or ‘feature’, telling about orthodox topics

¹ Cf. Nürnberger Nachrichten, 14.04.01, p. 15.

² Cf. Nürnberger Nachrichten, 17.04.01., p. 11.

³ Cf. Nürnberger Nachrichten, 24.08.01., p. 1.

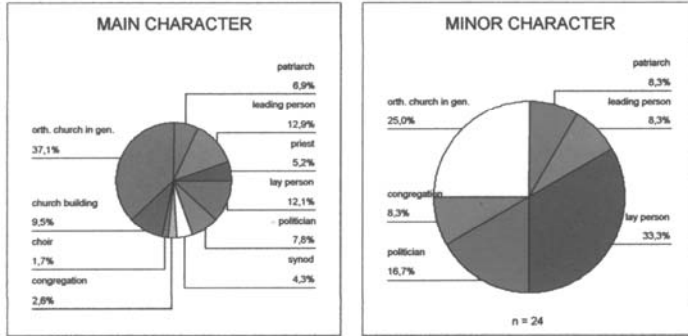
and characters in a vividly, rather subjective way. In contrast original report as well as news in a short message with only a few lines play an minor role.



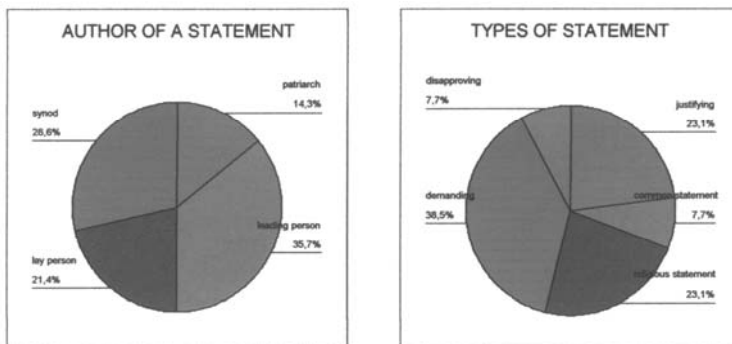
A quarter of articles take up local news; almost every other article has been published in the department of politics, predominantly within the sphere of foreign politics. The articles issued by the department of arts mainly contain reviews about the performance of orthodox music. Or they tell about the orthodox roots of an artist like Nicolaus Gedda, whose father conducted the choir of the Russian-orthodox congregation in Leipzig. Maybe it's remarkable, that you can find also one article in the department of sport. Within his portrait about Vladimir Kramnik, the author points out, that the new world champion of chess is the 'first religious champion' since 40 years, who is wearing a silver cross.

The distribution of departments corresponds to the main place of action. On the one hand there are articles about orthodox life in the city of Nuremberg, for example the construction of a new orthodox church, the participation of the Romanian Metropolit in an ecumenical prayer or the portrait of a Greek family, who is celebrating Christmas with orthodox custom. On the other hand there are articles about the other European- and Non-European countries. Regarding this only Russia is presented by an accumulation of articles with different aspects. Concerning the other countries, there is only one topic: The ecumenical discussion in the context of the visit of the pope. Apart from this fact, orthodoxy isn't a matter of reporting.

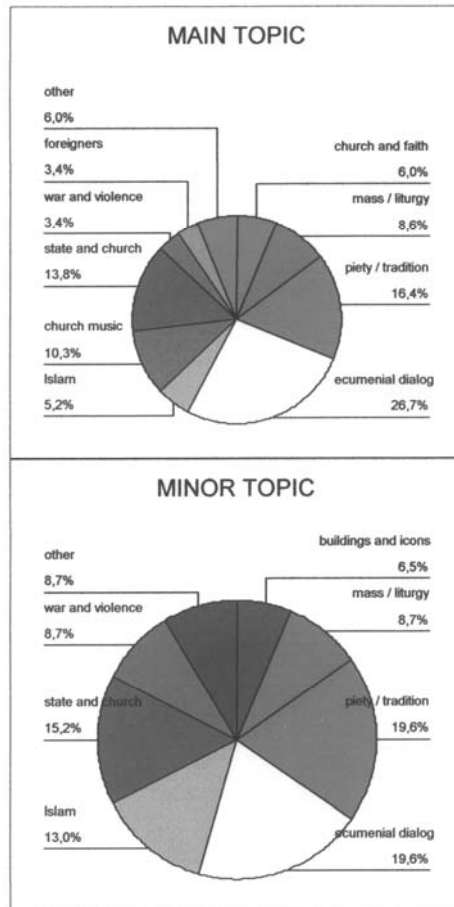
ORTHODOXY IN THE GERMAN PRESS



Who is acting within the articles? There is a majority of articles, presenting orthodox church in general; in many of these articles orthodoxy is rather perceived as a characteristic or a quality than a personal character. One example is a quotation of a politician concerning the orthodox roots of Europe, another example the reference to the Russian-orthodox disapproval of the roman-catholic church. When reporting about personal characters, the articles are dominated by leading persons of the orthodox church. Nevertheless the distribution isn't as clerical-hierarchical as could be supposed. On the level of minor characters even a majority of lay persons is to be reported about. Normally, these persons don't act as individuals. Journalists don't name them, but tell often about an orthodox crowd, who for example is demonstrating against the extradition of former president Slobodan Milosevic to the UN-tribunal in Den Haag, against the policy of reform in Ukraine or against the visit of the pope in Bulgaria and other east-European countries. This focus could cause an image of an old-fashioned orthodox church, which is dominated by fanatical, intolerant believers. In this respect you could draw an interesting parallel to the journalists way of reporting on Islam in Mass Media.

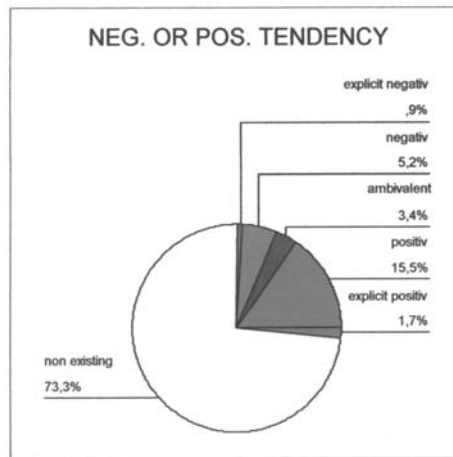


Corresponding to the minority of personal characters, the number of statements is rather few. The majority of them is demanding, like the pleading for a sophisticated attitude towards the Muslims or the appeal to the army in Serbian, to enable a peaceful takeover. In contrast, there are only some justifying statements, like the patriarchs denouncement of the establishment of catholic dioceses in Russia as a provocation or the rejection of a rumbling, that the Holy Communion could transmit a virus in Greece.



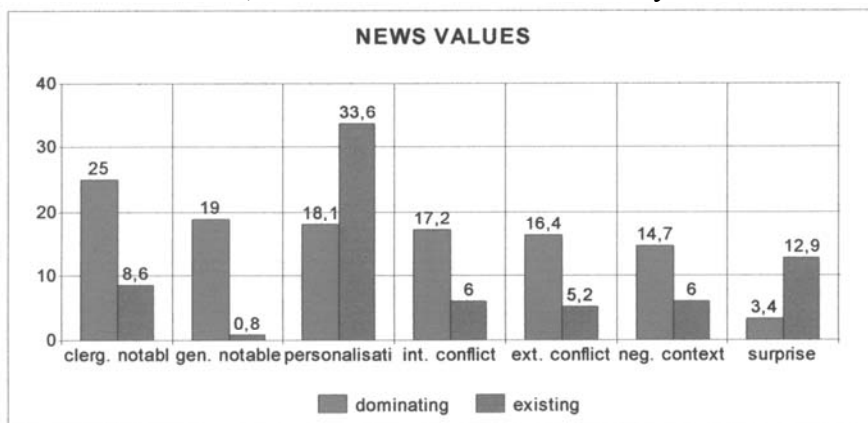
Looking at the distribution of topics, there is a high emphasis on the ecumenical dialog, piety and tradition as well as the relation between state and church. The same result goes for the distribution of minor topics. Comparing the sphere of acting the journalistic perception is focused on the 'inner area' of the church, whereas the relation between church and the matters of the world is rather neglected. It's striking also,

that in some articles the interconfessional dialog merges with the interreligious relations. Thus in a message the author mentions the believers of 'world religions in the city' like Moslems, the Greek-orthodox congregation or Jews. In another article rituals of the Greek- or Russian-orthodox church are put on the same level with rituals of Hinduism and Buddhism. Possibly there is an implicit comparison between the world religion of western Christianity on the one hand and the world religion of eastern Christianity on the other hand.



There is a widespread opinion, that journalists reporting on church and religion are especially focused on bad or scandalous news. By analyzing different daily newspapers in Germany I could prove this to be as a prejudice concerning Christianity in general and also concerning the orthodox church in particular. As you can see in the next diagram, more than 70 percent of the articles don't show any tendency. They are reporting on rather 'neutral' events or topics without an implicated valence. In the contrary, there is a majority of relevant articles, who take of positive aspects of orthodoxy: For example an audience, which is overwhelmed by the religious music of the Russian composer Sofia Gubaidulina, who was oppressed in the Soviet Union. Other examples are the increasing Romanian-orthodox congregation in Nuremberg, the possibility to find spiritual experience in an orthodox monastery or a break of the fighting in Grozny because of orthodox Christmas. An explicit negative tendency can be seen only in the reported skepticism against the roman-catholic church in the department of politics; whereas in the local news orthodoxy is shown as a more progressive power, which is open to the interconfessional dialog and rapprochement.

Beside this implicated tendency there are only a very few explicit judgments given by a journalist in an editorial-article or taken from an other non-orthodox author as a quotation. Because of the small number they are not of significance. Articles with polemic nature can be seen just as few. Only in an editorial-article about the orthodox attitude towards the revolution in Serbia the author reminds on the fact, that soldiers about to kill were – as I quote from the article – ‘blessed by the orthodox clerics’⁴. On the contrary there are more positive clichés in stereotyped fashion. For example the Don Kosaken Choir, who ‘gave a deeper insight into the Russian faith’⁵ or the German chancellor Gerhard Schröder, who experienced the ‘soulful liturgy of the orthodox church’⁶. Some background informations enable the readers to make their own judgments about orthodoxy. As an example the reference, that the last Russian Czar hasn’t been canonized because of his political achievements, but because of his death as martyr.



In the science of communication there is the very important theory of news values: Which are the factors influencing the flow of news and what do journalists orientate themselves on to select topics and events? In the chart we see the factors, which are applicable in general to the perception of orthodoxy in the analyzed newspaper. Concerning the journalistic selection of news, the factor of personalization plays an important role and is mainly combined with the factor of clerical or general notables as expressions of the comprehensive factor of élite. By this factor we can also explain the pre-eminence of Russia as the non-German place of action, comparing to other orthodox countries, who are perceived only marginally. Like Johan Galtung

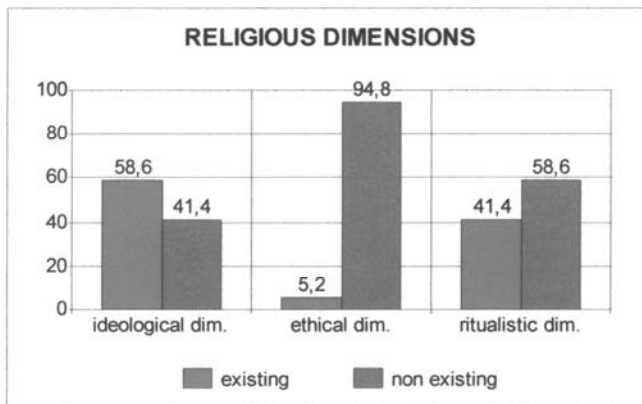
⁴ Cf. *Nürnberger Nachrichten*, 30.09.00, p. 2.

⁵ Cf. *Nürnberger Nachrichten*, 17.03.00, p.21.

⁶ Cf. *Nürnberger Nachrichten*, 08.01.01, p.3.

and Mari Holmboe Ruge wrote, the earliest supporters of the theory of news values: "The more the event concerns elite nations, the more probable that it will become a news item"⁷. Also the pre-eminence of a 'third Rome' that Russian orthodoxy claims within the orthodox world, could be reflected by the way journalists perceive orthodoxy.

Concerning the other applicable factors a third of the articles is coined by the factor of conflict, which can be subdivided into an internal, mainly ecumenical conflict and an external conflict between church and society. – The factor of surprise as an orientation on unusual or extraordinary affairs or details plays a minor role in the selection, but is quite existing. In this context the journalists often emphasize on the strangeness or exotic fashion of orthodoxy as a contrast to modern life. For example the picture of the Pokrovsky Cathedral in Moscow as a dummy on a big ware house in Nuremberg⁸, a report on orthodox monks, who bake Christmas cookies⁹ or the illustration of an orthodox priest with a mobile telephone.



The previous categories were formed by means of communication studies. At the end of the lecture I want to change to the level of Religion Sciences. Partly referring to a theory of Charles Y. Glock¹⁰ I want to assign the articles to three dimensions of religion: The ideological dimension, the ethical or consequential dimension and the ritualistic dimension. As we can see in the diagram, the ideological and ritualistic dimension plays a very important role, whereas the ethical dimension

⁷ Cf. Galtung, Johan / Ruge, Mari Holmboe: The Structure of Foreign News, in: Jeremy Tunstall (Ed.): Media Sociology, London Constable 1970, S. 259-298 (265).

⁸ Cf. *Nürnberger Nachrichten*, 23.11.00, p. 16.

⁹ Cf. *Nürnberger Nachrichten*, 21.12.02, p.3 (magazine).

¹⁰ Charles Y. Glock, On the Study of Religious Commitment, Chicago 1965.

occurs very marginally. It's very interesting to ask, if this result reflects the orthodox reality or if it strengthens only a current prejudice, that orthodoxy doesn't pay attention on ethical challenges and concrete deeds. At least, the Romanian-orthodox Metropolit in Nuremberg utters in a statement, that the good social work of the Protestants and Catholics could be an example for the Orthodox Church – whereas orthodoxy could be teach spirituality¹¹.

In conclusion, orthodoxy in German press is perceived only occasionally and within marginal contributions. One of the central topics is the relation to the other Christian denominations in the ecumenical context. In contrast, orthodoxy isn't mentioned in the context of the east-enlargement of the European Community – for example concerning orthodox countries like Bulgaria or Romania. There isn't any explicit or implicit tendency of disapproval. The only negative impression you might get is by some articles focussing on the strong conformity of Orthodox Church to political power. Rather positive aspects are spirituality, the Russian church music and especially icons. The emphasis on icons, especially in illustrations, is typical for the western perception of orthodoxy in general: Icons could be recognized as the central access to orthodoxy and as her main identification – also in the mass media.

ABSTRACT

This study tries to show the picture of the Orthodoxy drawn in the German regional newspaper Nürnberger Nachrichten, from Nuremberg. The analysis covers three years: from January 2000 up to December 2002. A number of 116 relevant articles were analyzed by the method of content analysis.

REZUMAT

Ortodoxia în presa germană

Acest studiu încearcă să arate imaginea Ortodoxiei reflectată în ziarul regional german Nürnberger Nachrichten, din Nuremberg. Analiza acoperă trei ani: din ianuarie 2000 până în decembrie 2002. Un număr de 116 articole relevante au fost analizate prin metoda analizei conținutului.

¹¹ Cf. *Nürnberger Nachrichten*, 17.04.01, p.11.

ACTE NORMATIVE CARE REGLEMENTEAZĂ RELAȚIA DEONTOLOGICĂ BOLNAV – ECHIPA DE ÎNGRIJIRE

**Prof. Univ. Dr. Pavel CHIRILĂ,
Asist. Soc. Drd. Andreea BĂNDOIU**

Keywords: *normative acts, deontology, rights of patient, iatrogeny*

Cuvinte cheie: *acte normative, deontologie, drepturile pacientului, iatrogenia*

Oamenii au simțit nevoia să fixeze în cadre normative comportamentul social și moral, atitudinea față de fenomenul biomedical și capacitatea de decizie.

Actele normative sunt emanații pur umane sau se raportează la o divinitate, în funcție de timpul și spațiul cultural în care au fost emise. Este unanim acceptat faptul că legile nu pot cuprinde în conținutul lor și nu pot reglementa decât o parte a relațiilor sociale.

Totuși, asociațiile profesionale au emis norme pe care le consideră „universale” și demne de a sta la baza oricărei redactări de acte normative¹:

- demnitate umană, drepturile omului și justiție;
- responsabilitate prin protecția biosferei;
- optimizarea efectelor benefice și reducerea efectelor nocive;
- diversitate culturală, pluralism și toleranță;
- solidaritate, echitate și cooperare.

Sunt principii laice, areligioase, care merită să fie creștinate.

¹ BOGDAN, Constantin, *Norme universale în materie de bioetică*, în Revista Română de Bioetică, vol. 2, nr. 4, oct.-dec. 2004, p. 98.

ACTE NORMATIVE

I. Coduri

Codul este relativ ușor de redactat pentru că pornește de la practica empirică și se adresează unui grup cu o identitate profesională precisă. Codul deontologic al profesiei medicale cuprinde normele de conduită obligatorii privind drepturile și datoriile medicului ca profesionist².

Un cod deontologic este organizat astfel:

- domeniul de aplicare;
- principii fundamentale;
- îndatoriri generale;
- îndatoriri față de bolnavi;
- îndatoriri față de public;
- confraternitatea; obligații față de colegi;
- reguli în situații speciale.

Probleme de fond ale unui cod deontologic:

- conștiința profesională (medicală);
- independența și responsabilitatea profesională a medicului;
- echitatea;
- principiul nondăunării;
- secretul profesional;
- principiul binefacerii;
- eutanasia;
- obligativitatea acordării asistenței medicale;
- reguli de comportament în activitatea medicală;
- drepturile persoanei (bolnavului);
- folosirea cunoștințelor profesionale;
- consimțământul;
- integritatea și imaginea medicului;
- onorariul și atragerea bolnavilor;
- relații cu pacientul;
- îngrijirea minorilor;
- eliberarea de documente;
- îndatoriri față de public;
- confraternitatea;
- consultul medical;
- raporturi cu alți profesioniști sanitari;
- obligații față de colegiu;

² *Codul Deontologic al Colegiului Medicilor din România*, Editura Amaltea, p. 3.

- transplantul de țesuturi și organe;
- medicina legală;
- experimentarea pe om;
- expertiza judiciară în medicină;
- autoritatea de control în medicină;
- exercițiul medicinei private;
- particularități ale exercitării medicinei în psihiatrie, chirurgie, informatică medicală, publicitate, reclamă.

Codul deontologic generează obligații morale și profesionale; nerespectarea lui poate duce la pierderea dreptului de liberă practică, la oprobiul public al colegilor, la scăderea sau pierderea încrederii bolnavilor (și, implicit, pierderea clientelei); toate aceste consecințe pot duce uneori la trimiterea spre cercetări penale.

Codul deontologic este redactat de corpul medical al fiecărei țări, dar există și un Cod Internațional al Eticii Medicale, redactat în 1948, la Geneva, și reactualizat în 1983 la Veneția³.

Toate codurile elaborate până în prezent promovează, în esență, următoarele valori:

- binefacerea, salvarea vieții;
- nondăunarea;
- perfecționarea profesională continuă;
- nediscriminarea;
- secretul profesional;
- confraternitatea.

Codurile prevăd o morală areligioasă „bazată pe tradițiile progresiste ... ale omenirii”⁴.

Contenciosul profesional se bazează pe „recunoașterea competenței de jurisdicție profesională”⁵.

Ordinul medicilor (asociație profesională) emite avertismente profesionistului care a greșit, și – cel mult – poate sesiza organele publice.

Dar profesionistul se poate apăra și poate cere ajutorul organelor juridice pentru anulare sau chiar despăgubiri.

II. Jurământ

Pentru o angajare supremă în profesia medicală, oamenii au simțit

³ ZANC, I.; LUPU, Iustin, *Bioetica Medicală*, Editura Medicală Universitară Iuliu Hașeganu, 2001, p. 80.

⁴ CMB, Codul Deontologic al Colegiului Medicilor din România, Editura Amaltea, p. 4.

⁵ DAGHIE, V., *Etică și Deontologie Medicală*, Editura Național, București, 2000, p. 63.

nevoia să jure respect, credință, acțiune în conformitate cu un cod. Jurământul se făcea pe o zeitate (Hipocrate) sau „în numele valorilor universal valabile”.

III. Statute

Statutul unei asociații prezintă criteriile de asociere, scopul asocierii, obiectivele și metoda prin care se lucrează pentru atingerea scopului. Într-un statut se prezintă de regulă și incompatibilitățile calității de membru al respectivei asociații.

Asociația Medicală Mondială a fost înființată în 1947 și are, în prezent, sediul la Ferney-Voltaire din Franța⁶. Ea reunește peste 3 milioane de membri – medici, emite periodic acte normative în domeniul practicii medicale, al cercetării, al orientărilor etice și profesionale în sănătate publică etc.

IV. Legi

Statele moderne au emis legi, decrete, hotărâri de guvern, ordine ministeriale care exprimă dorința și imperativul societății civile și a instituțiilor statului de a exercita profesiunea medicală într-o anumită manieră, strictă, transparentă, morală, demnă, perfectibilă.

Unele domenii ale practicii medicale sunt considerate atât de importante, încât practica în interiorul lor să merite a fi reglementată prin legi.

- Legea nr. 2/1998 privind prelevarea și transplantul de țesuturi și organe umane (M.O. 13.01.1998);
- Legea nr.74/1995 privind exercitarea profesiei de medic, înființarea, organizarea și funcționarea Colegiului Medicilor din România;
- H.G. nr. 38/1996 privind regulile de bună practică farmaceutică;
- Legea nr. 145/1997 privind asigurările sociale de sănătate;
- Ord. M.S. nr. 378/1999 privind aprobarea nomenclatorului de specialități medicale și farmaceutice, supraspecializări și competențe.

Asociațiile profesionale, colegiile, ordinul medicilor, Organizația Mondială a Sănătății redactează declarații, puncte de vedere, proteste, rezoluții, linii directoare, recomandări, principii, coduri, atitudini, decizii, hotărâri, carta drepturilor, obligații, convenții, atribuții etc. Aceste comunicate reprezintă punctul de vedere al specialiștilor care stau de regulă la baza adoptării actelor normative cu caracter de lege.

⁶ DAGHIE, V., *Etică și Deontologie Medicală*, Editura Național, București, 2000, pp. 128-129.

Abordarea ortodoxă

Comunitatea medicală (sau bioetică) ortodoxă are principii morale proprii, specifice, care numai parțial se suprapun peste prevederile statutare sau codurile etice laice.

Jurămintele sunt inutile și neîngăduite la creștini, deoarece botezul în Hristos îl obligă pe creștin să fie moral, corect, cinstit, bun, iubitor față de aproapele și față de vrăjmaș etc. – deci o autodeterminare superioară acestora nu poate exista în viața unui creștin.

„Dumnezeu Însuși conduce lumea prin energiile Sale”⁷. În sânul acestor energii s-a născut – în ciuda căderii – un drept natural reglat de relația socială interumană și un drept natural care se naște din conștiința fiecărui om. Acest drept natural a generat acel „din fire ale legii” de care vorbește Apostolul Pavel⁸.

Bioetica ortodoxă a emis din cele mai vechi timpuri canoane, legi aplicate în duh de iubire, astfel:

- Acrivia – reprezintă exactitatea și rigurozitatea păstrării canoanelor; ea este pentru cei tari;
- Iconomia – este doar un ușor laxism aplicat celor slabi până la și spre îndreptare.

Istoria Bisericii Creștine a făcut să lucreze în lume și așa-numita epikeia, adică interpretarea legii umane nu după litera sa, ci după spiritul acelor cazuri limită care nu au fost suficient luate în considerare din partea legii pozitive. Sfântul Toma considera epikeia o virtute soră cu prudența și cu echitatea⁹.

Exemple de practicare a epikeii în Biblie:

- sâmbăta e făcută pentru oameni¹⁰ – pentru a putea trata bolnavii;
- culegerea spicelor în zi de sâmbătă¹¹ – pentru a potoli foamea;
- a sta la masă cu vameșii și păcătoșii¹² – pentru a îndeplini legea iubirii.

Există o justificare rațională a epikeii:

- legiuitorul nu poate gândi toate situațiile care survin în viața socială;
- există cazuri particulare când consecințele respectării legii laice sunt cu mult mai grave în planul spiritual decât consecințele nerespectării ei;

⁷ MARCOVIĆ, Agena, *Eutanasia – o plagă a existenței contemporane în perspectiva teologiei moral-ortodoxe*, Teză de doctorat, p. 223.

⁸ Romani 2, 14-16.

⁹ PESCHKE, K.U., *Etica creștină*, Editura Dacia Europa Nova, Lugoj, p. 135.

¹⁰ Marcu 27.

¹¹ Matei 12, 1-8.

¹² Marcu 2, 15-17.

- se poate presupune că la redactarea și aprobarea legilor nu au participat întotdeauna cei mai capabili și mai înțelepți oameni în domeniu.

Legile, canoanele Bisericii funcționează de la început. Atât acrivia cât și iconomia presupun intrarea duhovnicului sub povara păcătosului, preluarea lui în rugăciune, ridicarea lui treptată de la iconomie la acrivie, căci în fond, și respectarea și îndeplinirea canoanelor este tot un act eclesial.

Deoarece oamenii care intră în Biserică reușesc să progreseze, să urce treptat, canoanele Bisericii lucrează și își mențin valoarea până la sfârșitul veacurilor, astfel că iconomia nu este o relativizare a normelor, ci o pedagogie superioară.

IATROGENIILE

În înțelesul actual al acestei noțiuni, iatrogenie înseamnă o suferință determinată de actul medical:

- efectul nociv al unui medicament aplicat cu un scop curativ;
- efectul nociv al unui medicament aplicat cu un scop profilactic;
- efectul nociv al unei practici diagnostice (punție, endoscopie, investigație cu substanță de contrast);
- efectul nociv al unei conversații cu bolnavul (purtată de medic, infirmieră, brancardier, psiholog etc.);
- efectul nociv al unei practici medicale decisă de sistemul de sănătate publică (iodare universală a sării, campanie de vaccinare aplicată în forță fără a ține cont de particularitățile și contraindicațiile fiecărui caz, metodele contraceptive etc.).

Statisticile pe plan mondial sunt îngrijorătoare cu privire la analiza iatrogeniilor.

Incidența alergiilor medicamentoase și a altor tipuri de intoleranțe este în continuă creștere.

Abuzul de antibiotice a dus la creșterea rezistenței microbiene și, implicit, a cazurilor cu evoluție letală prin infecții (care altădată răspundeau la tratament)¹³.

Contraceptivele orale sunt substanțe farmacologic active, luate timp îndelungat pentru a evita sarcina. Apariția lor se leagă de mijlocul secolului XX, și este pentru prima dată în istoria medicinei și a umanității când, la scară aproape planetară, milioane de femei își agresează hormonal organismul; agenții contraceptivi orali cresc incidența

¹³ Mezelas, G., *The resistance of Bacteria*, în *Biofutur*, nr. 159, 1996, pp. 31-34.

hipertensiunii arteriale de 2-3 ori, a infarctului miocardic de 2-3 ori, a accidentelor vasculare cerebrale de 9 ori, a accidentelor tromboembolice de 4-10 ori¹⁴.

Poluarea medicamentoasă prin poliprogramare și administrare prelungită a dus la un paradox: au apărut astăzi reacții alergice la antialergice.

Cărțile de farmacovigilență descriu și un alt paradox bioetic: medicamente cu risc de mortalitate (cortizon, imunosupresoare) administrate în boli nemortale (diferite forme de reumatism).

Un alt impas bioetic: administrarea abuzivă de antibiotice duce la scăderea imunității și creșterea îngrijorătoare a infecțiilor, care, tratate cu antibiotice, agravează deficitul imunitar și provoacă noi infecții.

Poluarea hranei cu medicamente este o practică greșită, care lărgeste alarmant cota iatrogeniilor (antibiotice, vaccinuri și substanțe anabolizante administrate animalelor).

Comentariu bioetic

Criteriul statistic intră în contradicție cu criteriul personotropic. Pentru faptul că un medicament vindecă un lot statistic valabil, nimic nu ne îndreptățește să-l folosim la acei bolnavi care nu-l tolerează sau nu răspund la el.

Evaluarea raportului risc teoretic – șansă practică personală, atunci când e vorba de un tratament sau o tehnică diagnostică, este o vocație specială rezultată dintr-o fericită conlucrare între știință și arta medicului. Rugăciunea îl poate ajuta pe medicul creștin să dobândească darul deosebirii.

DREPTURILE PACIENTULUI

Acest concept s-a format în ultimele decenii după ce multă vreme pacientul era „subordonat” opiniilor și deciziilor luate de medici. În esență, militanții pentru drepturile pacienților cer, de fapt, pentru bolnav, dreptul la autodeterminare, iar din partea corpului medical, garanții că pacientul este bine îngrijit.

În „lumea laică” a acestui concept, exacerbarea sau înțelegerea greșită a drepturilor pacientului a dus la numeroase conflicte în justiție, procese mai mult sau mai puțin celebre ale corpului medical.

¹⁴ HURST, Willis J. și colab., *The Heart*, et. VII, McGraw Hill Information Services Company, 1990.

Drepturile pacientului, așa cum sunt formulate în majoritatea actelor normative ale organismelor naționale și internaționale, conțin, în esență, următoarele prevederi:

- dreptul de a fi respectat;
- dreptul la auto-determinare;
- dreptul la viață, integritate fizică și psihică;
- dreptul la intimitate;
- dreptul la confidențialitate;
- dreptul de a crede în valori morale, culturale și religioase proprii;
- dreptul de a fi informat asupra bolii, prognosticului, limitelor și posibilităților terapeutice;
- dreptul de a cere și a doua opinie medicală;
- dreptul de a beneficia de activitățile profilactice¹⁵.

În conceptul de medicină creștină, atitudinea este redusă la esență: pacientul are dreptul să fie iubit ca semen al doctorului sau, mai mult decât atât, să fie iubit cu iubirea cu care Mântuitorul i-a iubit pe ucenici¹⁶. Atunci, toate se soluționează în chip fericit: auto-determinarea – ca libertate în Hristos, dreptul la a doua opinie – ca sfat în Biserică, dreptul la recunoașterea propriei persoane – ca beneficiar al îngrijirilor comunitare în parohie etc.

SUMMARY

Normative Acts that Regulate the Deontological Relation between the Patient and the Caring Team

The present study presents the types of normative acts that regulate the deontological relation between a patient and the team that assure his or her assistance. Also, the codes, statutes, vows, laws are seen from an Orthodox perspective. The final section deals with problems regarding the iatrogeny (suffering determined by medical acts) and the rights of the patients.

¹⁵ DAGHIE, Viorel, *Etică și deontologie medicală*, Editura Național, 2000, pp. 69-71.

¹⁶ Ioan 13, 34.

LEBEN VON DER FÜLLE.
EUCHARISTIE ALS ANHALTSPUNKT
EINER THEOLOGISCHEN WIRTSCHAFTSETHIK

Pr. Conf. Univ. Dr. Picu OCOLEANU

Keywords: Ethics, Economy, Eucharist, Christian Transformation of the Economic Life in the Pagan Antiquity

Cuvinte cheie: morală, economie, Euharistie, etică economică, transformarea creștină a vieții economice din antichitatea păgână

***1. Die politische Kehre des Ökonomischen in der Eucharistie.
Die Liturgie der Katechumenen.***

In seiner Abhandlung „Über die Götzenverehrung“ klagt Tertullian alle an, die die Anregung des Apostels Paulus, jeder solle mit seinen eigenen Händen arbeiten¹, missverstanden. Es bestand im 3. Jhdt. den Trend, den paulinischen Ausdruck buchstäblich auszulegen, ohne die Umstände und den eigenen Charakter einer jeden Arbeit zu beachten. Arbeiten mit den eigenen Händen sei auf keinen Fall eine ausreichende Bedingung für ein gerechtes Wirtschaften als Handeln im Horizont des Reiches Gottes. Wesentlich sei es nicht nur, dass ein *jeder* (,mit seiner *eigenen* Hand²) arbeitet, sondern auch *was* und *wie* er arbeitet: „Ebenso behaupten sie, der Apostel habe nach seinem eigenen Beispiel die Vorschrift erlassen, dass ‘jeder mit seinen eigenen Händen für seinen Lebensunterhalt arbeiten solle’. Wenn mit dieser Vorschrift jede Betätigung mit den Händen gerechtfertigt wird, dann leben meines Erachtens auch die diebischen Badewärter (*fures balneatores*) von ihren Händen und sogar die Räuber (*latrones*) betreiben das, wovon sie leben,

¹ 1Kor 4, 12; Eph 4, 28; 1 Thes 4, 11; vgl. 2 Thes 3, 10.12.

mit den Händen, ebenso stellen auch die Fälscher (falsarios) unechte Schriftstücke keineswegs mit den Füßen, sondern mit den Händen her...². Um überzeugender den Unsinn des buchstäblichen Verstehens dieser Metapher hervorzuheben, weist Tertullian darauf hin, dass es eine ganze Reihe von Beschäftigungen wie z. B. die Schauspielkunst gibt, die nicht nur die Hände sondern den ganzen menschlichen Körper fordern. Darüber hinaus darf nicht alles, was mit den eigenen Händen gemacht wird, als moralische Tätigkeit (so z.B. Räuberei oder Diebstahl) und als christliches Handeln betrachtet werden. Vieles davon (so z.B. Berufe wie Schauspieler, Bildhauer usw.) ist nach Tertullian und seinen Zeitgenossen Kirchenvätern einfach Götzendienst.

Der Ort, wo das Lehren und Lernen der christlichen Lebensform geschehen, war in der Antike der Anfangsteil des eucharistischen Gottesdienstes, an dem nicht nur die Mitglieder der kirchlichen Gemeinde (die Getauften), sondern auch die, die danach strebten, Christen zu werden (die Katechumenen) teilnehmen durften. Die Ordnung dieser „Liturgie der Katechumenen“, die bis heute in der orthodoxen Kirche trotz des Verschwindens der kirchlichen Praxis des Katechumenates gefeiert wird, besteht hauptsächlich in Lesungen von Texten aus dem Alten (Psalmen und Prophetien) und dem Neuen Testament (dem „Apostel“ und dem „Evangelium“)³ und in ihrer Auslegung in der Predigt. Sie wurde deswegen zu Recht auch „Liturgie des Wortes“ genannt. Als solche ist sie der Ort, wo die Heilsgeschichte erzählt und erklärt wird, damit die ‚Berufenen‘ vorbereitet werden, sich in diese göttliche ‚Story‘ durch die Taufe, Myrrhonsalbung und Kommunion als Personen eingegliedert zu lassen. Hiermit übergehen sie von dem Bereich der Herrschaft des Bösen zu dem der Gottes Herrschaft.

² De idololatria 5,2 in: Peter GUYOT, Richard KLEIN: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. Bd. 2: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft*, Darmstadt 1993, 39. Weiter zeigt TERTULLIAN, dass es Gewerbe gibt, wie z.B. das des Schauspielers, die nicht nur mit den Händen sondern auch mit allen anderen Gliedern ausgeübt werden.

³ Die Mehrheit der Bücher des Neuen Testaments wurden eigentlich geschrieben, damit sie in der liturgischen Versammlung gelesen werden. Die Evangelien und die Briefe der Apostel haben keinen privaten Charakter, sondern sind öffentliche Schriften, die sich sowohl an bestimmten Gemeinden, wie auch manchmal an allen christlichen Gemeinden (z. B. die ökumenischen Briefe der Aposteln Petrus und Johannes) wenden. Sogar die Briefe Paulus an Timotheus, Titus und Philemon, die an private Empfänger gewendet werden, haben einen öffentlichen Charakter, wie die Begrüßungen, die die Paulus am Ende jedes Briefes den Vorstehern und mancher besonderen Mitgliedern verschiedenen Gemeinden schickt, zeigen.

Das setzt auf der einen Seite einen totalen und öffentlichen Verzicht auf die Bedingtheit, Untertanen der Tyrannei des Teufels zu sein, und auf der anderen Seite die Anerkennung Gottes als allherrschenden Königs voraus. Die Taufe der Katechumenen, die in der alten Kirche zu Ostern stattfand⁴, war in diesem Sinne ein hochpolitisches Ereignis. Hiermit wurden die neu Getauften zu Bürgern des Reiches Gottes.

Der Kern der katechetischen Logik, die die Katechumenen im Rahmen der ‚Liturgie des Wortes‘ lernten, besteht darin, dass es unmöglich ist, „zwei Herren“ bzw. sowohl Gott wie auch dem Mammon zu dienen (Mth 6, 24; Lk 16, 13). Die Bürgerschaft des Reiches Gottes, nämlich die Freundschaft mit Gott, schließt die Freundschaft mit „dieser Welt“ (Jak 4,4 – *hē philia toū kosmoū*) und die Gleichstellung mit „diesem Äon“ (Rö 12,2 – *mē sychēmatizesthe tō aiōni toūtō*) aus. In diesem Zusammenhang ist die Abschwörung des Teufels von den Katechumenen im Rahmen der der Taufe vorausgehenden Exorzismen auf keinen Fall als einfaches Ritual zu verstehen, sondern als Moment der Eingliederung in die Heilsgeschichte Gottes. Diese Integration setzte nicht nur das Hören, sondern auch eine *Praxis* voraus, in der die ‚Berufenen‘ sehr konkrete Schritte auf dem Weg machten, um wahre Glieder des mystischen Leibes Christi zu werden. Der schwierigste unter ihnen war vielleicht der Verzicht auf die gewerblichen Tätigkeiten, die der Verehrung der Götzen dienten oder die Würde des Menschen als Bild Gottes missachteten. So wie sich in der ersten Kategorie nicht nur die eigentlichen Götzenpriester einordneten, sondern auch die, die Götzenbilder herstellten und hiermit ihnen „hohes Ansehen verliehen“⁵ (Maler, Marmorbildhauer, Erzgießer, Graveure und sogar die Schauspieler als Darsteller der heidnischen Mythen), waren die Vertreter der zweiten nicht nur die Räuber und die Fälscher, sondern (nach TERTULLIAN⁶) auch die Händler von Objekten, die dem heidnischen

⁴ Alexander SCHMEMANN: *Of water and the spirit. A liturgical study of baptism*, Crestwood, NY (St. Vladimir's Seminary Press) 1974.

⁵ *De idololatria* 8,1, in: Peter GUYOT, Richard KLEIN: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen*, Bd. 2, 40-41.

⁶ *De idololatria* 11 (dt. Üb.: Über den Götzendienst, in: TERTULLIANUS, *Ausgewählte Schriften*, Bd. I: *Private und katechetische Schriften*, Kempten und München 1912 [Bibliothek der Kirchenväter]). Sonst wurde der Handel in der christlichen Umwelt als Beruf eigentlich akzeptiert. TERTULLIAN, *Apologeticum* 42 (in: Peter GUYOT, Richard KLEIN: *Das frühe Christentum*, Bd. 2, 30-31): „Wir treiben Schifffahrt und tun Kriegsdienste mit euch zusammen und sind im Ackerbau und Handel beschäftigt“. IRENÄUS VON LYON, *Adv. haer.* IV, 30, 1 (in: FChr 8/4, 236-239).

Kultus dienten, die, die sich mit Zins und Wucher⁷ beschäftigten, und im Grunde genommen alle, die Geld verdienten, indem sie Gewalt (Gladiatoren und sogar Soldaten⁸) übten oder ein ausschweifendes Leben (Zuhälter [*pornoboskos*], Prostituierte [*meretrices*, *pornē*], Reiche [*homini luxuriosi*]⁹) führten.

Die Erfüllung einer solchen radikalen Bedingung war mit Sicherheit sehr anspruchsvoll. Sie setzte entweder die Begrenzung der Produktion auf die Dinge voraus, die nicht dem heidnischen Kultus dienten, und das bedeutete einen geringeren Lohn, oder das Lernen eines neuen Handwerkes, was nicht einfach war. Deswegen haben sich die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte nicht nur damit beschäftigt, die gewerblichen Tätigkeiten, auf die die Katechumenen verzichten mussten, zu identifizieren¹⁰, sondern auch zu zeigen, wie sich diese ökonomische

⁷ EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* V, 21; CYPRIAN, *De lapsis* 6; *testim.* III, 4; COMMODUS, *instruct.* II, 24, Konzil von Elvira, Kanon 20. Darüber: Adolf von HARNACK: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. I, *Die Mission in Wort und Tat*, 4. Auflage, Leipzig 1924, 317.

⁸ *Traditio Apostolica* 16 (in: Peter GUYOT, Richard KLEIN: *Das frühe Christentum*, Bd. 2, 34-35). Die Katechumenen oder die Gläubigen durften nicht nur Soldaten werden, wenn sie das gewünscht hätten. Der Soldat aber, der Christ werden mochte oder geworden ist, durfte auch weiterhin Soldat bleiben, aber sollte keinen Eid leisten und keinen Menschen töten, oder, wenn das ihm befohlen worden wäre, sollte er diesen Befehl nicht ausführen. Darüber auch TERTULLIAN, *De idol.* 19 (dt. Üb. in der Reihe Bibliothek der Kirchenväter, Kempten und München 1912). Verständnissvoll war die Kirche auch gegenüber denen, die Kinder unterrichteten (*qui docet pueros*). Sie mussten auch mit ihrer Tätigkeit aufhören, da sie die heidnischen Traditionen lehrten, aber, wenn sie keinen anderen Beruf (*si non habet artem [te, cnh]*) hatten, wurde ihnen erlaubt, auch weiterhin hiermit sich beschäftigen.

⁹ Nach *Trad. Apost.* 16 des HIPPOLYT (er ordnet hier auch die ein, die sich entmannten [*qui se abscedit*]) mussten alle diese abgewiesen werden, da es sich in ihren Fällen nicht um Handwerke, Gewerbe oder Berufe handelt, sondern um schwere moralische Laster, auf die man nicht einfach verzichten kann, da sie das Wesen selbst dieser Menschen durchgedrungen hat. Infolgedessen brauchten sie eine sehr lange Zeit von Buße, nach der eine wesentliche Veränderung ihrer ganzen Person bemerkt werden konnte, was aber sehr selten möglich ist.

¹⁰ HIPPOLYT, *Traditio Apostolica* 16 bietet in dem Sinne einen ganzen Katalog der „operum et occupationum“, mit denen die Katechumenen aufhören müssen. In dieser Lage befanden sich der Zuhälter (*pornoboskos*), der Bildhauer (*sculptor*), der Maler (*pictor*, *zōgraphos*), der Schauspieler (*scenicus*, *theatricos*), der Wagenlenker (*auriga*, *hēniochos*), der Wettkämpfer, der Gladiator (*monomachos*) und der, der die Gladiatoren im Kampf unterrichtete, der Tierkämpfer (*venator*, *kynēgos*) und der Beamter (*publicus*, *dēmosios*), der, der Gladiatorenspiele veranstaltete, der Götzenpriester (*sacerdos idolorum*) und der Aufseher über die Götzenbilder (*custos idolorum*), der Zauberer

Kehre verwirklichen kann. In dem Sinne versucht Tertullian ganz konkrete Lösungen („andere Möglichkeiten“) anzubieten, „die ohne Übertretung christlicher Grundsätze (*sine exorbitatione disciplinae*) (...) die Mittel für den Unterhalt gewähren“¹¹ können. Da es keine Kunst (*ars*) gibt, „die nicht Mutter oder Verwandte einer anderen Kunst wäre“, empfiehlt er, einfach die alten Beschäftigungen durch andere, die ähnlich sind, zu ersetzen. Das Problem des geringeren Lohnes, in das man durch den Verzicht auf das Arbeiten hinsichtlich der Befriedigung der Bedürfnisse der heidnischen Tempel geraten kann, sollte dann durch die häufigere Herstellung (*frequentiore actu*) von Gütern für den allgemeinen Konsum¹² gelöst werden.

Die Dramatik dieser Transformation geschieht im direkten Anschluss an den radikalen Ruf Christi zur Lossagung (*apotaxis, apotaxia*)¹³ von Vermögen und Reichtum und zu seiner Nachfolge (*akoloūthesis*). Christus machte mehrmals die Aufnahme in den Kreis seiner Jünger (Lk 14, 33: „So auch jeder unter euch, der sich nicht lossagt – *hos oūk apotassetai* - was er hat, der kann nicht mein Jünger sein“) und hiermit in das Reich Gottes (in der Diskussion mit dem reichen Jungen - Mth 19, 21.23; Mk 10, 21.23; Lk 18, 22.24 vgl. Lk 9,62) von dem Verzicht auf die täglichen Sorgen (Mth 6, 25-28.31-32) im Kontext der Wirtschaft dieser Welt abhängig. Was Priorität haben muss, sei das Trachten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit (Mth 6, 33). Nur als Bürger der *basileia toū theoū* können die Menschen ‚wirtschaftlich erfolgreich‘ werden, denn so wird ihnen „alles zufallen“ (Mth 6,33b: „*taūta panta prostethēsetai*“). Die Lossagung von der wirtschaftlichen Tätigkeit muss auf diese Weise stattfinden, damit sie im Raum der Politik Gottes wieder aufgenommen werden kann. Das Nachfolgeethos Christi ist auf diese Weise als *politisches* Ethos zu verstehen¹⁴. Mit der Ausnahme mancher heterodoxen Randströmungen¹⁵

(incantator), der Astrologe (*astrologus*), der Wahrsager (*divinator*), der Traumdeuter (*interpretes somniorum*), der „Abschneider“, der den Rand von Münzen abschneidet“ (*qui abscindit oram vestium*) oder „wer Amulette herstellt“ (*qui facit phylacteria*), der „der richterliche Gewalt besitzt“ (*qui habet potestatem gladii*) usw..

¹¹ *De idololatria* 8,2 (auch in: Peter GUYOT, Richard KLEIN: *Das frühe Christentum*, Bd. 2, 41-43).

¹² Ebd.

¹³ Giuseppe VISONÀ: *Poverta, sequela, carita. Orientamenti nel cristianesimo dei primi secoli*, in: Aa. Vv., *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericopa evangelica del „giovane rico“*, Milano 1986, 6.

¹⁴ Genau diesen politischen Charakter des Nachfolgeethos Christi beachtet nicht die soziologische Analyse Gerd THEIBENS: *Studien zur Soziologie des Urchristentum*, 2.

wurde es als solches in der Geschichte der Kirche ständig wieder ausgelegt, je nachdem die Umstände das verlangten.

Die Haltung der Kirche gegenüber dem Reichtum ist kennzeichnend für die Art und Weise, wie sich diese Kontinuität verwirklichte. In den Schriften der Apostolischen Väter wird unterstrichen, dass die Christen keinesfalls Habgierige¹⁶, „Fürsprecher der Reiche“¹⁷, „Nichtkenner des Lohnes der Gerechtigkeit“¹⁸ oder „ungerechte Richter der Armen“¹⁹ sein mussten. Nicht der Reichtum als

erw. Aufl., Tübingen 1983, 86, laut derer ein solches Ethos nur „am Rande des normalen Lebens“ überleben konnte, und infolgedessen es mit einem anderen ersetzt werden musste, damit das Christentum in der Welt Erfolg hat.

¹⁵ Es geht hauptsächlich um die ‚Ethe‘, die sich aus dem Gnostizismus und dem Dualismus ergaben. Giuseppe VISONÀ: *Poverta, sequela, carita. Orientamenti nel cristianesimo dei primi secoli...* betrachtet in einem Studium über das Rezipieren der Perikope des reichen Jungen in den ersten Jahrhunderten zwei besondere Beispiele. Das eine bietet G. QUIPEL: *Macarius and the Diatessaron of Tatian*, in: R. H. FISCHER (ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus*, Chicago 1977 in Bezug auf das Evangelium („Diatessaron“) des TATIAN DES SYRERS, der in dem Text eine „tendenziöse Korrektur“ damit eingeführt hätte, dass er dem Text mit „hassen“ (*misei*) von Lukas 14, 26 die Variante mit „lassen“ (*aphēken*) von Mathäus 19, 29 und Markus 10, 29 vorgezogen habe. Das Ergebnis sei ein Text mit einem gnostischen Hintergrund gewesen, der später sogar orthodoxe Kirchenväter (z. B. Pseudo-MAKARIUS) eingeflossen habe. Obwohl Giuseppe VISONÀ (1986:16-17) nicht mit dieser Auslegung einverstanden ist, zeigen die Bemerkungen QUIPELS, wie leicht in der alten Kirche der biblische Text zu manipulieren war, um nicht nur den ungerechten Reichtum, sondern die ganze Wirtschaft und sogar die Welt um eines ausschließlich geistlich konzipierten Reiches Gottes willen abzulehnen. Das andere Beispiel wird von Adolf von HARNACK: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. I, *Die Mission in Wort und Tat*, 151 in Bezug auf MARCION, den Häretiker in Rom, angeboten. Bei ihm nahm das Ethos der Armut und der Nachfolge Christi die Form eines Protestes gegen den Schöpfer dieser Welt, den Gott des Gesetzes, der Glück den Reichen (und nicht den Armen wie Christus) verhießen habe. Obwohl man wenig Auskunft in dem Sinne hat, ist es schon offensichtlich, dass MARCION „den Reichtum noch ungünstiger beurteilt und in seinen Gemeinden behandelt haben als dies in der großen Kirche geschah“.

¹⁶ Didache 2, 6, (zit. nach: *Die Apostolischen Väter*, griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übersetzt und herausgegeben von Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992; die folgenden Hinweise auf die Schriften der Apostolischen Väter beziehen sich auf diese Ausgabe).

¹⁷ Didache 5, 2; Barnaba 20, 2.

¹⁸ Barnaba 20, 2.

¹⁹ Didache 5, 2.

solcher wird auf diese Weise thematisiert, sondern die *Gerechtigkeit*, die von dem Reichtum gefährdet werden kann. „Der Hirt des Herma“ bietet in diesem Sinne das klarste Beispiel an. Hier werden die, die „reich“²⁰ bzw. „Erwerber der Güter dieser Welt und stolz auf ihren Reichtum“²¹ sind, und die, die nach dem „Reichtum der Heiden“ streben²², missbilligt. Gleichzeitig aber werden die Reichen, die verstehen, dass ihr Reichtum von Gott herrührt, und infolgedessen barmherzig gegenüber den Armen handeln, als „selig“ (makari,oi)²³ gekennzeichnet. Innerhalb der Kirche müssen die Reichen und die Armen zusammen handeln, damit sie Zugang in das endgültige Reich Gottes zusammen haben können²⁴.

Zu demselben Diskurstypus wie die Apostolischen Väter greifen die Kirchenväter am Ende des 2. Jahrhunderts und im 3. Jahrhundert. Ein Christ, der prunkvolle Kleider oder Schmuck trägt, viel Geld ausgibt, köstliche Speisen und raffinierte Getränke verzehrt²⁵, ist auf keinen Fall ein echter Christ. Ein solches Verhalten führt zur Entfremdung von Gott²⁶. Deshalb wird weiterhin „das Verachten des Geldes“ als ein „Sieg gegen die Habgier“²⁷ angesehen. Und obwohl auch weiterhin der radikale Verzicht auf das Vermögen, seine Verteilung für die Armen und die Zufriedenheit, dass man etwas „zum Essen und zum Trinken“ hat²⁸, empfohlen werden, äußert man die Meinung, dass die Vermögen und die Reichtümer nicht verschwendet werden dürfen, weil sie nützlich für die armen Mitmenschen sein mögen²⁹, und dass der Reichtum nicht zu verdammen ist, wenn man ihn auf eine ehrliche Weise erlangt hat³⁰. In

²⁰ Herma, Vis. III, VI, 6.

²¹ Herma I, 8.

²² Herma, Gleichnis I, 10.

²³ Herma, Gleichnis II, 10.

²⁴ Um dieses Zusammenhandeln zu illustrieren, erzählt Herma das Gleichnis (II, 1-9) der Ulme und des Weinstocks. So wie der Weinstock die Ulme braucht, damit sie klettert, braucht der Reiche auch die Gebete des Armen für seine Erlösung.

²⁵ TERTULLIAN, *De poenitentia* 11, 2 (SC 316).

²⁶ CYPRIAN, *Ad Donatum* 12, in: Sancti Cypriani Episcopi Opera, Pars II, edidit M. Simonetti, C. Moreschini, Tvrnholti 1976 [Corpus Christianorum Series Latina IIIA], 10-11.

²⁷ CYPRIAN, *De zelo et livore* 16, in: Sancti Cypriani Episcopi Opera, Pars II, edidit M. Simonetti, C. Moreschini, Tvrnholti 1976 [Corpus Christianorum Series Latina IIIA], 84-85.

²⁸ CYPRIAN, *De dominica oratione* 18 [L' oraison dominicale, Paris 1964].

²⁹ KLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Quis dives salvetur* 14,1 [Welcher Reiche wird gerettet werden?, dt. Üb., München 1983].

³⁰ KLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromateis*, III, 56, 1 (in: *Teppiche wissenschaftlicher*

der alten Kirche kommt also die wirtschaftliche Problematik in Diskussion nur insofern sie unter dem ‚politischen‘ Gesichtspunkt des Reiches Gottes bedeutsam ist. Anders ausgedrückt: Die Kehre in dem wirtschaftlichen Leben der Katechumenen geschieht im Horizont des Zugangs in die ewige *polis tou̅ theou̅* (Hebr 13,14; Off 21,2.10 - 22,5). In diesem Zusammenhang sind die Vorschriften hinsichtlich der Vertreter der politischen Autorität im Rahmen der dem HIPPOLYT zugeschriebenen Apostolischen Überlieferung aussagekräftig. Die städtischen Beamten, die Purpur trugen (*magistrus [a;rcwn] civitatis [po,lij] qui induitur purpura*), sollten „damit aufhören oder abgelehnt werden“³¹. Ein Christ durfte nicht nach heidnischen Gesetzen seine Mitmenschen richten oder die Stadt verwalten. Es handelt sich also um eine offensichtliche Opposition gegen die politischen Strukturen des römischen Reiches, die vom Götzendienst und der Ungerechtigkeit geprägt waren. Das sind die Gründe, warum Tertullian auch zeigt, dass es für einen Christen unmöglich ist, an der Regierung des heidnischen Staates beteiligt zu sein³². Was bei dieser Vorschrift auffällt, ist auf der einen Seite die urchristliche Gesichtspunktsumkehrung hinsichtlich der Haltung gegenüber der Obrigkeit, die nicht mehr als Ausdruck der souveränen *Ökonomie* Gottes sondern im *eschatologischen* Horizont als Konsequenz der Herrschaft des Teufels angesehen wird³³. Auf der anderen Seite ist

Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie [Stromateis], Buch I—III, München 1936 [Bibliothek der Kirchenväter].

³¹ Zit. nach Peter GUYOT, Richard KLEIN: *Das frühe Christentum*, Bd. 2, 34-35.

³² *De idololatria* 17,18: „Geben wir zu, dass es jemand gelingen könne, als Inhaber irgendeiner Ehrenstelle mit dem bloßen Titel derselben aufzutreten, ohne zu opfern, ohne die Opfer durch seine Anwesenheit zu autorisieren, ohne Lieferung von Opfervieh zu vergeben, ohne die Abgabe für die Tempel an andere zu übertragen, ohne die Tempelsteuer zu verwalten, ohne selbst oder von Saat wegen Spiele zu veranstalten oder bei den veranstalteten zu präsidieren, ohne bei einer Feierlichkeit zu sprechen oder sie anzusagen, ja ohne auch nur zu schwören, ferner, was auch Handlungen der Amtsgewalt sind, er spreche ein Urteil über Leben und Tod oder die bürgerliche Ehre eines Menschen ... und verurteile dabei nicht und gebe keine Strafverordnungen, er lasse niemanden fesseln, niemand einkerkeren oder foltern: wenn das glaublich ist, dann könnte man nichts dagegen haben, dass der Christ Beamter sei.“ - zit. von Adolf von HARNACK: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. I, *Die Mission in Wort und Tat*, 317-318.

³³ Die beiden Perspektiven ergänzen sich eigentlich, denn die erste betrachtet, wie das Leben der Christen als Bürger eines Reiches, das „nicht von dieser Welt“ ist (Jh 18,36), im Rahmen des ‚weltlichen‘ Reiches möglich ist, und die zweite darüber, wie die Vertreter der menschlichen Politik im Rahmen der *polis tou̅ theou̅* angenommen werden

aber interessant, dass die „Apostolische Überlieferung“ die politische Tätigkeit als einfaches Gewerbe neben anderen Handwerken und Künsten betrachtet. So wie der Götzendienst mit der Pathologie des Gottesdienstes zu tun hat, gehört auch die Politik des alten Menschen in den Bereich des stereotypen *Tuns* und nicht in dem des *Handelns* (Hannah Arendt). Die Dichotomie, die sich abzeichnet, hat als Bestandteile nicht das Politische und das Wirtschaftliche, sondern das Tun und das Handeln, bzw. die Knechtschaft der sich unter der Herrschaft der Sünde befundenen Welt und die Freiheit, die anhand der Adventik Gottes inmitten der Gemeinde in dieser Welt ankommt. Der Unterschied zwischen dem ‚alten‘ und dem ‚neu geborenen‘ Menschen besteht also darin, dass der erste fähig ist, ausschließlich ‚Taten‘ zu vollbringen, auch wenn er im Rahmen der Politik tätig ist, während der zweite zum Handeln berufen ist, sogar wenn er wirtschaftet.

All das lernte man in der alten Kirche im Rahmen der Liturgie der Katechumenen („Liturgie des Wortes“). Die Eucharistie, die in der liturgischen Tradition der orthodoxen Kirche mit der Doxologie des *Reiches* Gottes („Gesegnet sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“) d.h. mit einer *politischen* Doxologie anfängt, setzt einen neuen Anfang für einen jeden Christen oder Katechumenen voraus. Die Menschen werden von dem Heiligen Geiste in der Eucharistie versammelt, damit sie zu *freien Bürgern* der ankommenden *basileia tou theou* werden. Das bedeutet ein radikaler

können. Die Stellungnahme Jesu für die Unterordnung der Gläubigen gegenüber der politischen und wirtschaftlichen Autorität des Kaisers weist auf die erste Problematik hin. Die Christen sollen gute Bürger sein und die Gesetze des menschlichen Reiches respektieren (Mth 22,21; Mk 12,17; Lk 20,25: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“), denn die Macht (*exousia*) des Kaisers und seiner Beamten beruht auf den göttlichen Willen und als solche wurde sie ihnen „von oben“ (Jh 19,11) gewährt. Apostel PAULUS entfaltet im Römerbrief 13 diese Logik, indem er zeigt, dass jede Art von Obrigkeit (*exousia*) von Gott (*hypo theou*) erstattet und sogar „angeordnet“ ist (V1). Deswegen, der, der sich der Obrigkeit widersetzt, „widerstrebt der Anordnung Gottes (*antitassomenos te exousia tou theou*)“ (V2) und auf diese Weise sündigt gegen die Ökonomie Gottes. Die Unterordnung gegenüber der politischen Autorität des Kaisers muss deswegen „nicht allein um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen“ (V5) stattfinden. Obwohl aber die kaiserlichen Beamten unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Ökonomie „Diener Gottes“ (V6 - *leitourgou tou theou*) sind, müssen sie der „Apostolischen Überlieferung“ gemäß auf die „politische Liturgie“, die sie als solche für Gott bringen, verzichten, wenn sie Bürger des Reiches Gottes durch die Taufe werden. Die Kompatibilität zwischen den zwei Reichen funktionierte ausschließlich in eine einzige Richtung.

Bruch mit der alten Existenz, die sich unter den Bedingungen der Knappheit abspielt und in der Tradition der Kirche mit der Sündhaftigkeit des gefallen Menschen angeglichen wird, und gleichzeitig der Anfang einer neuen, politischen Existenz, eines Lebens von der Fülle der ankommenden Politeia Gottes.

2. Der ernährende Gott. Soziale Gerechtigkeit als Offertorium.

Der eucharistische Gottesdienst hat einen tiefen offertorischen Charakter. In der Liturgie kommen die Gläubigen mit den zu konsekrierenden Gaben (Brot und Wein), die sie als unblutiges Opfer Gott anbieten, damit er sie durch den Heiligen Geist geheimnisvoll zu dem Leib und Blut Jesu Christi macht. Im Unterschied zu der heutigen orthodoxen Praxis, wenn die eucharistischen Gaben bei der Prothesis oder Proskomidie schon vor der ‚großen Doxologie‘, d.h. vor dem eigentlichen Beginn der Heiligen Liturgie, zum Altar gebracht werden, geschah das in der alten Kirche nur nach dem Ende der ‚Liturgie des Wortes‘, nachdem die Katechumenen entlassen wurden³⁴.

Auf eine paradoxe Weise bietet die Gemeinde Gott im Rahmen des Offertoriums die Gaben an, die sie selber von Gott bekommen hat: „Bringen wir dar das Deine vom Deinigen, für jedes und wegen allem“³⁵. Trotzdem setzen die vorgebrachten Gaben auch einen menschlichen Beitrag voraus, der eben in der Arbeit für ihre Vorbereitung besteht: damit der Weizen zum Brot wird, muss er gemahlt werden, dann mit Wasser und Hefe zusammen gemischt, gebacken usw. Ähnliches gilt auch für den Wein. Der Mensch lässt sich von der Hand Gottes geführt, ist aber nicht passivistisch eingestellt. Vita passiva, von der Luther spricht, ist nicht passivistisch zu verstehen. Es handelt sich vielmehr um eine Art Zusammenarbeit zwischen Gott und dem Menschen, zwischen der menschlichen Ökonomie und der Oikonomia Gottes.

Das Offertorium der Gläubigen begrenzt sich aber nicht einfach auf das Anbieten der eucharistischen Gaben am Altar. In der

³⁴ Alexander SCHMEMANN: *Eucharistie. Sakrament des Gottesreichs*, 146ff.

³⁵ *Die göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilien-Liturgie im Anhang*, Bd. 2, Heft A Griechisch-Deutsch, Hrsg. Fairy von Lilienfeld, Mitarbeiter Ruth Albrecht, Karl Christian Felmy, Martin George, 2. Auflage, Erlangen 2000 [= Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hrsg. von Fairy von Lilienfeld und Karl Christian Felmy, Bd. 2], 65 (132).

Urkirche ging man zum Gottesdienst mit den Früchten der eigenen Arbeit³⁶. Außer des Brotes und des Weines, die für die Eucharistie verwendet wurden, brachten die Christen zum Altar alle Arten von Gaben - Lebensmittel³⁷, Geld, Textilien (Kleider) usw. Die durch Handauflegung der Apostel oder der Bischöfe ordinierten Priester nahmen sie in ihre Hände, legten "sie auf den Tisch des Herrn nieder", segneten sie und dann teilten sie sie den Anwesenden aus, die würdig zu kommunizieren waren (im Fall der Eucharistie), oder die besonders arm waren (im Fall der nichteucharistischen Gaben im Rahmen der Almosen oder der Agapen³⁸). Die Empfänger erhielten nun die Gaben direkt "aus Gottes Hand"³⁹. Die zwei ‚Sammelberichte‘ in der Apostelgeschichte (2,42-47 und 4,32-37), die das Leben der christlichen Urgemeinde in Jerusalem beschreiben, stellen in diesem Sinne vor, wie die neuen Mitglieder der Kirche ihre "Güter und Habe" (2,45), wie z.B. "Äcker und Häuser" (4,34) verkauften und das Geld "den Aposteln zu Füßen" (4,35: *para [V37: pros] toūs podas tōn apostolōn*) legten. Als konkretes Beispiel wird der Fall des Leviten Josef gegeben, "der von den Aposteln Barnabas genannt wurde" (4,36-37). Das Geld wurde in der Gemeinde denen, die arm waren, zugeteilt (2,45: *diemerizon*). Auf diese Weise gab es in der Jerusalemer Urkirche keine ‚Wirtschaftskrise‘, denn "man gab einem jeden, was er

³⁶ Dumitru STĂNILOAE: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Bd. 1, București 1978, 339-345; Dumitru STĂNILOAE: *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Craiova 1986, 273. Geoffrey WAINWRIGHT: *Doxology. A Systematic Theology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, London 1980, 24: "The Prayers of the Roman Missal strikingly combine the parts played by nature and culture in the provision of the materials for the Eucharist, the whole being set within the context of God's creation: 'Blessed are you, Lord, God of all creation. Through your goodness we have this bread to offer, which earth has given and human hands have made. It will become for us the bread of life'. 'Blessed are you, Lord, God of all creation. Through your goodness we have this wine to offer, fruit of the vine and work of human hands. It will become our spiritual drink'."

³⁷ HIPPOLYT: *Trad. Apost.* erwähnt die Einweihung des Öls (5), des Käses und der Oliven (6), des Brotes - nicht desselben wie das eucharistische (26), der Früchte (aber nicht der Gemüsen! - 30). SERAPION VON THMUIS: *Euchologion* 5.6 bietet Gebete für die Einweihung des Öls und des Wassers an.

³⁸ Geoffrey WAINWRIGHT: *Doxology. A Systematic Theology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, 31: "The agape eventually disappeared from the main stream of Christian practice. Vestiges remain, for instance, in the Orthodox practice of distributing blessed but unconsecrated bread after the Eucharist."

³⁹ Adolf von HARNACK: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. I, *Die Mission in Wort und Tat*, 4. Auflage, Leipzig 1924, 180.

nötig hatte” (4,35: *diedideto de ekastō kathoti an tis chreian eichen*). Die Gemeinschaft des Mahls Christi (*koinōnia*) weist ohnehin auf die Gemeinschaft der Güter hin, so wie das Sakrament des Altars ohne das ‚Sakrament des Armen‘ unfassbar ist⁴⁰.

Die offertorische Dimension des liturgischen Lebens der Kirche wird in diesem Zusammenhang auch von der in der alten Kirche so wie in der orthodoxen heute überall verbreiteten Praxis der *Almosen* bezeugt. Es gibt viele konkrete Beispiele in diesem Sinne, die zeigen, wie groß die Dimensionen dieses Phänomens waren. 139, als Marcion in die römische Gemeinde eintrat, *schenkte* er der Kirche 200 000 Sestertien, die ihm zurückgegeben wurden, als er sie verließ und seine eigene Sekte gründete⁴¹. Die Almosen waren in der römischen Kirche so gut organisiert worden, dass gegen 250 ungefähr 1500 Hilfsbedürftige ernährt werden konnten⁴². Darüber hinaus hatten die Almosen auch einen *ökumenischen* Charakter. Jede Ortsgemeinde übt Beziehungen zu den anderen *ekklēsiai* der Welt. Als *offene* Gemeinden bilden sie eine *offene* Gemeinschaft zusammen⁴³. Es gibt die Praxis in der Geschichte der Kirche, nach der die sich verschiedenen Gemeinden untereinander halfen. Sowohl der Bischof Dionysius von Korinth (gegen 170), als auch der Bischof Dionysius von Alexandrien (gegen 270) schreiben über die Unterstützungen, die ihre Kirchen oft von der römischen erhielten⁴⁴. 253, in der Zeit von Cyprianus, half die Kirche aus Karthago der Kirche aus Numidien mit 100 000 Sestertien⁴⁵. In der Zeit des römischen Bischofs Dionysius

⁴⁰ Marie SKOBTISOV: *Le Sacrement du frère*, avec une préface d'Olivier Clément, Paris 1995. Diese Auffassung hinsichtlich der Eucharistie hat die orthodoxe Kirche bis heute bewahrt. Ulrich DUCHROW: *Weltwirtschaft heute - Ein Feld für Bekennende Kirche?*, München 1986, 59-94; 118-119: „Der orthodoxe Beitrag zur Melbourne-Konferenz 1980 betont deshalb richtig“ die „Funktion der Christen und der Kirchen, die aus der Gemeinschaft mit Christus in der Eucharistie in die Welt gesandt werden (Orthodox Thought 1983,37)“.

⁴¹ Adolf von HARNACK: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. I, *Die Mission in Wort und Tat*, 180.

⁴² Ebd., 182.

⁴³ Bernd WANNENWETSCH: *Gottesdienst als Lebensform - Ethik für Christenbürger*, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, 73: „Jede Gottesdienst feiernde Gemeinde und Kirche ist auf die Ökumene angewiesen als ihre ständige Erinnerung daran, was Gottesdienst ist.“

⁴⁴ EUSEBIUS, *Hist. eccl.* VI, 23, 10 und VII, 5, 2 [dt. Üb.: *Kirchengeschichte*, 2. Aufl., Darmstadt 1984].

⁴⁵ CYPRIAN, *ep.* 62 [dt. Üb.: *Briefe*, Kempten, München 1928 (Bibliothek der Kirchenväter)].

hat die Kirche⁴⁶ in Rom Geld nach Kappadokien als Hilfe zur Erlösung von christlichen Gefangenen aus den Händen der Barbaren. Das war aber nie als die Hilfe einer bestimmten Gemeinde angesehen, sondern als Hilfe Gottes, der seine Fülle über die Kirche überströmt. Gott kommt im sozialen und wirtschaftlichen Leben der ersten Christen aktiv vor. Er war in diesem Sinne als der verstanden, der die ganze Gemeinde *ernährt*: sowohl im konkreten Sinne des Wortes, als auch mit der himmlischen Nahrung des eucharistischen Brotes und Weines.

3. Die Ökonomie des handelnden Gottes als Ikone der politischen Ökonomie. Der große Einzug und Ante Sanctus (Präfation)

Am Ende der ‚Liturgie des Wortes‘ wurden die Katechumenen bis zum nächsten Gottesdienst in die Welt geschickt. So wie dieser erste Teil der Liturgie mit einem vom Priester gelesenen Gebet für die Katechumenen endet, beginnt die ‚Liturgie der Gläubigen‘, der nächste Teil des eucharistischen Gottesdienstes, mit zwei besonderen Gebeten für diejenigen, die in der Kirche geblieben sind, für die ‚Gläubigen‘, damit sie zu „Liturgen“ des „heiligen Opferaltars“⁴⁷ Gottes durch den Heiligen Geist werden. Als solche sind sie eingeladen, mit den himmlischen Mächten dem einen Gott zusammen zu dienen, so wie der Cherubim-Hymnus zeigt, der in direktem Anschluss daran gesungen wird. Die Gläubigen werden hier als ‚Ikonen‘ der Cherubim⁴⁸ bezeichnet, die mit Gott im himmlischen Reich zusammen handeln. Das zu Christus gewendete Gebet, das der Priester leise während des Cherubim-Hymnus liest, erinnert aber den Gottesdienstteilnehmer, dass Christus, „unser Gott“, „der Opfernde und der Geopferte, der Empfangende und der Austeilende“⁴⁹ ist. Anders ausgedrückt: letzten Endes ist der Sohn Gottes der, der in der Liturgie handelt. Nur insofern sich die Menschen und die

⁴⁶ BASILIUS, *ep. 70 ad Damasum papam*.

⁴⁷ Liturgie des Hl. BASILIUS DES GROSSEN, das erste Gebet der Gläubigen, in: *Die göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang*, Bd. 2, Heft A Griechisch-Deutsch, 98; 198-199. Im zweiten Gebet im Rahmen derselben Liturgie wird dafür gebetet, dass die Gläubigen durch die Kraft des Heiligen Geistes stark werden (99; 200-201). Das erste Gebet in der Liturgie des Hl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS (48; 98-99) betont das Wort „würdig“ (*axios*).

⁴⁸ Ebd., 50; 102-103: „Die wir die Cherubim geheimnisvoll abbilden (*eikonizantes*) und die lebensschaffende Dreieinigkeit mit dem Hymnus „Dreimal-Heilig“ besingen, - lasst uns jegliche Sorge des Alltagslebens ablegen“.

⁴⁹ Ebd., 51, 104-105.

himmlischen Mächte an dieser christologischen Initiative beteiligen, werden sie zu Zusammenhandelnden Gottes. Darauf weist auch die Topologie des Diskos hin, den der Priester in der orthodoxen Liturgie zusammen mit dem Kelch beim „großen Einzug“ gleich nach dem ersten Teil des Cherubim-Hymnus von dem Proskomidiar zum Naos und von hier zum Altartisch trägt. Die Brotteile, die für die Gottesgebälerin, die Heiligen (Propheten, Märtyrer, Bekenner usw.), die Lebenden und die Toten, d.h. für die ganze Kirche auf den Diskos platziert sind, werden um das ‚Lamm‘, den viereckigen Teil auf den der Name Christi geprägt ist, angeordnet. Dieser christozentrischen Topographie entsprechen die Gebete, in denen der Priester, der sich in dieser Zeit inmitten der Kirche mit den Gaben befindet, für die ganze Kirche (für den Erzbischof, die christlichen Vertreter der politischen Macht und das ganze rechtgläubige Volk⁵⁰) ausspricht.

Im zweiten Teil des Cherubim-Hymnus, der gesungen wird, während der Priester den großen Einzug mit dem Abstellen des Diskos und des Kelches auf den Altartisch abschließt, wird das Bild Christi als eigentlichen Handelnden in der Liturgie weiter pointiert. Es geht dabei in diesem Sinne nicht um den Einzug des Priesters in den Altar, sondern um den Einzug Christi, des „Königs des Alls“, der „unsichtbar von den himmlischen Heerscharen geleitet wird“⁵¹. Christus gibt sich als himmlische und reichlich genügende Nahrung den Gläubigen. Das geschieht nicht etwa weil sich die Gemeinde dafür bemüht habe. Das wäre die Logik der Sünde, nach der alles Gute unter dem Zeichen der Knappheit und der Anstrengung steht. Im Gegenteil geschieht die Erlösung dank der unermesslichen Liebe Gottes für seine Geschöpfe. Selbst die Fülle der eucharistischen Anwesenheit Christi inmitten der

⁵⁰ Ebd., 53, 108-109: „Unseres Erzbischofs (Name) und unserer ganzen Bruderschaft [*adelphotētos*] in Christus. Unseres gottesfürchtigen Königspaar (Namen), ihres gottesfürchtigen Thronfolgers (Name), der ganzen königlichen Familie, des christusliebenden Heers zu Lande, zu Wasser und in der Luft und unseres ganzen frommen Volks. Derer, die in dieser Stadt [*en tē polei*] (in diesem Dorf, auf dieser Insel) wohnen oder sich gerade aufhalten, der Kirchenverwalter, der Pfarrkinder, der Helfer und Spender dieses heiligen Gotteshauses und unser aller, die zu dieser göttlichen Liturgie gekommen sind. Der seligen und ewigen Andenkens werter Stifter, Erneuerer und Spender dieses heiligen Gotteshauses, aller derer die für den Glauben und das Vaterland gekämpft haben und gefallen sind und aller unserer in der Hoffnung auf die Auferstehung entschlafenen Väter und Brüder, gedenke der Herr Gott, in seinem Reich [*en tē basileia aūtōū*], allezeit, jetzt und immerdar, und von Ewigkeit zu Ewigkeit.“

⁵¹ Ebd., 54: 110-111.

Gemeinde ist die reine Gabe Gottes für die Menschen, die er erlösen will. Eigentlich ist die ganze Heilsgeschichte die Story des unaufhörlichen Beschenkens der Menschen von dem menschenliebenden Gott.

Darauf weisen sowohl das von der ganzen Gemeinde vor dem Beginn der eucharistischen Anaphora rezitierte Glaubensbekenntnis, wie auch das Präfationsgebet, der erste Teil der Anaphora, hin. Das Nizäno-Konstantinopolitanum wurde relativ spät im 6. Jahrhundert anlässlich der christologischen Disputen der patristischen Zeit in der Ordnung der Liturgie hinzugeführt. Somit geriet man einigermaßen in eine liturgische Schwierigkeit, da der Text des Glaubensbekenntnisses den Inhalt des eucharistischen Dankgebetes im Grunde genommen wieder aufnimmt. Das Ergebnis war mehr oder weniger ein theologischer Pleonasmus. Um ihn zu entfernen, ist man dazu gekommen, dass die Anamnese im breiteren Sinne des Wortes, bzw. das eigentliche Glaubensbekenntnis der alten Kirche leise von dem Priester gelesen wird, während das Nizäno-Konstantinopolitanum laut als Symbol der Einheit der Kirche gesprochen wird. Was zählt ungeachtet dieser Kakophonie ist aber die Tatsache, dass sich die eucharistische Gemeinde im Glaubensbekenntnis und im eucharistischen Gebet (insbesondere in der Präfation) an die ganze Ökonomie Gottes erinnert. Die Gläubigen danken Gott („Lasst uns danken [*eūcharistēsōmen*] dem Herrn“) für all seine Wohltaten, die er für die Menschen getan hat, obwohl letzten Endes niemand imstande sein könnte, „deine Macht auszusprechen, all dein Lob zu verkündigen und all deine Wunder zu jeder Zeit aufzuzählen“⁵². Gott ist seinem Wesen nach „unaussprechlich (*anekphrastos*), unergründlich (*aperinoētos*), unsichtbar (*aoratos*), unbegreiflich (*akatalēptos*)“⁵³ und das Projekt seines Handelns in der Geschichte ist für den Menschen nie völlig zu verstehen. Es wird aber ihm gedankt, denn er als der, der „immer ist“ (*aei ōn*) und „(immer) auf dieselbe Weise ist“ (*ōsaūtōs ōn*), hat die ganze Welt geschaffen und versorgt sie ständig, obwohl der Mensch, die Krönung seiner Schöpfung, in der Sünde gefallen ist und somit die Ordnung seines Werkes gestört hat. Darüber hinaus hat er den Menschen aus der Sünde errettet und ihm wieder die Tore seines Reiches geöffnet. Er hat auf diese Weise den Menschen nicht nur aus dem Nichtssein in das Sein herübergebracht, sondern auch aus der Sünde zu dem Himmel erhöht. Es gibt noch viele andere

⁵² Ebd., 100; 202-203.

⁵³ Die Anaphora des Heiligen JOHANNES CHRISOSTOMUS in: Ebd., 63; 128-129.

Wohltaten neben diesen wunderbaren ‚Übergängen‘, die Gott für sein Geschöpf gemacht hat, die aber den Menschen unbekannt sind⁵⁴.

Ursprünglich war der erste Teil (‚Praefatio‘) des Dankgebets, das vor dem „Sanctus“⁵⁵ (‚Ante Sanctus‘) gelesen wird, viel ausführlicher als wie er jetzt in der Liturgie des Hl. Johannes Chrisostomus aussieht⁵⁶. Ein möglicher Beweis dafür ist das umfangreiche Andenken im Rahmen der Anaphora des Hl. Basilius von Cäsarea. Hier wurde aber die Erzählung der alttestamentlichen Heilsgeschichte in den Rahmen des „Post Sanctus“ einbezogen, das normalerweise nur die Danksagung für die göttlichen Ereignisse im Neuen Testament enthält. Das ganze göttliche Handeln wird auf diese Weise einheitlich, ununterbrochen und ansteigend vorgestellt. In diesem Sinne wird es hier der Vorbereitung der Menschheit hinsichtlich des Kommens des Messias viel Aufmerksamkeit geschenkt⁵⁷. Gott hat „das Gebilde seiner Hände nicht vergessen“, sondern es ständig versorgt. Er hat Propheten und Heilige gesandt, durch die er Krafttaten (*dynameis*) vollbracht hat. Überdies hat er durch „den Mund seiner Knechte“ geredet, und so die Menschen das Gesetz gelehrt und das künftige Heil verheißen. Und damit sein gefallenes Geschöpf sich nicht völlig in die Finsternis der Sünde verliert, hat er „die Engel als Wächter beigelegt“.

⁵⁴ Das ist der Inhalt des „Ante Sanctus“ in der Anaphora des Hl. JOHANNES CHRISOSTOMUS.

⁵⁵ Hans LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, 3. Auflage, Berlin 1955, 122-149: zitiert in diesem Sinne BOUSSET. Der Gesang „Sanctus“ sei einer der ältesten Teile des eucharistischen Gottesdienstes, der eine Einheit jüdisch-synagogaler Herkunft mit dem „Ante-Sanctus“, der Praefatio der Anaphora bildet. Er besteht aus dem Text von Jesaia 6,3 („Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, voll sind Himmel und Erde deiner Herrlichkeit.“), woran der Psalm 118,25-26 („Hosianna in den Höhen. Gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn. Hosianna in den Höhen.“) hinzugefügt wurde, der um die Begrüßung Christi anlässlich seines Einzugs in Jerusalem (Mt 21,9; Mk 11,9; Lk 19,38; Jh 12,13) diene. Zusammen mit dem „Post Sanctus“, dem Dank für die Menschwerdung und Erlösungstat Christi ist dieser Text der eigentliche christliche Nachtrag.

⁵⁶ Das Ante-Sanctus aus der „Constitutiones Apostolicae“ (4. Jhd.) bestand z.B. aus fünf Teile, wo es sehr detailliert die Theologie (§6-8), die Kosmologie (die Welterschöpfung, §9-15), die Anthropologie (Adam und sein Geschick, §16-20) und die Historie der Wohltaten Gottes an den Vätern (§21-26) vorgestellt war. Der fünfte Teil war die Überleitung zum Sanctus (§27). Hans LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, 125.

⁵⁷ *Die göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang*, Bd. 2, Heft A,102; 206-207.

Gott entfaltet eine eigene Ökonomie (,Oikonomia'), indem er in der Geschichte handelt. Er schafft die Welt durch sein Wort und baut mit den eigenen Händen den Menschen auf, wacht weiter über seine Schöpfung und mauert für die Menschen die eschatologische *polis*. Es ist bemerkenswert, dass die Theologie der alten Kirche die politische Auffassung über Gott und sein Reich mit einer ,ökonomischen' Vorstellung seines Handelns in der Geschichte ergänzt hat⁵⁸. So wie aber das Reich Gottes keine ,politische Metapher', sondern eine politische Wirklichkeit ist, geht es im Fall der Bezeichnung des Handelns der Heiligen Dreieinigkeit als ,Ökonomie' nicht einfach um eine wirtschaftliche Metapher⁵⁹, sondern um eine von Gott inspirierte Beschreibung einer Tatsache. Gott wird als solcher vorgestellt, nicht weil wir wirtschaften, sondern umgekehrt: wir sind ökonomisch tätig, weil Gott selbst eine eigene Ökonomie entfaltet. Anders ausgedrückt: Der Mensch wurde „zum Bilde Gottes“ (1. Mose 1,27) geschaffen. Als solcher handelt er so wie sein eigener Schöpfer. Auch nach der Erbsünde bestanden Überbleibseln im menschlichen Handeln, die das Handeln Gottes auch weiterhin reflektierten. Auf diese Weise errichtet der Mensch Häuser und Haushalte (*oikos, oikia*), da Gott selbst die Welt als seinen eigenen Haushalt gemauert hat, in dem der Mensch zu seinem Mitarbeiter zu werden berufen ist. Man arbeitet mit den eigenen Händen, da Gott das All geschaffen und den Menschen mit seinen eigenen Händen erbaut hat. Es ist aber bemerkenswert, dass das Gebot Gottes in Bezug auf das Leben, das der Mensch in der Welt als göttlichen Haushalt zu führen hat, in politischen Termini formuliert wird. Die Einladung zur Gebürtlichkeit (Gen. 1,28: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde...“) fährt mit dem Bild des Menschen als Herrscher der ganzen Erde fort („... und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über

⁵⁸ Das ist umso bemerkenswerter, wenn man daran denkt, wie schlecht das ökonomische Leben in der Antike angesehen war. M. Douglas MEEKS: *God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy*, Minneapolis 1989, 76: „Already in antiquity it was thoroughly problematic to refer to God as Economist, since the homo economicus was qualitatively inferior to the homo politicus. In short, an „economist“ was a household servant, one who was by definition unfree. An economist was what our culture has termed a 'steward'. (...) It made sense to refer to God as a political being because God in the Greco-Roman culture was by definition absolutely free. God could be called a 'householder' or a pater familias (father of the household) because householders were free persons and thus capable of living politically.”

⁵⁹ Ebd., 2-4, 75ff.

das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht“). Die Wirtschaft (*oikonomia*), zu der der Mensch - Mann und Frau - berufen ist, ist ein *politisches* tätiges Leben.

Der Mensch als Geschöpf und Ikone Gottes ist dazu berufen, als Partner Gottes frei mit ihm zusammen zu handeln. Das ist möglich, da als Ikone Gottes der Mensch selber Gott ist: „Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten; aber ihr werdet sterben wie Menschen und wie ein Tyrann zugrunde gehen“ (Ps. 82:6). Die menschliche Bedingtheit ist göttlich. Das hat nicht mit einer esoterischen Transformation des Menschen zu tun, sondern mit der Bestimmung des Menschen als solchen von der Schöpfung her von dem Schöpfer selber. „Gott steht in der Gottesgemeinde und ist Richter unter den Göttern“ fügt der Psalm 82,1 hinzu. Anders ausgedrückt: die Menschen sind dazu berufen, als Götter die Gottesgemeinde zu bilden, mit Gott zusammen zu handeln und zu kommunizieren und sich der Fülle der Kommunion Gottes - der göttlichen Politeia - zu erfreuen. Deswegen findet Jesus notwendig, diese eigentliche *conditio humana qua divina* den Menschen wieder in Erinnerung zu bringen: „Steht nicht geschrieben in eurem Gesetz: ‚Ich habe gesagt: Ihr seid Götter?‘ Wenn er die Götter nennt, zu denen das Wort Gottes geschah, - und die Schrift kann doch nicht gebrochen werden -, wie sagt ihr dann zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: Du lästerst Gott -, weil ich sage: Ich bin Gottes Sohn?“ (Jh. 10:34-36). In der ‚politischen‘ Fülle der Ökonomie Gottes, deren die eucharistische Gemeinde vor der Präfation im Glaubensbekenntnis und in der Präfation im ersten Teil des eucharistischen Gebetes (Ante Sanctus) gedenkt, befreit sich die menschliche Ökonomie von der Tyrannei des Wenigen und der Knappheit und wird zu einer freien und politischen Tätigkeit - zur *politischen Ökonomie*.

4. Die Auferstehung als Horizont des menschlichen Wirtschaftens. ‚Post Sanctus‘.

Die tiefere Logik der Danksagung für die ‚politische‘ Ökonomie Gottes im eucharistischen Gebet, besteht letzten Endes darin, dass Gott selbst *in* seine ‚*oikonomia*‘ hineingegangen ist und unter ihrem *Gesetz* (*nomos*) untertan wurde⁶⁰. Das wird ausdrücklich im zweiten Teil des Dankgebetes erwähnt, wo Gott für die Menschwerdung seines Sohnes

⁶⁰ Ebd., 103: 208-209, die Anaphora des Heiligen BASILIUS VON CÄSAREA.

gedankt wird. Gott ist nicht nur der himmlische König, der die Welt geschaffen hat, sondern auch der, der sich in die Welt *einbürgerte*, hier wandelte, sich für die Erlösung der Menschen opferte, auferstanden und gen Himmel mit der von der Gottesgebälerin übernommenen menschlichen Natur gefahren, um ein neues Volk (Ia,oj) als „königliches Priestertum“ und „heilige Nation“⁶¹ zu gründen.

Auf eine interessante Weise wird die Erlösung durch Jesus Christus in der Anaphora des Hl. Basilius dem Grossen in *Handelstermini* beschrieben: Christus „gab sich selbst als *Lösegeld*⁶² [m. Herv., P.O.] dem Tode hin, in dem wir, die wir unter der Sünde *verkauft* [m. Herv., P.O.] waren“⁶³, gehalten wurden. Er stieg vom Kreuz in das Totenreich⁶⁴, auf dass er mit sich selbst das All erfüllte⁶⁵ und löste die Schmerzen des Todes⁶⁶. Am dritten Tage erstand er auf⁶⁷ und bahnte den Weg für alles Fleisch zur Auferstehung von den Toten, weil es nicht möglich war, dass der Urheber des Lebens⁶⁸ von der Verwesung gehalten werde⁶⁹. Er wurde der Erstling der Entschlafenen⁷⁰, der Erstgeborene von den Toten, auf dass er selbst in allen Beziehungen allem vorgehe⁷¹. Und er fuhr zum Himmel und setzte sich zur Rechten deiner Majestät in der Höhe⁷². Er wird auch kommen, einem jeden nach seinen Werken zu *vergelten*⁷³ [m. Herv., P.O.]“⁷⁴

Im Mittelpunkt dieser Eventik stehen der Tod Christi am Kreuz, sein Abstieg in das Reich der Toten, wo er die Gefangenen des Todes befreite, und seine Auferstehung. Die persönliche Erlösung eines jeden durch Christus setzt deswegen die Übernahme des Kreuzes Christi als „eigenen Kreuzes“, bzw. den Tod und die Auferstehung mit Christus voraus. Während das in der Gemeinde der Jünger Jesu die konkrete Nachfolge Christi bedeutete, hat man darunter in der späteren Tradition der Kirche (insbesondere in der mönchischen Tradition, die im 3. Jhdt. aus der Praxis

⁶¹ Ebd., 103: 208-209, 1 Petr 2,9; Ex 19,6; 23,22 (LXX).

⁶² Vgl. Mth. 16,26.

⁶³ Rö. 7,14.

⁶⁴ Vgl. Jes. 14,15.

⁶⁵ Eph. 4,10.

⁶⁶ Apg. 2,24.

⁶⁷ Lk. 18,33; 24,7; 1 Kor. 15,4.

⁶⁸ Apg. 3,15.

⁶⁹ Apg. 2,24.

⁷⁰ 1 Kor. 15,20.

⁷¹ Kol. 1,18

⁷² Hebr. 1,3.

⁷³ Rö. 2,6.

⁷⁴ Ebd., 103-104, 208-211.

der Wanderprediger der alten Kirche⁷⁵ entsteht) das Ertragen aller Schwierigkeiten *dieses* Lebens um des Reiches Gottes willen verstanden.

Als solche wurden im Rahmen des Mönchslebens die Arbeit und die Mühe, die sie begleitet, ausgelegt. Obwohl sie in manchen asketischen Kreisen (z. B. der Messaliener) auch weiterhin wie in der antiken griechischen Mentalität als die wichtige Form, sich von der Kontemplation zu entfernen, angesehen wurde, hat sich die Arbeit neben dem ständigen Gebet (1Thes 5, 17) als spezifische Tätigkeit der Mönche durchgesetzt. Die Mühe der Arbeit wird nicht mehr als Folge der Erbsünde, sondern als Teilnahme an das Kreuz Christi verstanden⁷⁶, denn sie wird unter dem Gesichtspunkt der Fülle der ankommenden Auferstehung angesehen. In diesem Sinne betonte schon Origenes⁷⁷ im 3. Jahrhundert, dass die Kontemplation im Gebet Arbeit und „gute Werke“ voraussetzt. Der benediktinische Grundsatz „Ora et labora“ und seine Variante bei Basilius von Cäsarea⁷⁸, nach der die Arbeit als soziales Handeln in Vordergrund tritt, entfalten diese Perspektive.

Auf diese Weise kommt das Gebet dazu, dass es nicht mehr von der Arbeit zu trennen ist. Die Arbeit wird zum Gebet und das Gebet wird ins Handeln („opus divinum“) ⁷⁹ umgesetzt. Somit geschieht jetzt das Wirtschaften als Zusammenwirken (*Mitarbeit*) des Menschen mit Gott, denn das Gebet findet statt, nur insofern der Heilige Geist im Menschen „Abba, Vater“ (Rö 8,15, vgl. Gal. 4,6) ruft. Als ‚Synergos‘ Gottes, der die Mühe der Arbeit auf sich als Teilnahme an das Kreuz Christi übernimmt, wird der Mensch frei, denn alles, was er tut, geschieht jetzt im Heiligen Geist, dem

⁷⁵ Fairy von LILIENTELD: *Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971*, 2. unver. Auflage, Erlangen 1988 [in der Serie: Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hrsg. von Fairy von Lilienfeld und Karl Christian Felmy, Band 18].

⁷⁶ Tomáš ŠPIDLÍK SJ, Michelina TENACE, Richard CEMUS SJ: *Questions monastiques en Orient*, Roma 1999 (OCA 259), 212: zitieren THEODORET VON CYR [*Geschichte der Mönche in Syrien*, Prol. 7, in: SC 234 (1977), 137] lobt die Mühe im Leben der syrischen Mönche; JOHANNES KOLOBOS 37 [in *Apophtegmes*, PG 65, 261 cd.] bezeichnet das Mönchsleben mit einem einzigen Wort: „ponos, Mühe“; PS.-MAKARIUS (Hom. 27,1,1, SC 275 (1980), 329; 27,4,2, S. 325) greift zum Wortspiel „ponos-pothos“, Arbeit und Zuneigung.

⁷⁷ *De Oratione* 12, PG 11, 452 zit. von Tomáš ŠPIDLÍK SJ, Michelina TENACE, Richard CEMUS SJ: *Questions monastiques en Orient*, 191.

⁷⁸ *Die kleinen Regel* 290, PG 31, 1286 zit. von Tomáš ŠPIDLÍK SJ, Michelina TENACE, Richard CEMUS SJ: *Questions monastiques en Orient*, 191.

⁷⁹ Irénée HAUSHERR: *Opus Die* [1947], in: ders. *Études de spiritualité orientale*, Roma 1969 (OCA 183), 121-144.

Geist der Freiheit (Rö 8,15: „Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen...“, vgl. 2Tim. 1,7). Die Mühe, die Knappheit, das Wenige sind der in Christus restaurierten menschlichen Bedingtheit extern. Sie kommen in diesem Sinne als Versuchungen vor und nicht als das Eigene der wahren menschlichen Natur. Infolgedessen ist Arbeiten kein Zeichen der Knechtschaft mehr, sondern wird zur christlichen Tugend⁸⁰, die in der Anamnese der Befreiung durch Christus des sich unter der Herrschaft des Bösen befundenen Menschen beginnt und sich in der Zusammenarbeit mit ihm im Heiligen Geist erfüllt.

5. Leben von der Fülle des Geistes. Epiklese und Kommunion.

Der Mittelpunkt des eucharistischen Gottesdienstes ist die Epiklese bzw. Anrufung Gottes, damit er auf die vorgebrachten Gaben seinen Heiligen Geist herabschickt, der den auferstandenen Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, inmitten der Gemeinde auf eine geheimnisvolle Weise anwesend macht. Als Anrufung Gottes hat die Epiklese einen eschatologischen Charakter. Die alten Christen versammelten sich im Rahmen der Liturgie, um auf den wiederkommenden Christus zu warten und ihm entgegenzukommen. Dies Warten auf die konkrete historische Rückkehr Christi wurde durch das Herabkommen des Heiligen Geistes an Pfingsten ermöglicht. Die Himmelfahrt des auferstandenen Jesu bedeutete nicht das Verlassen der Gemeinde seiner Nachfolger, sondern das Fortfahren der Beziehung zu ihr durch den Heiligen Geistes, den Tröster (Paraklet).

Unter diesem Gesichtspunkt ist die Epiklese als Anrufung des Heiligen Geistes, wie sie auch heute praktiziert wird, christologisch zu verstehen. Durch den Heiligen Geist fährt die Beziehung zu Christus auch weiterhin fort. Unter der Form der „Kommunionepiklese“ im Sinne, dass Gott um die Sammlung der Gemeinde (Didache) angebetet wird, aber auch als Epiklese zur Einweihung der vorgebrachten Gaben, durch die Christus auf dem Altartisch als sakramentale Speise anwesend wird, weist die Epiklese auf diese ununterbrochene Beziehung der Kirche als mystischen Leibes Christi zu ihrem Haupt Christus im Horizont des ankommenden Reiches Gottes hin. Im ersten Fall wird die Verwirklichung der eschatologischen Gemeinde Christi als Keimzelle des Reiches Gottes betont, während in dem zweiten der Akzent auf die Anwesenheit Christi in den Heiligen Gaben fällt. In den beiden Kontexten geht es aber um die göttliche

⁸⁰ THEODOR STOUDITOS; *Katechese* I, 4, 9, 29, zit. von Tomáš ŠPIDLIK SJ, Michelina TENACE, Richard CEMUS SJ: *Questions monastiques en Orient*, 213.

Fülle, die anhand der Epiklese zu spüren ist: die Fülle der eschatologischen Kommunion, die Fülle der politischen Mahlzeit des Gottes Reiches, die Fülle der Anwesenheit Christi durch den von dem Vater herabgeschickten Heiligen Geist. Letzten Endes ist die eucharistische Epiklese der Ort, wo die *Fülle des Heiligen Geistes* zu erleben ist. Das schließt nicht andere Epiklesenformen aus, in denen Gott der Vater um das Herabsenden des Logos, Jesu Christi oder seines Engels angebetet wird. Viele von ihnen heben die Ankunft und die Anwesenheit Christi im Rahmen des eucharistischen Gottesdienstes hervor. Trotzdem wird letzten Endes all das in der Epiklese von dem Heiligen Geiste ermöglicht.

Die theologische Rolle und die Fülle des Heiligen Geistes wird in den Antiphonen des Morgengottesdienstes in der liturgischen Periode des Oktoechos am klarsten artikuliert. Der Heilige Geist ermöglicht die Theologie als Erkenntnis (3. Antiphon der 4. Stimme: „durch den Heiligen Geist ist der Reichtum der Erkenntnis Gottes“), aber auch als Denken (3. Ant., 7. St.: „im Heiligen Geist ist ... die große Tiefe der Urteile“), als Diskurs (3. Ant., 8. St.) und als Prophetie nach der Himmelfahrt des Herrn (2. Ant., 8. St.: „Durch den Heiligen Geist sieht jeder, der göttlich ist, und redet voraus“). Die historische Zeit zwischen den Pfingsten und dem endgültigen Wiederkommen Christi so wie die liturgische Zeit zwischen Pfingsten und Ostern (die Zeit des Pentikostarion und des Oktoechos), wird vom Heiligen Geist erfüllt⁸¹. Er erneuert (2. Ant., 1. St.) die ganze Schöpfung durch seine Anwesenheit, schenkt ihr Leben und setzt sie in Bewegung (1. Ant., 3. St.). Dort, wo der Heilige Geist kommt, äußert sich „der Reichtum der Ehre“ (3. Ant., 3. St.) und „fließen die Quellen der Gnade heraus, die die ganze Schöpfung tränkt“ (2. Ant., 4. St.). Der Heilige Geist ist der Geist der Reichtum und des Überschusses (1. Ant., 7. St.: „Im Heiligen Geist ist die Quelle der göttlichen Schatzkammer...“). Er schenkt der Schöpfung alle guten Gaben (1. Ant., 3. St.; 3. Ant., 7. St.: „Im Heiligen Geist gibt es Menge (Tiefe) der Gaben...“). Er regiert derart die ganze Welt bis zur Parusie Christi (1. Ant., 2. St.). Der Überschuss, den er als Herrscher über alle (3. Ant., 6. St.) der Welt und im Besonderen der Gemeinde der Gläubigen als Vorwegnahme des Reiches Gottes gewährt, weist auf die zukünftige

⁸¹ Die ökumenische Konsultation *Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church Today*, Etchimiadzin, Armenien (16-21 September 1975) betont in dem Sinne in ihrem Statement [in Georges TSETISIS: *Orthodox Thought*, WCC, Geneva 1983, 6ff.]: „Von Pfingsten bis zur Parusie zeigt sich und ist anwesend der auferstandene Christus durch (by) den Heiligen Geist im liturgischen Leben, durch das Wort und die Mysterien.“

Vollkommenheit (das Pleroma) des Reiches Gottes hin. Die Gläubigen, die mit den vom Heiligen Geiste geheiligten eucharistischen Gaben kommunizieren, leben von dieser Fülle des Heiligen Geistes, die das Reich Gottes verkündet.

6. „Die Liturgie nach der Liturgie“. *Agape und Diakonia.*

Die Sendung der Gläubigen am Ende der Liturgie mit den Worten „Lasst uns in Frieden von dannen gehen“ (*en eirēnē proelthōmen*)⁸² („Ite, missa est“ in der römischen Messe), nachdem die Kommunion mit dem Leib und Blut Christi stattgefunden hat, bedeutet eigentlich „die Ankündigung des Endes der ersten Etappe der Liturgie, nämlich der Versammlung (‘systole’) der Kirche. In diesem Augenblick platziert sich nicht der ‚Ausgang’, sondern der ‚Eingang’ der Kirche in die Welt [...]. Wenn wir aus der Kirche hinausgehen, gehen wir eigentlich in eine andere Art von Liturgie hinein, in ‚die Liturgie nach der Liturgie’. Es ist der Übergang vom Sonntag, dem Tag des Herrn, zur Woche. Der Sonntag hätte keinen Sinn, wenn er nicht der erste von den sieben Tagen und zugleich der achte, nämlich die Fülle (la plénitude) wäre. Die ganze Woche bedeutet also die Vorbereitung im Hinblick auf den Sonntag, ein immer intensiveres Warten, insofern der Sonntag sich nähert. Dann, wenn wir aus der Kirche hinausgehen, tragen wir in uns die Fülle des Lebens in Christus in die Welt während der ganzen Woche. Infolgedessen ist die Abwechslung des Sonntags und der Woche ein fundamentaler Grundsatz für den Sinn und den Geist selbst der Liturgie“⁸³. Die „Typologie“⁸⁴, auf die das Konzept ‚Liturgie nach der Liturgie’⁸⁵ hinweist, drückt die Wahrheit aus, dass der

⁸² *Die göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang*, Bd. 2, Heft A, 86; 174-175.

⁸³ Boris BOBRINSKOY, *Prière du coeur et Eucharistie*, in dem Band: *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârtsei de 90 de ani*, Sibiu 1993, 631-632.

⁸⁴ Ion BRIA, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC, Geneva 1996, 20ff.: „typology“; Ion BRIA: *Liturghia după liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și mărturiei creștine azi*, București 1996, 22ff.

⁸⁵ Das Konzept wurde in den 70-er Jahren von Prof. Dr. Ion BRIA, einem rumänischen Theologen, der beim ÖRK tätig gewesen ist, im Rahmen der ökumenischen Diskussionen in Bukarest („Confessing Christ Today“, Juni 1974) und Etchimiadzin, Armenien („Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church Today“, 16-21 September 1975) entfaltet. Schon 1972 wurde eigentlich von den vom Bischof Prof. Anastasios YANNULATOS geleiteten orthodoxen Teilnehmern an der missionären Weltkonferenz in Bangkok betont, dass im Gottesdienst der Kirche eine doppelte Bewegung zu bemerken ist: einerseits die öffentliche Versammlung und andererseits die

Gottesdienst keine vom tätigen Leben getrennte Wirklichkeit ist, sondern letzten Endes ihre eigentliche Quelle. Die theologische Ethik als solche kann auf diese Weise nur als „Ethik aus dem Gottesdienst“⁸⁶ konzipiert werden.

Es ist bemerkenswert in diesem Sinne, dass der griechische Terminus „*leitourgia*“, der in der alten Kirche (und seitdem ununterbrochen in der orthodoxen Kirche) verwendet wurde, um den Gottesdienst zu benennen, den politischen, aber auch den ökonomischen Dienst bezeichnete, den jemand dem Staat (der Stadt) oder sogar einer privaten Person leistete. Schon im Neuen Testament kommt dieses Wort mit der Bedeutung „Dienst Gottes“ (Lk 1, 23; Phil 2, 17; Hebr 9, 21) vor. Die, die Gott dienen, sind deswegen „*leitourgoi ... theou*“ (Rö. 13, 6), Personen der ‚Politik‘ und der Ökonomie Gottes. Der Gottesdienst (insbesondere der eucharistische) ist also der Ort, in dem die Menschen sich in das Handeln Gottes integrieren lässt. Die Gläubigen werden in der Liturgie berufen, um sich an diesem Handeln zu beteiligen. Was sie an diesem Ort lernen, haben sie in das tägliche Leben weiter zu bringen.

Es ist bemerkenswert in diesem Sinne, dass die Rückkehr der Gläubigen in die Welt in der alten Kirche nicht gleich nach der priesterlichen

Sendung der Gläubigen in die Welt, um christliches Zeugnis zu geben [Ion BRIA: *Liturghia după liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și mărturie creștine azi*, 18]. Der Gedanke wurde dann ständig in den ökumenischen Dialogen entfaltet und insbesondere nach Nairobi (1975) klarer formuliert. Ein Beispiel in dem Sinne ist der Statement der Konsultation von Valamo, Finland (24-30 September 1977), in dem das Konzept ‚die Liturgie nach der Liturgie‘ schon als familiär betrachtet wird. Der Text in: Georges TSETSI: *Orthodox Thought*, WCC, Geneva 1983, 26. 1978 bietet Ion BRIA ein klassisch gewordenes Studium („The Liturgy after the Liturgy“) diesem theologischen Begriff in Zeitschrift *International Review of Mission*, Bd. LXVII, nr. 265, S. 86-90. Ion BRIA, *Liturghia după liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și mărturie creștine azi*, 22: „Beginnend mit dem Jahr 1973 wurde diese Typologie sowohl von den großen Missionskonferenzen in Melbourne (1980) und San Antonio (1988), als auch von den Vollversammlungen in Nairobi (1975), Vancouver (1983), Canberra (1991) wiederaufgenommen und debattiert“. Viele orthodoxe Theologen haben seitdem den Begriff ‚der Liturgie nach der Liturgie‘ verwendet oder den Gedanken entfaltet. Z.B. Theodore STYLIANOPOULOS, *Jesus Christ - The Life of the World. A Christological Reflection*, in: *Orthodox Contributions to Vancouver Theme*, WCC, Geneva 1982, 31; Boris BOBRINSKOY, *Prière du coeur et Eucharistie*, 631; Emmanuel CLAPSIS, *Ecclesiology and Ethics. Reflections by an Orthodox Theologian*, in: *The Ecumenical Review*, Bd. 47 (1995), Nr. 2, 161-163; Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, 387: „Nachdem sie [die Gläubigen - PO] die Kommunion zwischen ihnen in der Heiligen Liturgie befestigt haben, werden sie sie auch nach der Liturgie ausüben (o vor promova)“.

⁸⁶ Bernd WANNENWETSCH: *Gottesdienst als Lebensform - Ethik für Christenbürger*, 70ff.

Sendung geschah, sondern war durch die Teilnahme an gemeinsamen Mählern (Agapen) als Zeichen der Fülle des ankommenden Reiches Gottes vorbereitet. Eigentlich fand die Liturgie immer zusammen mit den ‚Agapen‘ statt, entweder vor, oder nach ihnen. Wie wichtig diese Mähler im Leben der alten Kirche waren, zeigt das Faktum, dass die ‚erste innerliche Krise der Kirche‘⁸⁷ (Apg 6, 1-6) in Bezug auf sie entsteht. Der Konflikt zwischen den griechischen Juden, deren Witwen sich „übersehen bei der täglichen Versorgung (*hoti partheōrounto en tē diakonia tē kathēmerinē hai chērai aūtōn*)“⁸⁸ fühlten, und den hebräischen wurde dadurch gelöst, dass die Apostel die sieben eingeweiht haben, die mit der guten Veranstaltung der gemeinsamen Mähler verantwortlich waren, damit die Ruhe innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde herrscht. Wie leitourgia war auch diakonia (Apg 6, 1.4) in der hellenistischen Umwelt der ersten christlichen Gemeinden ein rein weltlicher Begriff und „bezeichnete die dienenden Tätigkeiten bei einem Gastmahl, angefangen beim Einladen der Gäste, über die Begrüßung, Fußreinigung und Platzanweisung, bis hin zum Bereiten und Auftragen der Speisen“⁸⁸. Es ist bemerkenswert in diesem Zusammenhang, dass in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments das Verb *diakonein* nicht vorkommt, während *diakonia* „nur ganz am Rand“⁸⁹ erscheint. Die Diakonie ist eine typisch christliche Praxis. Auf diese ursprünglich *Sklavenarbeit* bezog sich Jesus persönlich als Paradigma des Gottes Dienens: „Denn welcher ist der Größte? Der zu Tische sitzt, oder der da dienet - *ē ho diakonōn*? Ist es nicht also, dass der zu Tische sitzt? Ich aber bin unter euch wie ein Diener – *egō de en mesō hymōn eimi ōs ho diakonōn*“ (Lk. 22, 27).

Die eucharistische Kommunion war auf diese Weise im Rahmen der alten Kirche in der Agape auf der sozialen Ebene wieder aufgenommen. Die Armen und die Reichen waren gleichmäßig an denselben Tisch des Herrn eingeladen. Das Mysterium der Eucharistie ist derart nicht von dem ‚Mysterium des Bruders und der Schwester‘⁹⁰ trennbar. So kommt es vor, dass die Christen nach dem Ende der Liturgie nicht einfach in die Welt zurückkehren. Im Gegenteil sind sie dorthin *zur Mission geschickt*, um in der Welt Zeugnis von dem ankommenden Reich Gottes zu geben, bzw. seine Fülle, die sie in dem Gottesdienst erlebt haben, in die Welt zu strahlen.

⁸⁷ Jürgen ROLOFF: *Zur diakonischen Dimension und Bedeutung von Gottesdienst und Herrenmahl*, in: ders.: *Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze*, Göttingen 1990, 211.

⁸⁸ Ebd., 205.

⁸⁹ Ebd., 204.

⁹⁰ Marie SKOBTISOV: *Le Sacrement du frère*, avec une préface d'Olivier Clément, Paris 1995.

REZUMAT

Sf. Euharistie ca reper al unei etici economice creștine

Prezentul studiu caută să „localizeze” teologic punctul de plecare organic în luarea în discuție a posibilității unei etici economice creștine. Acest punct de plecare este identificat aici cu Dumnezeiasca Liturghie, miez nu doar al vieții liturgice creștine, ci și al învățaturii ortodoxe, după cum este ea definită încă din veacurile II-III de către Sf. Irineu de Lyon. Însă, mai mult decât atât, Sf. Euharistie este și miez al vieții (etico-) sociale creștine, deoarece ea este locul în care creștinii vin la Sf. Altar cu daruri luate din creație („Ale Tale dintru ale Tale”) și prelucrate prin intermediul muncii lor proprii și care, odată binecuvântate de către episcop, sunt împărțite, în Biserica veche, de către diaconi celor nevoiași.

De o manieră similară, Sf. Liturghie este locul prefacerii morale și economico-sociale a lumii păgâne în anticameră a Împărăției lui Dumnezeu: Liturghia catehumenilor este, în acest sens, toposul renunțării la ocupațiile ce intră în contradicție cu învățătura și cu morala creștină (ex.: proxenetismul, sculptura, actoria păgână, luptele în arenă etc.) și al asumării unui modus vivendi nou. Toate acestea conduc către plenitudinea dărnicii lui Dumnezeu experimentată în anaforaua liturgică, mai cu seamă în epicleză, când Duhul Sfânt cu darurile Sale Se pogoară peste preoți, peste poporul „care stă înainte” și peste cinstitele daruri, prefăcându-le în Trupul și Sângele lui Hristos Domnul.

Ieșirea în lume, după Sfânta Împărtășire, este și ea un act profund etico-social. Plenitudinea divină experimentată în Dumnezeiasca Liturghie este acum dusă în lume de către participanții la slujbă, într-o „Liturghie după Liturghie” (Ioan Bria) sau într-un „sacrament al fratelui/surorii” (Maria Skobtsov, Olivier Clément) ce conduce, la rândul ei, către „sacramentul altarului”, către Liturghia propriu-zisă. Recuperarea dimensiunii diaconale a Dumnezeieștii Liturghii, specifice Bisericii primare, este considerată, în acest sens, a fi o prioritate a teologiei și a eticii sociale ortodoxe.

ABSTRACT

Holy Communion as a mark of a Christian economic ethic

The study tries to „localise” in a theological way the departure point in discussing the possibility of a Christian economic ethic. This departure point is found here within Divine Liturgy, the core of not just the Christian liturgical life, but also of the Orthodox teaching, as it is defined since the 2nd-3rd century by St. Irenaeus of Lyon.

MARTIRIUL SFÂNTULUI IERARH ANTIM IVIREANUL

Pr. Dr. Ion RIZEA

Keywords: *History of Valachia, Romanian Orthodox Church, St. Antim Ivireanul, Orthodox Martyrdom*

Cuvinte cheie: *istoria Țării Românești, Biserica Ortodoxă Română, Sf. Antim Ivireanul, mucenicie ortodoxă*

În curgerea de două ori milenară a istoriei poporului român și a Bisericii noastre strămoșești, numeroși au fost sfinții odrăslți din pământul românesc și din alte părți ale lumii, care au venit aici, au predicat, au scris și au fost martirizați. Dintre aceștia din urmă face parte și Sfântul Martir Antim Ivireanul (c. 1650–1716). Pentru tot ce a înfăptuit ca tipograf, dascăl, predicator, sculptor și miniaturist, Antim Ivireanul, cel mai învățat și mai talentat mitropolit, care a stat vreodată pe scaunul mitropoliei Țării Românești¹, este astăzi cinstit ca sfânt de întreaga suflare românească.

Viața și activitatea sa, cu sfârșitul tragic al vieții sale, asupra căroră s-au aplecat atâția cercetători², sunt departe de a fi cunoscute și

¹ Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, București, 1996, p. 358. Vezi și Antim Ivireanul, *Opere*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București, 1972, p. V.

² Între cei care au închinat pagini vieții și activității Sfântului Martir Antim Ivireanul menționăm: Ștefan Dinulescu, *Vieța și activitatea Mitropolitului Țerei Românești Antimu Ivireanul (1708-1716)*, Cernăuți, 1886, 100 p.; Nicolae Dobrescu, *Vieța și faptele lui Antim Ivireanul, Mitropolitul Ungrovlahiei*, București, 1910, 119 p.; Teodor Cerbuț, *Antim Ivireanu (1650(?)-1716)*, București, f.a., 32 p.; D. Teodor (= Damian P. Bogdan), *Despre Antim Ivireanul*, în *ST*, 7, 1955, 3-4, p. 236-263; Niculae Șerbănescu, *Antim Ivireanul tipograf*, în *BOR*, 74, 1956, 8-9, p. 690-766; Teodor M. Popescu, *Antim Ivireanul, apostol și mucenic al dreptei-credințe*, în *BOR*, 74, 1956, 8-9, p. 853-863;

astăzi în chip deplin. Este ceea ce ne propunem în studiul nostru, aducând câteva lumini asupra sfârșitului vieții sale pământești, pentru a-i înțelege mai bine martiriul.

Etaple cronologice ale martiriului Sfântului Antim Ivireanul:

1. Motivele arestării

Este cunoscut faptul că războiul între Imperiul Habsburgic și Imperiul Otoman (1716-1718) a însemnat un moment important și pentru viața politică a Țărilor Române. Victoriile obținute de Eugeniu de Savoia, chiar din primul an de război, au silit pe turci să ia în considerare mai mult ca înainte problema menținerii Țărilor Române în cadrul influenței lor³. Pentru a obține o dependență cât mai completă din partea lor, turcii au instaurat în cele trei țări românești regimul fanariot (1711-1821). Pentru Țara Românească turcii au adus ca domn un om supus lor,

Radu Albala, *Antim Ivireanul și vremea lui*, București, 1962, 207 p.; Mario Ruffinni, *Il metropolita valacco Antim Ivireanu*, în *Oikumenikon*, Roma, III, 1966, p. 357-398; Alexandru Elian, *Antim Ivireanul – apărător al prerogativelor scaunului mitropolitan al Ungrovlahiei*, în *ST*, 18, 1966, p. 519-530 (studiu apărut și în vol. *Bizanțul, Biserica și cultura românească*, Iași, 2003, p. 181-193); Idem, *Antim Ivireanul ca luptător împotriva opresiunii otomane*, în *GB*, 27, 1968, p. 1165-1169; Mihail-Gabriel Popescu, *Mitropolitul Ungrovlahiei Antim Ivireanul, cărmuitor bisericesc și propovăduitor al Evangheliei*, în *ST*, 20, 1969, 1-2, p. 5-97; Matei Cazacu, *Cum a murit Antim Ivireanul*, în *MO*, 22, 1970, 7-8, p. 671-691 (și în *MMS*, 52, 1976, 5-6, p. 360-382); Eugen Negrici, *Antim, logos și personalitate*, București, 1971, 262 p.; Fanny Djindjihașvili, *Antim Ivireanul, cărturar umanist*, Iași, 1982, 132 p.; Ion Ionescu, *Pătimirea mitropolitului Antim Ivireanul*, în *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, București, 1987, p. 640-662 (studiu apărut cu titlul *Sfântul Mitropolit Antim Ivireanul* și în vol. *Icoane de sfinți români ai Bisericii Țării Românești*, Bârda, 2003, p. 46-73); Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, Iași, 1994, p. 109-112; Gabriel Ștrempel, *Antim Ivireanul*, București, 1997, 416 p.; Mihai Rădulescu, *Antim Ivireanul. Învățător. Scriitor. Personaj*, cu un cuvânt înainte de Țirineu Slătineanul, București, 1997, 100 p.; Dan Horia Mazilu, *Introducere în opera lui Antim Ivireanul*, București, 1999; Ioan St. Lazăr, *Sfântul Antim Ivireanul – „vistierie de daruri”*, Rm. Vâlcea, 2000, 194 p etc. Vezi și volumele: Antim Ivireanul, *Opere*, ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, București, 1972, LXIV + 479 p.; Antim Ivireanul, *Didahii*, posfață și bibliografie de Florin Faifer, București, 1983, 252 p.; Antim Ivireanul, *Opere*, ediție de Gabriel Ștrempel, București, 1997, XIX + 466 p.; Episcopia Râmnicului, Fundația Culturală „Antim Ivireanul”, *Sfântul Antim Ivireanul – ocrotitor spiritual*, I, volum sub îngrijirea lui Ioan St. Lazăr, Rm. Vâlcea, 1999, 148 p.; Centrul de Studii Medievale „Antim Ivireanul”, *Antimiana*, I, Rm. Vâlcea, 2004, 414 p.

³ Vezi Academia Română, *Istoria Românilor. Români între Europa clasică și Europa luminilor (1711-1821)*, vol. VI, București, 2002, p. 9-10.

pe Nicolae Mavrocordat, fiul marelui dragoman al Porții Alexandru Mavrocordat Exaporitul⁴.

Odată cu intrarea acestui domn fanariot în București, la 10 februarie 1716, au început zile grele pentru bătrânul mitropolit al Țării Românești. Între mitropolitul Antim și Nicolae Mavrocordat, omul turcilor, relații de colaborare sinceră și de înțelegere nu puteau să fie.

Cum războiul austro-turc s-a terminat cu victoria austrieilor⁵, acest lucru a dat nădejde luminatului ierarh de înlăturare a opresiunii otomane ce devenise tot mai apăsătoare. Eliberarea țării de sub dominația otomană, dublată acum și de cea fanariotă, a fost preocuparea principală a mitropolitului patriot și în jurul său s-a organizat îndată rezistența boierilor nemulțumiți, a clerului credincios lui și a reprezentărilor țării.

Imperialii, victorioși, au pătruns cu două detașamente („podgheazuri”) și în părțile vestice ale Țării Românești, prin pasul Vâlcăniș și pe la Cerneți, ocupând mănăstirea Tismana. La aflarea intrării austrieilor în țară, Nicolae Mavrocordat, înspăimântat, a părăsit capitala în grabă, împreună cu familia și cu boierii partizani lui, îndreptându-se spre Giurgiu (25 august/ 4 septembrie 1716). La plecare a luat cu sine și pe mitropolitul Antim Ivireanul, împotriva voinței sale. În miez de noapte, Nicolae Mavrocordat a ajuns, în drumul său spre Giurgiu, la Călugăreni, după relatarea cronicarilor Radu Popescu și Mitrofan Grigorăs, sau în satul Odaia (Daia), după părerea lui Anton Maria Del Chiaro, unde s-a oprit pentru a-și adăpa caii. Iată cum prezintă florentinul Del Chiaro acest fapt: „Către miezul nopții, spre a odihni caii, Mavrocordat se opri într-un sat numit Odaia (Oddaja), unde intră într-o mică locuință și ceru de băut. Puțin înainte îl rugase pe arhiepiscopul Antim, mitropolitul Valahiei, să nu se întoarcă la București ci să-l urmeze în călătorie. Prelatul însă se scuză spunând că nu putea cu niciun chip să-și părăsească turma, mai cu seamă în împrejurări nenorocite ca acelea, în care se putea naște vreo răscoală în poporul ce s-ar vedea părăsit de către principele și de către păstorul său. În timpul acestui discurs,

⁴ Mihai Țipău, *Domnii fanarioți în Țările Române (1711-1821). Mică enciclopedie*, ed. a 2-a revăzută și adăugită, București, 2008, p. 128.

⁵ Înfrângerea catastrofală a turcilor la Petrovaradin de către armata austriacă condusă de vestitul Eugeniu de Savoia, la 5 august 1716, unde a pierit însuși marele vizir Ali Damad pașa, a însemnat o grea lovitură pentru Imperiul Otoman. După doi ani, în timpul cărora va suferi numai pierderi și insuccese, Poarta va fi constrânsă să încheie o pace umiltoare cu Casa de Austria. Astfel, prin tratatul de la Passarowitz (azi Požarevać), din 21 iulie 1718, ea va pierde partea de nord a Serbiei (cu Belgradul), Banatul și Oltenia (ruptă din trupul Țării Românești).

arhiepiscopul fu chemat afară din încăpere. I se înmână o scrisoare care fusese trimisă cu poșta din București. O citi și, revenind unde era principele, se apropie de el și îi spuse la ureche aceste cuvinte: Măria Ta, nu e timp de pierdut aici, căci vine prințul Gheorghe, fiul fostului prinț Șerban Cantacuzino din Transilvania, cu 12 000 de nemți, ca să ocupe Valahia. Mavrocordat, cuprins de o mare teamă, începu să urle ca imediat să se înhame caii”⁶. Cronicarul Radu Popescu, istoricul oficial al domniei lui Nicolae Mavrocordat, după ce amintește intenția domnitorului de a se opri la Călugăreni pentru a afla știri din București, continuă. „Iară vlădica al țării Anthim au mers la domn și i-au arătat o scrisoare ce zicea că i-au venit de la București, de la un Avramie dascălul ce era lăcuietoriu la mitropolie, întru care scriia ca să se întoarcă înapoi că vine feciorul lui Șerban vodă din Țara Ungurească cu mulți nemți și catane ca să fie domn țării (Care pe urmă tot minciuni s-au dovedit și meșterșugurile vlădicăi Anthim, pentru ca să se întoarcă înapoi el, și domnului să-i dea spericiune să fugă). Deci domnul văzând și auzind ca acestea din gura unui arhieru, neștiind ascunsurile inimei lui, s-au înfricoșat și ca să nu cază vreo într-o primejdie mare, au lăsat Călugărenii și s-au tras la Giurgiov”⁷. În sfârșit, cronicarul grec Mitrofan Grigoràs afirmă că Antim a primit o scrisoare „după cum se zice, falsă” de la Ioan Avramie, scrisoare pe care i-o arată domnitorului, „lucru pe care nu trebuia să-l facă”⁸.

În fața acestor mărturii contradictorii, un lucru este cert: la primirea veștii venirii în Țara Românească a lui Gheorghe Cantacuzino, Nicolae Mavrocordat a poruncit înhămarea cailor și a pornit la drum, însoțit și de mitropolit.

Pe drum, mitropolitul a avut o discuție dramatică cu domnul, refuzând să-l mai urmeze în refugiul său. Iată cum redă această discuție Radu Popescu: „Vlădica Anthim mai mergând câțva loc cu domnul s-au rugat să-l lase să se întoarcă la București. Domnul l-au poftit ca pre un arhieru ca să nu să dezlipească de măriă sa până să vor adevăra aceste lucruri și la ce sfârșit vor să iasă. Dar el (mitropolitul – n.n.) nu vrea nicipum, gășind multe pricini: una că au venit cu carăta numai cu doi cai

⁶ Anton Maria del Chiaro, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, ed. Nicolae Iorga, București, 1914, p. 195.

⁷ Radu Popescu vornicul, *Istoriile domnilor Țării Românești*, introducere și ediție critică întocmite de Const. Grecescu, București, 1963, p. 224-225.

⁸ Mitrofan Grigoràs, *Cronica Țării Românești (1714-1716)*, publicată de D. Russo, în *Revista Istorică Română*, 4, 1934, p. 28.

și fără așternut, fără premenele și fără cheltuială, alta și ca un păstoriu ce iaste, nu-i să cade să lase turma sa și să se ducă într-altă parte. Iară domnul, poftindu-l ca să meargă cu măriia sa, i-a făgăduit că de câte zice că n-are și n-au apucat să-și ia de la mitropolie, de nici una nu-i va lipsi, ci-i va da de toate. Dară nici cum nu i-au putut întoarce socoteala lui acea plină de vicleşug, ce o avea în inima lui, ci s-au întors la București”⁹. Mitrofan Grigoràs este mai concis și mai sublim: „Iară mitropolitul Antim n-a vrut să-l urmeze până la Dunăre ci i-a spus să-și continue drumul mai departe, deoarece de acum înainte nu e nimic comun între el, domnul, și Țara Românească”¹⁰. Argumentele mitropolitului Antim sunt întemeiate și în orice caz nu sunt numai cele expuse de Radu Popescu. În primul rând, mitropolitul avea conducerea țării în lipsa domnitorului, ajutat de boieri, astfel că fuga lui Antim ar fi însemnat o dezertare de la prima îndatorire a unui chiriarh. În al doilea rând, podagra de care suferea mitropolitul îl împiedica să facă eforturi îndelungate¹¹.

Întors la București, mitropolitul Antim a preluat conducerea țării și „sigur fiind că Nicolae Mavrocordat nu se va mai întoarce pe tron, l-a uns ca domn pe Pătrașco Brezoianu, marele vornic, care – nefericitul – nici nu știa de acest lucru, nefiind de față”¹².

Între timp, Nicolae Mavrocordat a ajuns la Giurgiu, unde turcii, crezând că este vorba de o năvălire, au intrat în panică și au încercat să fugă peste Dunăre, la Rusciuk. Totul s-a lămurit în cele din urmă, iar domnul a renunțat la planul său de a fugi la Poartă și a rămas la Giurgiu câteva zile. Plin de mânie, el a adunat în grabă câteva sute de turci și tătari, cu care s-a întors la București (31 august/11 septembrie 1716).

Întâmpinat de boieri la locul numit „Fântâna lui Radu Vodă”¹³, la intrarea în oraș, Nicolae Mavrocordat, „ca o heară sălbatică îndată au tăeat pe Pătrașcu vel dvornic Breazueanul”¹⁴, despre care aflase că fusese ales domn în lipsa sa. Moartea marelui vornic Pătrașcu Brezoianu este explicată de Mitrofan Grigoràs printr-o intrigă boierească, deoarece Mavrocordat nu

⁹ Radu Popescu, *op. cit.*, p. 225.

¹⁰ Mitrofan Grigoràs, *op. cit.*, p. 29. Vezi și Demostene Russo, *Studii istorice greco-române*, II, București, 1939, p. 443.

¹¹ Menționată de Del Chiaro, apud Damian. P. Bogdan, *Viața lui Antim Ivireanul*, în *BOR*, 74, 1956, p. 686; și o epidemie de ciumă, la Hurmuzaki, 6, p. 162.

¹² D. Russo, *op. cit.*, p. 443.

¹³ Cf. Gabriel Ștrempel, *Introducere*, la Antim Ivireanul, *Opere*, București, 1972, p. XXX; *Istoria Românilor*, VI, p. 446.

¹⁴ Vezi *Istoria Țării Românești de la octombrie 1688 până la martie 1717 (Cronica Anonimă)*, ed. Const. Grecescu, București, 1959, p. 128.

avea nici o probă convingătoare despre vinovăția vornicului¹⁵. Tot ca rezultatul unor astfel de intrigi trebuie să vedem și evenimentele care vor urma, a căror victimă a căzut mitropolitul Antim.

2. Arestarea. Documente pentru dovedirea „vinovăției” mitropolitului Antim

Ajuns la București, Nicolae Mavrocordat a poruncit mitropolitului Antim să vină îndată la curtea domnească. Mitrofan Grigoràs descrie acest moment foarte plastic: „Când intra (mitropolitul – n.n.) la curte în rădvan, ca de obicei, ca să se întâlnească cu domnul, soldații turci l-au oprit, l-au dat jos din rădvan și, smulgându-i barba și părul capului și târându-l jos, l-au închis într-o căsuță a curții, ca să-și aducă aminte de tot ceea ce făcuse”¹⁶. Del Chiaro dă o versiune asemănătoare: „Întors la curte (Mavrocordat – n.n.), de îndată trimise să-l cheme pe arhiepiscopul Antim: acesta refuzase să meargă dar trebuise să se hotărască să asculte, pentru a nu fi torturat de turci, care, când îl văzură coborând din rădvan pentru a urca treptele palatului, puțin lipsi ca să nu-lucidă. Nu fu dus în fața domnului, așa cum credea, ci într-o cameră destinată a fi carceră, sub pază strașnică”¹⁷. Odată cu mitropolitul Antim a fost închis și Ioan Avramie, predicatorul bisericii palatului, cel care „scrisese acea scrisoare arhiepiscopului în care îi dădea de știre despre venirea prințului Gheorghe Cantacuzino”¹⁸, după cum notează Mitrofan Grigoràs.

În ceea ce îl privește pe mitropolitul Antim, Nicolae Mavrocordat a ținut sfat cu boierii asupra soartei acestuia, trimițând la Constantinopol curieri pentru a obține gramata de caterisire. Cronicarul Radu Popescu ne dă următoarele amănunte: „Ci după nestâmpărarea lui Anthim vlădicăi, făcând sfat cu toți boierii, au trimis la Țarigrad la patriarhul, de i-au spus toate răutățile și amestecăturile lui și cum au făcut sfaturi reale împotriva domnului și a țării și de acolo i-au venit *κατερεσης* și au ales mitropolit pe Mitrofan, carele au fost mai nainte Nisis”¹⁹. Observăm că Radu Popescu nu menționează pâra pe care Nicolae Mavrocordat a făcut-o noului vizir, Khalil pașa, fapt confirmat de o scrisoare constantinopolitană din 20 septembrie/1 octombrie 1716, scrisă de retorul Spandoni patriarhului de Ierusalim Hrisant Notara, bun prieten al lui Antim, în care acesta pomenește de „porunca

¹⁵ M. Grigoràs, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶ M. Grigoràs, *op. cit.*, p. 28-29; D. Russo, *op. cit.*, p. 443.

¹⁷ Del Chiaro, *op. cit.*, p. 198.

¹⁸ *Ibidem*. Cf. G. Ștrempel, *Introducere*, la Antim Ivireanul, *Opere*, p. XXXIII.

¹⁹ R. Popescu, *op. cit.*, p. 226.

împărătească”, în urma căreia Antim a fost acuzat ca „apostat și uneltitor”²⁰. O variantă a *Letopiseșului Cantacuzinesc*, ce cuprinde istoria Țării Românești între anii 1688 și 1733, prezintă astfel faptele: „Și cum sosi (Nicolae Mavrocordat – n.n.) în București, îndată trimise la vlădica Antim de-l chieamă la curte, și-l ocări în tot chipul, cum au fost mai rău. Și-i luă cârja, fără de nici o judecată bisericească și trimise la Împărăție, de făcu pâră mare la vizirul, zicând că iaste vlădica Antim viclean și umblă să aducă nemții în țară. Deci vizirul, după pâra lui, trimise un ceauș împărătesc și-l luă, zicând că va să-l facă surghiun și ducându-l, zic că l-ar fi necat în apă”²¹. Porunca „împărătească” este amintită și în cele două acte oficiale bisericești, în gramata de caterisire dată de patriarhul de Constantinopol²², cât și în actul de numire a mitropolitului Mitrofan de Nisa, păstrat în *Condica Sfântă*²³.

Prin urmare, mitropolitul Antim a fost condamnat de către Poarta Otomană cu surghiunul la Muntele Sinai și apoi, cu un ordin secret, la moarte, în urma stăruințelor și pungilor lui Nicolae Mavrocordat, iar paralel a fost caterisit de către patriarhul de Constantinopol Ieremia al III-lea (1716-1726; 1732-1733).

Înainte de a fi caterisit și de a pleca în surghiun, Del Chiaro menționează faptul că mitropolitului Antim i s-a cerut să renunțe la rangul de mitropolit: „Arhiepiscopul Antim, mitropolitul Valahiei, care se găsea încă arestat la curte, fu silit prin amenințări să renunțe în scris la arhiepiscopie. Principele și sfetnicii săi (ai lui Nicolae Mavrocordat – compl. n.) aleseră pe arhiepiscopul Mitrofan, care fusese duhovnic al principelui Constantin Brâncoveanu”²⁴. Actul de *paretisis*, smuls cu forța mitropolitului Antim, prin care el renunța la scaunul mitropolitan, nu ni s-a păstrat și nici nu a fost copiat în *Condica Sfântă* a Mitropoliei Țării Românești. Desigur cei care îl siliseră pe mitropolitul Antim la aceasta știau că actul nu avea nici o valoare canonică, astfel că nu l-au mai încredințat mitropoliei.

Cât privește gramata patriarhală de caterisire a lui Antim dată de patriarhul Ieremia al III-lea, aceasta ni s-a păstrat într-o copie grecească în *Condica Sfântă*, fiind datată „1716 în luna august. Indictionul 9”²⁵. Această

²⁰ Hurmuzaki, 14/2, p. 796.

²¹ N. Simache, Tr. Cristescu, *Variante ale Letopiseșului Cantacuzinesc*, Buzău, 1942, p. 47.

²² Ghenadie Enăceanu, *Condica Sfântă*, București, 1886, p. 111-114. Textul gramatei patriarhale este redat și de Gabriel Ștrempel, în Antim Ivireanul, *Opere*, p. 435-437, n. 82.

²³ *Ibidem*, p. 117: „Nu numai atâta, dar s-a condamnat de către mânia împărătească la exil în muntele Sinai...”.

²⁴ Del Chiaro, *op. cit.*, p. 202.

²⁵ Ghenadie Enăceanu, *op. cit.*, p. 114.

gramată a dat naștere unor mari confuzii cercetătorilor în ceea ce privește stabilirea etapelor cronologice ale martiriului lui Antim Ivireanul, deoarece se știe că la 3 septembrie 1716 Nicolae Mavrocordat nu trimisese plângerea sa la Constantinopol. Dat fiind caracterul urgent al acestei plângeri domnești, s-a considerat de către unii cercetători că ea a ajuns la Constantinopol în 5-6 zile, adică în ziua de 8 sau 9 septembrie 1716 stil nou (28/29 stil vechi)²⁶. Gramata de caterisire și ordinul de surghiun au fost obținute într-un timp foarte scurt (9-11 septembrie 1716) de către capuchehaia Dimitrie Iuliano, deoarece la 12 septembrie 1716 ele plecaseră deja spre București. Cele două acte au fost aduse la București de către curierii domnești în ziua de 15/16 septembrie 1716, căci în ziua de 17 septembrie stil nou, căpitanul St. Croix, comandantul detașamentelor austriece care ocupaseră mănăstirea Tismana, îi scria generalului Steinville că „domnitorul (Nicolae Mavrocordat – n.n.) este tot în București și a ordonat tuturor egumenilor de mănăstiri să vină la București”²⁷. Acest apel al domnului fanariot se datora tocmai primirii gramatei de caterisire și a ordinului de exil la muntele Sinai.

Nulitatea actului de caterisire a fost dovedită până acum de cercetători, astfel că vom indica doar principalele argumente împotriva validității lui.

În primul rând nu sunt menționați acuzatorii mitropolitului, care, pentru ca mărturia lor să fie veridică trebuiau să îndeplinească anumite condiții, potrivit *Pravilei celei Mari (Îndreptarea Legii)* din 1652: „... nu poate fiecă om să pârască pre arhieru, fără numai ceia ce sunt nevinovați, adevăți cu viață curată, credincioși, cinstiți, temători de Dumnezeu...”²⁸. În ceea ce privește numărul lor, ei trebuiau să fie doi sau trei, pentru mărturie, iar, pentru pâră, minimum cinci, în care să nu fie incluși nici „casnici, nici rudenii”²⁹. Pâra principală a venit desigur de la Nicolae Mavrocordat, însă cine ar fi putut fi ceilalți acuzatori, dacă ar fi existat nominal, nu știm.

În al doilea rând, potrivit canonului 12 al Sinodului de la Cartagina (419), judecata unui arhieru trebuia făcută de către un

²⁶ Matei Cazacu, *Cum a murit Antim Ivireanul*, în *MO*, 22, 1970, 7-8, p. 680.

²⁷ C. Giurescu, *Material pentru istoria Olteniei sub austrieci*, I, București, 1913, p. 39. La 20 septembrie/1 octombrie 1716 Spandonis, marele retor, scria că Antim a fost osândit și „caterisirea s-a trimis de aici (din Constantinopol – n.n.) acum câteva zile”. Vezi Hurmuzaki, 14/2, p. 796.

²⁸ *Îndreptarea Legii*, Târgoviște, 1652, glava 17.

²⁹ *Ibidem*, glava 22.

mitropolit sau patriarh și 12 episcopi, pe când actul de caterisire al mitropolitului Antim este semnat de patriarhul de Constantinopol și de 11 episcopi³⁰.

În al treilea rând, canonul 74 al Sfinților Apostoli prevede ca judecata să aibă loc numai în prezența acuzatului: „... episcopul de va fi pârât de oameni credincioși, atunce săborul nu judecă până nu va fi de față, ce să chame pre acel arhieru pârât acolo ca să auză cealea ce vor grăi de dânsul”³¹.

Pentru a-și justifica actul depunerii mitropolitului Antim, Nicolae Mavrocordat și sfătuitoarii săi și-au luat din timp unele măsuri. Mai întâi, pentru a ocoli o judecată deschisă a mitropolitului, în care acesta ar fi avut dreptul să se apere, ei l-au silit pe Antim să-și scrie actul de renunțare la mitropolie și de recunoaștere a „crimelor” sale. Acest act le mai era necesar și pentru a-și justifica tratamentul inuman la care îl supuseseră pe mitropolit, deoarece canonul 87 al Sinodului de la Cartagina oprea scoaterea din scaun a mitropolitului până la darea definitivă a sentinței judecătorești³². În sfârșit, Nicolae Mavrocordat a contat în demersul său și pe caracterul definitiv și irevocabil al judecății patriarhului de Constantinopol, care „iaste începătură și cap tuturor judecăților bisericești, că de la dânsul sunt judecățile bisericești și la dânsul se întorc de să judecă. Drept aceia la altă judecată nu se judecă, nice dă nimenea nu se caută, că aceia iaste începătură; numai ce să mai judecă aceia duhovnicește între patriarhul cu săborul scaun”³³.

Cel de-al treilea act important pentru condamnarea și pedepsirea mitropolitului Antim de către Nicolae Mavrocordat este ordinul Porții de surghiunire a marelui mitropolit la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai. Nici acest document nu ni s-a păstrat, fiind un document secret și prea compromițător. El a venit în București cu un ceauș turc, probabil odată cu gramata de caterisire³⁴.

3. Judecarea și condamnarea

Aflat în posesia celor trei documente de bază care dovedeau „vinovăția” mitropolitului Antim (*paretisis*-ul, gramata patriarhală de caterisire, ordinul de surghiunire al Porții), Nicolae Mavrocordat a trecut la

³⁰ *Ibidem*, glava 18. Cf. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, ediția a III-a îmbunătățită, Sibiu, 2005, p. 272.

³¹ *Ibidem*, glava 19. Cf. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 48.

³² *Ibidem*, glava 20. Cf. Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 310.

³³ *Ibidem*, glava 28.

³⁴ „Deci vizirul, după pâra lui (Nicolae Mavrocordat – n.n.), trimise un ceauș împărătesc și-l luă, zicând că va să-l facă surghiun...”. Vezi varianta *Letopiseșului Cantacuzinesc* la N. Simache și Tr. Cristescu, *op. cit.*, p. 47.

judecarea solemnă a acestuia, în prezența patriarhului Samuil al Alexandriei (1710-1723), aflat în acest timp în Țara Românească după milostenii, a episcopului Ioasaf al Buzăului (1708-1716) și poate și a celui de la Râmnic, Damaschin Dascălușul (1708-1725), precum și a egumenilor câtorva mănăstiri, dintre care amintim pe arhimandritul Nicodim, starețul mănăstirii Sinaia³⁵. Mai întâlnim în această perioadă pe mitropoliții și episcopii Climent fost al Adrianopolei, Dosoftei al Dristei și Serafim al Târnovei, toți semnând în actul de hirotonie a lui Daniil, egumenul mănăstirii Aninoasa, ca episcop de Buzău, la 1/12 octombrie 1716³⁶.

Descrierea judecății mitropolitului Antim o datorăm lui Del Chiaro, care se pare că a asistat la ea: „Antim, depus din treaptă, a fost caterisit și acuzat ca vrăjitor și înșelător. În locul potcapului i se puse unul roșu. I se luă numele de Antim și i se dădu cel de Andrei, căci așa se numea ca laic. Îi fu citită și ordonată sentința de închisoare pe viață în mănăstirea muntelui Sinai”³⁷.

Nu cunoaștem data la care a avut loc judecata, însă dacă egumenii se aflau deja în București la venirea curierilor și a ceaușului turc, la 4-5/15-16 septembrie 1716, ea nu a putut întârzia prea mult. Credem că ea nu a putut avea loc înainte de 18/19 septembrie 1716, deoarece de atunci datează un raport din Brașov al negustorului Manu Apostol, raport foarte bine informat, care nu cuprinde nicio mențiune despre așa ceva³⁸. În acest sens trebuie revizuite toate afirmațiile făcute de către unii cercetători potrivit cărora mitropolitul Antim ar fi fost judecat și ucis încă din prima jumătate a lui septembrie 1716³⁹.

4. Data și locul uciderii mitropolitului Antim

Potrivit părerii majorității cercetătorilor (Gabriel Ștrempel⁴⁰, Mircea Păcurariu⁴¹, Ion Ionescu⁴² etc.), mitropolitul Antim a fost ucis la 22 septembrie 1716 sau imediat după această dată.

³⁵ Vezi actul din 14/25 septembrie 1716, Biblioteca Academiei Române, DVIII/16.

³⁶ Ghenadie Enăceanu, *op. cit.*, p. 108-111.

³⁷ Del Chiaro, *op. cit.*, p. 202.

³⁸ Hurmuzaki, 6, p. 158-159.

³⁹ De pildă, Radu Albala a înclinat să creadă că sfârșitul mitropolitului Antim a avut loc poate în ziua de 3 septembrie 1716, când se prăznuiește Sfântul Mucenic Antim, episcopul Nicomidiei, deci „în ziua onomasticeii sale” (Radu Albala, *Antim Ivireanul și vremea lui*, București, 1962, p. 188 și 205, n. 59), iar Niculae Șerbănescu a stabilit ca dată a uciderii vrednicului mitropolit Antim „una din primele unsprezece zile ale lunii septembrie din anul 1716” (Niculae Șerbănescu, *Mitropolitul Antim Ivireanul, 1716 – septembrie – 1966*, în *MO*, 18, 1966, 9-10, p. 802).

⁴⁰ Gabriel Ștrempel, *Introducere*, la *Antim Ivireanul, Opere*, p. XXXV.

Că marele mitropolit a fost ucis în ultima parte a lunii septembrie a anului 1716 o dovedește astăzi un document de o valoare cu totul excepțională, care multă vreme a fost neutilizat de către cercetători. Este vorba de o lungă listă de datorii pe care mitropolitul Antim le avea de plătit și de a doua listă, mai scurtă, de datornici către el. Documentul este datat 22 septembrie/3 octombrie 1716 și are titlul „*Cu ce iaste dator părintele, cum arată anume, sept(embrie) 22 d(ni), l(ea)t 7225 (=1716)*”⁴³. Semnătura, în grecește, și pecetea inelară, în fum, a lui Antim Ivireanul, pe toate cele trei părți scrise ale foii de hârtie, nu lasă nici o îndoială asupra persoanei debitorului. Mai mult, acest document a fost lipit pe scoarța manuscrisului românesc nr. 3342 al Bibliotecii Academiei Române care cuprinde *Așezământul* lui Antim pentru organizarea și funcționarea bisericii mănăstirii cu hramul Toți Sfinții, ctitoria sa din București. Conținutul documentului este și mai lămuritor în această privință. Marele mitropolit avea o datorie foarte mare (4496 de taleri) față de creditorii săi, care sunt, în general, personaje cunoscute în această vreme. Fapt important, din document reiese și modul cum mitropolitul Antim dorea să-și achite datoriile: „Cărțile ce sunt într-o odae la Hanul lui Șarban-vodă, care sunt, să vândă pe seama lui Avxentie”, un bătrân paznic ce avea și el de primit 76 de taleri. Iată cum după mai bine de 20 de ani de muncă istovitoare în tipografie, cu pieptul măcinat de vaporii de plumb și mâinile rănite, cu picioarele atacate de podagră, marele mitropolit al Țării Românești lăsa pe urmă o mare datorie, din care cărțile tipărite de el, ce nu fuseseră încă vândute, puteau acoperi doar o sumă ridicolă. În rest nimic, nici o avere. Este un exemplu mișcător de dezinteresare față de cele materiale și de conștiință a votului de sărăcie din partea unui adevărat slujitor al lui Hristos și al Bisericii Sale.

În ceea ce privește locul unde a fost omorât Sfântul Ierarh Antim Ivireanul, păreriile cercetătorilor au fost împărțite. Unii au susținut că

⁴¹ Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, Iași, 1994, p. 112; Idem, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Compendiu*, ed. a II-a, revăzută și întregită, Sibiu, 2007, p. 211.

⁴² Ion Ionescu, *Pătimirea mitropolitului Antim Ivireanul*, în *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, București, 1987, p. 661. Vezi și Academia Română, *Istoria Românilor*, VI, p. 446.

⁴³ Această *Listă* a datoriilor mitropolitului Antim Ivireanul se află în Biblioteca Academiei Române sub cota CCC/98. *Lista* a fost redată în întregime de Gabriel Ștrempel, în *Antim Ivireanul, Opere*, p. 437-438. Înaintea lui, documentul a fost amintit și comentat, cu oarecare scăpări, de către Matei Cazacu în articolul *Cine l-a ucis pe Antim Ivireanul?*, publicat în *Magazin istoric*, 3, 1969, 4, p. 43-49. După părerea lui Gabriel Ștrempel socotelile bănești ale mitropolitului Antim au fost făcute cu o zi sau două înaintea surghiunului și a uciderii sale.

mitropolitul Antim a fost ucis în Țara Românească⁴⁴, iar alții, în afara hotarelor țării, în drumul său spre surghiun, către mănăstirea Sfânta Ecaterina din muntele Sinai.

Istoricul Dionisie Fotino⁴⁵ și, după el, arheologul și scriitorul Alexandru Odobescu⁴⁶ au afirmat că mitropolitul Antim a pierit „înecat în Dunăre”.

Pornind de la o „Istorisire”, scrisă în anul 1737 de către Nicolae Cușaclăul („*Istorisirea morții mitropolitului Antim Ivireanul, tradusă după cea scrisă în grecește în 1737 de strămoșul meu Nicolae, parte din fapte văzute de el însuși cu ochii, iar o mare parte spuse lui de un boier care a fost în divan împreună cu ceilalți și cu mitropolitul*”⁴⁷), care informează că mitropolitul Antim a fost înecat în apele lacului mănăstirii Snagov⁴⁸, - dar și

⁴⁴ Cel dintâi care a susținut această ipoteză – a uciderii în țară a lui Antim – a fost Dinu A. Dumitrescu (*O știre necunoscută despre Antim Ivireanul*, în *Ramuri*, III, 1966, nr. 10), fără a cunoaște însă „istorisirea” lui Nicolae Cușaclăul. Ipoteza lui Dinu Dumitrescu a fost sever combătută de Al. Cerna-Rădulescu. Vezi Al. Cerna-Rădulescu, *Antim Ivireanul. 250 de ani de la moartea marelui cărturar patriot*, în *Argeș*, I, 1966, nr. 4, p. 10.

⁴⁵ Dionisie Fotino, *Istoria generală a Daciei sau a Transilvaniei, Țerei Muntenesti și a Moldovei*, trad. de George Sion, II, București, 1859, p. 152; Alexandru Odobescu, *Câteva ore la Snagov*, în *Revista română*, II, 1862, p. 402 (sau *Idem, Opere*, II, București, 1955, p. 73).

⁴⁶ Alexandru Odobescu, *Câteva ore la Snagov*, în *Revista română*, II, 1862, p. 402 (sau *Idem, Opere*, II, București, 1955, p. 73).

⁴⁷ Traducătorul acestei „Istorisiri” este Ghiță Cușaclăul, un boiernaș din împrejurimile Buzăului, la anul 1852. Manuscrisul a fost descoperit în arhiva mănăstirii Ciolanu (o copie ar fi fost la schitul Găvanul) de către pasionatul cercetător al istoriei acestei regiuni B. Iorgulescu și a fost publicat în revista *Literatură și artă română*, IV, 1899, p. 772-775.

⁴⁸ „Istorisirea”, ce conține numeroase inadvertențe, ne spune că mitropolitul Antim nu a fost ucis de turci în drum spre Sinai, ci la mănăstirea Snagov, din apropierea Bucureștiului, din ordinul lui Nicolae Mavrocordat.

Din cuprinsul acestei „Istorisiri” aflăm că mitropolitul Antim, „de neam din Iviria”, a venit în Țara Românească, unde „fiind om cu multe calități și foarte prețioase, s-a călugărit, slujind tuturor drept pildă... toți șocotindu-l un sfânt și un fel de minune, ceea ce a făcut ca în curând să ajungă mitropolit”. În continuare aflăm despre el că „era tipograf, caligraf și sculptor foarte bun și iscusit. El ocărnuia bine biserica, și tipografia mitropoliei o adusese la un mare renume”. Odată cu venirea lui Nicolae Mavrocordat în Țara Românească, „întâiul domn străin” a început să-l urască și să-l bănuiască pe mitropolitul Antim că nu este credincios nici sieși, nici turcilor. În continuare, documentul prezintă, într-un tablou emoționant, scena din Divanul țării, când Nicolae Mavrocordat, întorcându-se de la Giurgiu, i-a chemat pe boieri și pe mitropolit ca să le spună că turcii au cerut mărirea dărilor țării și că vor să li se dea tribut și 500 de copii în fiecare an (!). La întrebarea pusă de Mavrocordat boierilor și mitropolitului Antim: „Ce ziceți dumneavoastră boeri și Sfinția Ta părinte

de la „Pomelnicul cel Mare” al Mitropoliei din București (!) – , doi cercetători, Matei Cazacu și Dumitru Bălașa, au emis ipoteza, fantezistă, potrivit căreia mitropolitul Antim a fost ucis și îngropat, „ca mirean”, la Snagov, printre zecile de morminte de acolo, iar apoi a fost reînhumat la biserica Mitropoliei din București⁴⁹.

mitropolit, această cerere ce ne stă înaintea, bine este a o face așa, sau nu trebuie?”, înțeleptul Antim i-a răspuns, după cele patru zile de gândire cerute de boieri, așa: „Ce-o zice boerii Mării tale, că sunt români și ei trebuie să răspundă, dacă e bine și dacă a mai făcut vreun domn român aceea ce Măria Ta voești a face, ca să aduci batjocoră și blestem asupra creștinătății. Eu nu zic nimic, că nu sunt român; dumnealor însă trebuie bine să se gândească, pentru că ceea ce voești Măria Ta a face acuma are să fie pentru totdeauna veșnic blestem”. Mânios, domnul i-a zis: „Așa îmi răspunzi, Părinte, mie? Nu știi că eu am sabie și buzdugan?”. Însă mitropolitul Antim i-a răspuns, cu demnitate: „Dar Măria Ta nu știi că eu am cârja și clopotele?”. Documentul încheie scena prin a spune că au ieșit toți din Divan, fără să ia o hotărâre și „s-au dus fiecare la casele lor”.

În continuare, „Istoria” relatează prinderea mitropolitului Antim șiuciderea sa din porunca lui Nicolae Mavrocordat. Astfel, într-una din zile pe când mitropolitul săpa la un stâlp de piatră la ctitoria sa, doi boieri trimiși de domnul fanariot au venit ca să-l roage să-i însoțească într-o plimbare „pe afară de București..., căci astfel nu se poate”. Antim a înțeles îndată că cei doi au venit ca să-l omoare. El a încercat să-i înduplece și să-l lase scăpat, dar cei doi i-au spus că „sunt trimiși de vodă și capetele lor și ale copiilor lor sunt în pericol de sabie dacă nu vor împlini porunca domnească”. Atunci Antim le-a răspuns: „Frații mei, v-am rugat că dacă se poate să treacă de la mine paharul acesta, dar se vede că așa este voința lui Dumnezeu”. A intrat apoi în biserică, s-a îmbrăcat în toate odăjdiile, s-a împărțășit, și-a sărutat economul, spunându-i că nu știe dacă se mai întoarce, și cu lacrimi în ochi a plecat cu acei doi boieri.

De la mănăstirea Antim, mitropolitul a fost dus de trimișii domnului fanariot la mănăstirea Snagov, Aceștia i-au dat de veste îndată lui Nicolae Mavrocordat că mitropolitul a fost omorât, iar acesta, „voind să vadă cu ochii, a venit... la Snagov a doua zi și a pus de a scos trupul lui Antim din apă, puind și el mâna, apoi noaptea l-a îngropat acei în ascuns, plângând și el și făcându-se că-i pare rău de ce a făcut, că a greșit, omorând un om nevinovat”.

„Istoria” se încheie cu următorul text: „În sfatul boierilor credincioși domnului, deși se hotărâse altfel moartea lui Antim, dar în urmă Mavrocordat, știind pe Antim om iscusit și cu avere, temându-se că va găsi vreun mijloc să scape cu zile din mâna turcilor și apoi să-i facă și greutăți, a schimbat planul și-a pus de l-au omorât în țară, fiind mai sigur și văzându-l mort chiar el cu ochii. Boierii și toți breslașii Bucureștilor, auzind că bunul lor părinte, mitropolitul Antim, a fost omorât de turci, plâneau cu toții pierderea lui și urără și mai mult pe Nicolae Vodă, căci el îl dedese în mâinile turcilor și toți blestemau pe turci care îl omorâseră; căci așa mergea vorba, răspândită în toate părțile de oamenii lui Vodă că turcii l-au omorât”. Vezi textul, în întregime, al „Istoriei” și la Matei Cazacu, *Cum a murit Antim Ivireanul*, p. 686-688. Introducerea în țară de către Nicolae Mavrocordat a „devșirmé”-ului (tributul de copii prelevat din provinciile transformate în pašalâc pentru corpul de ieniceri), așa cum apare în „Istoria”, este neadevărată.

⁴⁹ Vezi Matei Cazacu, *op. cit.*, p. 688-689; Dumitru Bălașa, *Martiriul Părintelui mitropolit Antim Ivireanul (1716)*, în vol. *Sfântul Antim Ivireanul – ocrotitor spiritual*, I, Rm. Vâlcea, 1999, p. 49.

După părerea majorității cercetătorilor (Nicolae Iorga⁵⁰, Niculae Șerbănescu⁵¹, Mircea Păcurariu⁵², Gabriel Ștrempel⁵³, Ion Ionescu⁵⁴ etc.), care au cercetat sfârșitul vieții marelui mitropolit Antim Ivireanul, acesta a fost omorât, nu în țară, la Snagov, ci în drum spre Muntele Sinai. Astfel, mitropolitul Antim a fost pornit cu o căruță spre locul de osândă, fiind escortat de câțiva ostași turci, sub comanda unui mehendar, pe nume Iordache Colfescu⁵⁵. Pe drum a fost însă omorât (la 22 septembrie 1716 sau imediat după această dată), chinuitul său trup fiind aruncat în râul Tundja, afluent al Mariței, din apropierea Adrianopolului. În felul acesta și-a sfârșit viața mitropolitul Antim, ca un adevărat martir, ucis din dispoziția autorităților otomane, așa cum se întâmplase cu doi ani în urmă și cu marele binefăcător al său Constantin Brâncoveanu. Apele i-au purtat lacrimile și sângele mucenicesc spre țărmurile împărăției nemuritoare a lui Dumnezeu, afundând în întunericul oprobriului public crima și pe făptașii ei nelegiuți.

Știrea morții tragice a mitropolitului Antim, spune Del Chiaro, a produs în țară „o fără de seamă îngrozire” („una orribile costernazione”), deoarece toți îl credeau surghiunit la mănăstirea Ecaterina din Sinai. Așa a pierit atunci, „de mână ucigașă” Antim Ivireanul, „unul dintre cei mai mari mitropoliți ai Țării Românești”⁵⁶, dar lumina vieții lui nu s-a stins niciodată din conștiința neamului românesc, pe care el l-a slujit până la sacrificiu.

Canonizarea mitropolitului Antim Ivireanul

Aveau să treacă două veacuri și jumătate până când poporul român și Biserica căreia i-a slujit cu jertfelnicie l-au putut comemora solemn în anul 1966⁵⁷.

⁵⁰ Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, ed. a II-a, II, București, 1930, p. 56.

⁵¹ Niculae Șerbănescu, *Mitropoliții Ungrovlahiei*, în *BOR*, 77, 1959, 7-10, p. 786; Idem, *Mitropolitul Antim Ivireanul, 1716 – septembrie – 1966*, p. 803.

⁵² Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, p.112; Idem, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, p. 211.

⁵³ Gabriel Ștrempel, *Introducere*, la Antim Ivireanul, *Opere*, p. XXXIV-XXXV. Vezi și Idem, *Cuvânt înainte*, la Antim Ivireanul, *Opere*, București, 1997, p. XIV.

⁵⁴ Ion Ionescu, *Pătimirea mitropolitului Antim Ivireanul*, în *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, p. 661. Vezi și *Istoria Românilor*, VI, p. 446.

⁵⁵ Iordache Colfescu va ocupa mai multe funcții în aparatul administrativ al Țării Românești: stolnic, la 1727, armaș, în 1739, trei vistier, în 1741, stolnic, la 1753, și paharnic, în 1762. A murit în 1763.

⁵⁶ Nicolae Dobrescu, *Viața și faptele lui Antim Ivireanul, mitropolitul Ungrovlahiei*, București, 1910, p. 45.

⁵⁷ Vezi *Actul comemorativ cu prilejul comemorării a 250 de ani de la moartea martirică a*

În urma demersurilor făcute de Patriarhia Română în anii 1964⁵⁸ și 1965⁵⁹ către Patriarhia Ecumenică, cu scopul ridicării caterisirii mitropolitului Antim pronunțată de Sinodul din Constantinopol în august 1716, s-a primit următorul răspuns canonic: „...am găsit cu cale să ridicăm caterisirea lui, făcută odinioară de către Marea Biserică a lui Hristos de la noi, în așa fel ca pomenirea lui să fie restabilită în Biserică”⁶⁰.

Sărbătoarea solemnă a evenimentului a avut loc printr-o serie de festivități care s-au desfășurat în cursul anului 1966 în centrele mai de seamă în care a activat și a păstorit marele cărturar și ierarh: la mănăstirea Snagov, la Târgoviște, la Râmnicu Vâlcea, încununată prin slujbele care s-au desfășurat la București, sediul scaunului mitropolitan al Ungrovlahiei.

Cu acest prilej a fost restaurată biserica și paraclisul mănăstirii Antim, ctitorie a mitropolitului martir⁶¹.

„Lui Antim i se cuvine nu numai datorita recunoștință și cinstire românească, ci și recunoașterea și prețuirea Ortodoxiei întregi. I se cuvine a celor care l-au cunoscut și nu l-au cunoscut, a celor care l-au iubit sau nu l-au iubit, a celor de aproape și de departe, a tuturor cu a noastră împreună. I se cuvine cu atât mai mult, cu cât marele și vrednicul ierarh, ostenitor și luptător al dreptei-credințe, a îndurat năpastă, osândă și pătimire nedreaptă, nu pentru păcatele sau pentru interesele sale omenești, ci întru îndeplinirea datoriilor lui de bun păstor de turmă, care, după cuvântul Evangheliei și al său, și-a pus sufletul pentru oi”⁶².

Sfântul Sinod al Bisericii noastre, în ședința sa solemnă din 19-20 iunie 1992, a hotărât ca marele ierarh martir să fie trecut în rândul

mitropolitului Antim Ivireanul (1716-1966), în *BOR*, 84, 1966, 9-10, p. 952-953.

⁵⁸ Este vorba de *Scrisoarea* din 29 octombrie 1964 a patriarhului Iustinian către patriarhul ecumenic Atenagora, prin care îl ruga să se cerceteze fie în arhivele Patriarhiei, fie în alte arhive de la Constantinopol, dacă există vreun act în legătură cu ridicarea acestei caterisiri a mitropolitului Antim.

⁵⁹ Întrucât Patriarhia Ecumenică a răspuns că la Constantinopol nu s-a găsit nici actul caterisirii mitropolitului Antim și nici vreun act cu privire la ridicarea acestei caterisiri, patriarhul Iustinian a trimis, la 5 decembrie 1965, în copie, hotărârea de caterisire, aflată în *Condica Sfântă* a Mitropoliei Ungrovlahiei.

⁶⁰ Este vorba de *Scrisoarea* din 10 martie 1966 trimisă de patriarhul ecumenic Atenagora Întâistătătorului Bisericii noastre. Vezi Olimp N. Căciulă, *Solemnitățile comemorării a 250 ani de la moartea martirică a mitropolitului Antim Ivireanul*, în *BOR*, 84, 1966, 9-10, p. 939.

⁶¹ Slujba de sfințire a avut loc la 16 octombrie 1966. *Ibidem*, p. 942-943.

⁶² Teodor M. Popescu, *Antim Ivireanul, apostol și mucenic al dreptei-credințe*, în *BOR*, 74, 1956, 8-9, p. 863.

sfinților, fiind sărbătorit, în fiecare an, la 27 septembrie⁶³. S-a împlinit astfel dorința atâtor membri ai Bisericii noastre, profețită parcă de istoricul Nicolae Dobrescu: „Dacă Biserica noastră va pune între sfinți vreodată pre unii din martirii neamului nostru, să nu se uite că locul de frunte s-ar cuveni lui Antim Ivireanul”⁶⁴.

„Sfinte Părinte Ierarhe Antim, cu vrednicie ai rânduit păstori și învățători turmei tale și cu înțelepciune dumnezeiască ai revărsat râurile sfințelor tale cuvinte. *Viața ți-ai pus-o pentru păstoriții tăi și cununa muceniciei ai dobândit de la Hristos Dumnezeu. Pe Acesta roagă-L, Sfinte Părinte Ierarhe Antim, să dăruiască pace și mare milă celor ce săvârșesc sfântă pomenirea ta*”. (Troparul Sfântului)

ZUSAMMENFASSUNG

Der Heilige Antim Ivireanul als Märtyrer

Als Metropolit der Walachei (1708-1716) war der Heilige Antim Ivireanul der wichtigste Erzbischof aller Zeiten von Walachei. Im Herbst 1716 hat er den Märtyrertod auf dem Verbannungsweg zum Sinaikloster Hl. Ekaterini gelitten.

Da er sich gegen die osmanische Herrschaft und gegen die Phanar-Fürsten der Walachei engagiert hat, wurde Metropolit Antim Ivireanul von der osmanischen Macht und mit dem Einverständnis des Phanar-Fürsten Nicolae Mavrocordat gefangen, gerichtet und lebenslang verbannt. Auf seinem Verbannungsweg wurde er am 22. September 1716 von den Türken getötet. Sein Leib wurde ins Wasser des Flusses Tundja in der Nähe von Adrianopolis geworfen.

Die Heilige Synode der Rumänisch-Orthodoxen Kirche hat im Rahmen ihrer Sitzung aus dem 19. und dem 20. Juni 1992 die Entscheidung getroffen, dass der grosse Erzbischof, der als Märtyrer gestorben ist, als Heiliger verehrt werden muss. Er wird jedes Jahr am 27. September gefeiert.

⁶³ Vezi *Actul sinodal al Bisericii ortodoxe autocefale române privind canonizarea unor sfinți români*, în BOR, 110, 1992, 7-10, p. 11. Amintim că în ședința Sfântul Sinod al Bisericii noastre, din 23-25 mai 1916, episcopul Calist al Argeșului a propus, pentru prima dată, canonizarea mitropolitului Antim. De asemenea, în 1956, la 240 de ani de la moartea mitropolitului Antim, s-a pus din nou problema canonizării sale.

⁶⁴ N. Dobrescu, *op. cit.*, p. 119.

VERMARKTET, VERBRAUCHT, VERGESSEN.
HOLLYWOODER KINDERSTARS ALS
KULTURELLES UND SOZIAL-ETHISCHES PHÄNOMEN
IN DER ZEIT DER ÖKONOMISCHEN KRISE
DER 30-ER JAHRE

Lect. Univ. Dr. Ana OCOLEANU

Keywords: *Child Stars, Hollywood Film, Ethics, Theology vs. Ideology, Culture and Outlook*

Cuvinte cheie: *copiii-staruri în filmul american (Hollywood); moralitate, teologie vs. ideologie, cultură și mentalitate*

Die meisten soziologischen Studien betrachten das Kino als Spiegel der Gesellschaft¹. Nach Ian Jarvie (*Movies and Society*) gibt es vier Hauptfragen, mit denen sich die Soziologie des Films beschäftigt: „1. Wer macht Filme und warum?; 2. Wer sieht sich die Filme und warum? Was wird angesehen, wie, und warum? Wie werden Filme bewertet, von wem und warum?“²

In diesem Sinne sind die Kinderstars nicht nur als ein filmisches, sondern auch als ein soziales Phänomen zu betrachten. In ihrem Fall setzt der sozialgeschichtliche Ansatz auch den biographischen und den rezeptionsgeschichtlichen voraus.

¹Dudley ANDREW: *Film and history*, in: John HILL; Pamela CHURCH GIBSON (Hrsg.): *The Oxford Guide to Film Studies*, Oxford University Press, New York 1998, S. 182.

²Robert C. ALLEN, Douglas GOMERY: *Film History. Theory and Practice*, New York et al.: McGraw Hill, 1993, S. 154.

§1. Der Star als soziales Phänomen.

Edgar Morin charakterisiert den Star in seinem Buch „Les Stars“³ als „the combination of screen role and actor, of filmic persona and off-screen personality“. Wesentlich für das Verständnis des „Star“-Begriffs sei es nach dem französischen Soziologen, daß *das private Leben des Schauspielers* öffentlich gezeigt wird⁴. Der Star spielt auf diese Weise nicht nur die Rolle (auf der Leinwand) wie ein normaler Schauspieler, sondern fokussiert das ganze Interesse des Publikums auf seine *Person*.

Aus zahlreichen Stars hat sich das Publikum (zuerst) im Theater, aber insbesondere im Kino immer Idole ausgewählt, die dem Geschmack einer bestimmten Epoche entsprechen. Wegen der Routine des ästhetischen Paradigmenwechsels und der Veränderung des Zeitgeistes geraten aber oft die alten Stars in die Vergessenheit und entstehen neue Filmidole⁵.

Der Star ist wie das Kino ein soziales Phänomen. Er ist ein Produkt, der in den goldenen Jahren der Hollywood-Filmindustrie begann, produziert, vermarktet und verkauft zu werden.

Der Star existiert, weil er die Träume und die Wünsche der Zuschauer (Konsumenten) verkörpert: Schönheit, Reichtum, Berühmtheit. „Bestimmend für den Star ist sein Verhältnis zum Publikum. Erst durch das Zusammenspiel zwischen den Zuschauern und dem Darsteller wird eine ‘Star-Karriere’ möglich.“⁶ Obwohl aber „das Publikum den Star [macht]“⁷ und nur seine „Bedürfnisse“ und Erwartungen das bestimmen, welcher Schauspieler zum Star wird, ist es nicht zu übersehen, daß „das konstruierte Starimage Produkt der Filmindustrie und des publizistischen Umfeldes [ist]. Stars erfüllen Funktionen der Vermarktung, Produkterkennung und Publikumsbindung.“⁸

Es ist deswegen zu fragen, inwiefern die Präferenz des Publikums für einen Schauspieler wirklich seine eigene Präferenz ist, und nicht das künstliche Ergebnis der Manipulation seiner Neigungen. Gegenüber dieser skeptischen Einstellung versuchen die Spezialisten im allgemeinen ein Gleichgewicht zu kriegen: „Auch wenn viele ‘Stars’ als Kunstfiguren von

³ Edgar MORIN: *Les stars*, Éditions du Seuil, Paris 1972.

⁴ Robert C. ALLEN, Douglas GOMERY: *Film History. Theory and Practice*, S. 172.

⁵ Knut HICKETHIER: *Vom Theaterstar zum Filmstar. Merkmale des Starwesens und die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*, in: Werner FAULSTICH; Helmut KORTE (Hrsg.): *Der Star. Geschichte, Rezeption, Bedeutung*, München, Wilhelm Fink Verlag 1997, S. 31.

⁶ Ebenda, S. 31.

⁷ Stephen LOWRY; Helmut KORTE: *Der Filmstar*, Stuttgart, Metzler 2000, S. 22.

⁸ Ebenda, S. 21.

der Kulturindustrie kreiert werden (auch der Theaterbetrieb des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts kennt solche Kreationen), zu wirklichen Stars werden sie erst, wenn das Publikum sie 'annimmt', wenn sich zwischen dem Publikum und dem Darsteller über das bloße Darstellen und Verkörpern einer Rolle hinaus eine spezielle auratische Beziehung bildet.⁹

Nach Max Horkheimer und Theodor W. Adorno handelt es sich aber primär im Fall dieses Phänomens um einen „Zirkel von Manipulation und rückwirkendem Bedürfnis, in dem die Einheit des Systems immer dichter zusammenschießt.“¹⁰ Nicht aus den Bedürfnissen der Konsumenten würden die Standards und die Kriterien des Starwerdens und der Filmindustrie im allgemeinen ursprünglich hervorgehen. Der Grund, warum diese „so widerstandslos akzeptiert“ werden, ist eher im künstlichen Schaffen der Bedürfnisse bei den Konsumenten zu sehen. Es entsteht auf diese Weise eine Dialektik, die sich zwischen der Erwartungen des Publikums und ihrem Spekulieren durch die Manipulation von Kapital abspielt. Die Zuschauer verbrauchen die Bilder, die ihnen geliefert werden, und mögen nur, was sie gelernt haben, zu mögen. Unter diesem Gesichtspunkt dreht sich alles im Fall des Stsrs um Profit um¹¹.

§2. Die Kulturindustrie als Lebensform der Stars

1929 beginnt in den USA die große ökonomische Depression. Die amerikanische Industrie hat keine Kraft mehr. Der Film aber blüht in den USA auch weiterhin. Er gehört zu einer neuen Art von Industrie, die Industrie der Träume, oder mit einem Ausdruck Horkheimers und Adornos, die „Kulturindustrie“¹². Das bedeutet nicht nur, daß es auf diese Weise ein *Ersatz* der eigentlichen Industrie entsteht, sondern auch ein *Ersatz* der Kultur selbst.

Die Kultur ist nicht mehr ein Bereich der schöpferischen Kraft. Jetzt stellt man „Kultur“ (z.B. Film - Musical und Melodram) wie Autos oder Socken her. Gleichzeitig ist aber die Welt, die auf diese Weise hergestellt wird, eine *Ersatzwelt*. Im Alltag der imaginären Welt, die von der Kulturindustrie angeboten wird, hat man keine finanzielle und ökonomische Schwierigkeiten mehr. Im Film z. B. reist man durch exotische Länder,

⁹Knut HICKETHIER: *Vom Theaterstar zum Filmstar. Merkmale des Starwesens und die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*, S. 31.

¹⁰Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag 2003 [1947], S. 129.

¹¹Richard DYER: *Heavenly Bodies. Film Stars and Society*, London (Macmillan Press) and New York (St. Martin's Press) 1986, S. 5.

¹²Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, S. 128ff.

werden glückliche Familien gezeigt und natürlich spielen, tanzen und singen wunderschöne talentierte Kinder. Nichts von der traurigen Wirklichkeit ist hier zu spüren.

Diese Attitüde wurde in der damaligen Zeit auch politisch ermutigt. In diesem Sinne plädierte z.B. Präsident Roosevelt 1934 dafür, daß die Amerikaner mehr die Kinos besuchen, um Filme zu schauen, in denen das Wunderkind Shirley Temple spielte: „When the spirit of the people is lower than at any other time during this Depression, it is a splendid thing that for just 15 cents, an American can go to a movie and look at the smiling face of a baby and forget his troubles.“¹³

Gegenüber dem Phänomen der Kulturindustrie reagierten aber Philosophen wie die Vertreter der Frankfurter Schule, die nach der Machtergreifung Hitlers im amerikanischen Exil lebten, sehr kritisch. Es handelt sich in diesem Fall letzten Endes nach Max Horkheimer und Theodor W. Adorno um einen typischen Verlust der Wirklichkeit. Genau in dem Widerstand gegen diesen Realitätsverlust besteht aber nach ihnen die Aufgabe der Philosophie.

§3. Die Kinderstars

Ein besonderer Fall im Rahmen des Hollywooder Filmsystems war der Kinderstar. Es handelt sich um ein Phänomen der 30-er Jahre, das schon in den 20-er aufgetaucht war, und in den 40-er eine Weile noch weiterlief¹⁴.

In dieser Epoche des Kinos werden viele Filme mit Familienthematik gedreht. Obwohl die Stars dieser Produktionen Kinder waren, hat diese Art von Filmen insbesondere bei den Erwachsenen Erfolg¹⁵.

Seit der Frühzeit Hollywoods verkörperten Schauspielerinnen wie Mary Pickford, Lilian und Dorothy Gish Kinderfiguren. Mary Pickford war eine der ersten Schauspielerinnen, die als „Star“ gekennzeichnet wurde. Ihre ganze Karriere hat man in Hollywood so konzipiert, daß sie als „Americas sweetheart“ und als „das Mädchen mit den Locken“ angesehen wurde. Es handelte sich um eine unverwechselbare Identität Marys, die ihr Leben stark geprägt hat. Vorher gab es noch keine Filmschauspieler, die als Gesichter, Namen und Charaktere von den Zuschauern mit einer bestimmten Rolle identifiziert wurden. Bis spät in ihren Dreißigern hat sie als Little Mary die

¹³Shirley TEMPLE BLACK: *Child Star. An Autobiography*, London, Headline Book Publishing PLC 1989, S. 59.

¹⁴Marianne SINCLAIR : *Hollywood Lolita. Der Nymphchen-Mythos*, dt. Üb., München, Wilhelm Heyne Verlag 1989, S. 70.

¹⁵Ebenda, S. 70.

Rolle des unschuldigen Mädchen gespielt. Als sie aber Ende der zwanziger Jahre versuchte, ihr Image zu ändern und etwas anderes zu spielen, hatte sie keinen Erfolg mehr. Sie mußte ihre Karriere beenden¹⁶.

Später wird Mary Pickford über diese Schauspielzeit in ihrem Leben behaupten: „Ich habe aufgehört, weil ich nicht wollte, daß mir das gleiche passiert wie Charlie Chaplin. Als er den kleinen Tramp entließ, drehte sich der kleine Tramp um und ermordete ihn. Mich hat das kleine Mädchen gemacht. Ich stecke bereits in einer Schublade!“¹⁷ Nur später in den 60-er Jahren werden die SchauspielerInnen wieder versuchen, sich dem Starsystem zu entziehen, und ihr Image völlig im Griff zu haben. Das war aber immer ein außerordentlich schwieriges Unternehmen, denn die Stars sind normalerweise einfache Produkte, die hergestellt und vermarktet werden, die als solche natürlich wenig zu ihrem Markterfolg beitragen können.

Die Kinderstars der 30-er und 40-er Jahre könnten in drei großen Kategorien zugeordnet werden. Erstens gab es diejenigen Kinder, die im Kino keinen Erfolg mehr hatten, gleich nachdem sie Teenager wurden. Hier sind insbesondere Peggy Ann Garner, Jane Withers, Margaret O'Brien und vor allem Shirley Temple zu erwähnen.

Der zweiten Kategorie gehören die Kinder, die erst als Teenager zu Superstars wurden, wie zum Beispiel Deanna Durbin und Gloria Jean. Endlich gab es die Situationen, in denen die Kinder auch (oder sogar besonders) als Erwachsene Starkarriere machten. Judy Garland und Elizabeth Taylor sind die besten Beispiele für diese dritte Kategorie¹⁸.

Die Kinderstars kamen nach Hollywood mit den Eltern, die mit den Produzenten ihre Arbeitsverträge verhandelten. Die Studios waren für die kleinen „eine Art zu Hause“.

Judy Garland z. B. sollte drei Stunden täglich in der MGM-Schule verbringen, die auch von Mickey Rooney, Deanna Durbin, Jackie Cooper und Freddie Bartholomew besucht wurde. Sie hatte am Anfang ihrer Karriere ein Paar sekundäre Rollen gespielt und nur 1939 die Hauptrolle im „The Wizard of Oz“ (Das zauberhafte Land) bekommen. Sie war begeistert, als sie erfuhr, in dieselbe Schule mit anderen Kindern zu gehen, die schon als Stars bekannt waren: „Mensch, ich werde ein Filmstar! ... Ich werde mit Jackie Cooper und Freddie Bartholomew in die Schule gehen!“¹⁹

¹⁶James MONACO : *Film verstehen. Kunst, Technik, Sprache, Geschichte und Theorie des Films und der Medien*. Mit einer Einführung in Multimedia, dt. Üb., Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag. 2002, S. 264.

¹⁷Marianne SINCLAIR: *Hollywood Lolita*, S. 66.

¹⁸Ebenda, S. 67-68.

¹⁹Ebenda, S. 113-114.

Es war aber nicht so einfach, als Kind in Hollywood zu arbeiten. Judy Garland, Deanna Durbin oder Shirley Temple werden später in diesem Sinne behaupten, daß ihre ganze Kindheit buchstäblich ausgebeutet wurde. Judy Garland wird die MGM und sogar ihre lange her verstorbene Mutter als „Sklavenhalter“ bezeichnen: „Meine Mutter war eine wahrhaftige Bühnenmutter, eine von der bösen Sorte. Sie stand in den Kulissen und stieß Drohungen aus, wenn ich mich einmal nicht gut fühlte: ‘Du stellst dich hier hin und singst, oder ich wickle dich um den Bettpfosten und breche dich in die Stücke’.“²⁰ Es gab damals den Trend, Kinder auf die Bühne zu führen. Der Ausdruck „ihr Kind sollte zum Film gehen“ wurde das gängigste Kompliment, das man stolzen Müttern machen konnte.“²¹ Es ist keine Überraschung also, daß viele Mütter davon träumten, ihre Töchter in Filmen spielen sehen zu können. Viele von ihnen, gescheiterte Schauspielerinnen, versuchten auf diese Weise, sich bei Hollywood zu revanchieren. Zusammen mit den Produzenten in den Studios, mit denen die Arbeitsverträge der zukünftigen Kinderstars verhandelt waren, stehen diese ehrgeizige Mütter im Hintergrund der Erfolgshistorie der Kinder im Kino. Hedda Hopper, eine Klatschkolumnistin in Hollywood verglich diese Mütter mit einer Horde hungriger Heuschrecken: „Ein Blick in die Augen dieser Mütter genügte, um zu wissen, was in ihren Köpfen vorging: Wenn ich es schaffe, mein Kind zum Film zu bringen, dann haben wir das große Los gezogen... Viele dieser Frauen waren gnadenlos. Sie drillten die Kleinen, die kaum stehen oder sprechen konnten, wie Rekruten, so lange, bis sie ein paar Tanzschritte hinlegen oder ein Liedchen summen konnten. Sie stahlen ihnen die Kindheit, nur damit die Locken im Haar, die Bügelfalten im Kleid und der Lack auf den Nägeln hielten.“²²

Natürlich konnten nicht alle Kinder Erfolg haben und in Filmen spielen. Die erfolgshungrigen Mütter sollten auf ihre Träume verzichten und im besten Fall die Kinder als Figuranten, als Atmosphäre-Kinder oder als Doubletten zu akzeptieren.

Luchino Visconti betrachtet dieses Phänomen in seinem Film „Belissima“ (Italien, 1951) und zeigt seine grausame Seite. Er erzählt die Geschichte eines kleinen Mädchens, dessen Mutter, eine skrupellose Proletarin, einer Radioanzeige zufolge es nach Cinecittà bringt, um dort in einem Film zu spielen und zum Star zu werden. Die Mutter (Anna Magnani) hatte der kleinen Tochter Maria (Tina Apicella) schon Tanz- und

²⁰Ebenda, S. 108.

²¹Ebenda, S. 67.

²²Ebenda, S. 67.

Schauspielunterricht gegeben. Während der Probeaufnahmen beginnt das arme auf der Bühne allein gebliebene Kind zu weinen. Der ganze Prüfungsausschuß beginnt zu lachen. Am Ende kapiert die Mutter ihren Fehler. Sie nimmt das Kind und verzichtet auf ihren Ambitionen, obwohl auf eine überraschende Weise ihre Tochter Maria für die Rolle ausgewählt wurde: „Ich habe meine Tochter nicht geboren, damit sich andere über sie lustig machen. Sie wird niemals beim Film arbeiten.“²³

Ganz anders endet aber der Film „Was geschah wirklich mit Baby Jane?“ (USA, 1962) von Robert Aldrich, der die Story zweier Schwester erzählt, die in der Vergangenheit Schauspielerinnen waren. Eine von ihnen war ein Kinderstar, aber als Erwachsene hatte sie keinen Erfolg mehr. Im Gegenteil zu ihr ist ihre Schwester nur als erwachsene junge Frau zum Star geworden. Zwischen den beiden entsteht Haß und Neid. Baby Jane lebt immer noch in ihrer Erfolgsrolle als Kind. Sie beginnt zu trinken, um zu vergessen, daß sie keinen Zugang mehr zum Publikum hat. Sie terrorisiert ihre gelähmte Schwester, verwandelt ihre Wohnung in ein Gefängnis und träumt nur von 'Baby Janes Comeback'. Am Ende des Films wird die Nostalgie des alten Kinderstars zur Paranoia. Sie tanzt, singt und spielt ihre alte Rolle auf einem Strand vor der Menge der Touristen, die von ihr als Publikum angesehen werden²⁴.

§4. Shirley Temple, der erfolgreichste Kinderstar

Der erfolgreichste unter den Kinderstars war aber Shirley Temple. Gertrude Temple, die Mutter der kleinen Shirley, die Produzenten und der angeborene Talent des kleinen Mädchens sind die Umstände, die das Phänomen Shirley Temple möglich gemacht haben. Vor der Geburt Shirleys versuchte ihre Mutter sogar in der Schwangerzeit „ihr zukünftiges Leben durch die Berührung mit Musik, Kunst und Schönheit zu beeinflussen.“²⁵ Es ist nicht ausgeschlossen, daß Frau Temple zu einem Fan Marys Pickford wurde, deren Locken zum Modell der Frisur ihrer Tochter später dienten²⁶.

Shirley Temple hatte die außerordentliche Fähigkeit, alle Rollen zu spielen, unabhängig davon, ob sie traurig oder lustig waren. Ihr 50-zöpfiger

²³Wolfram SCHÜTTE: *Kommentierte Filmografie*, in: *Luchino Visconti*. Mit Beiträgen von Klaus Geitel, Hans Helmut Prinzler, Martin Scappner, Wolfram Schütte, München, Wien, Carl Hanser Verlag (Reihe Film 4) 1975, S. 68.

²⁴Hans MESSIAS: *Was geschah wirklich mit Baby Jane?*, in: Thomas KOEBNER (Hrsg.): *Reclam Filmklassiker*, Band 2 (1947 - 1964), 3. Auflage, Stuttgart, Philipp Reclam jun. 2001, S. 503-506.

²⁵Marianne SINCLAIR: *Hollywood Lolita*, S. 74.

²⁶Ebenda, S. 74.

Kopf war besonders mobil und drückte leicht fröhliche und komische Figuren aus. Sie spielte in Filmen, die speziell für sie gedreht wurden, und verkörperte immer das Ideal des Guten. Weil sie auswendig ihre Rollen immer kannte, brauchte sie nie Souffleur und nur selten befand sie sich in der Lage, die Einstellungen zu wiederholen. Das ist der Grund, warum sie „one take Temple“ genannt wurde²⁷.

Zusammen mit anderen Kindern debütierte sie in der Filmserie Baby Burlesk, aber ihre ambitionierte Mutter suchte nach weiteren Filmaufnahmen. Neben Baby Burlesk spielte Shirley Temple im Jahre 1932 in anderen Filmen wie Kid in Hollywood und Kid in Afrika für Educational Film Corporation, ein kleines Studio, das besonders Komödien und Serien verfilmte. Sie verdiente am Anfang als „Starlet“ 10 Dollar pro Tag, während ihre Mutter, die oft als Agent, Chauffeur, Friseurin oder Kleidermacherin arbeitete, vom Studio nur 5 Dollar pro Woche²⁸ kriegte. Im Jahre 1934 spielte, sang und tanzte sie erstes Mal in einem major-film, „Stand Up And Cheer“ (Fox). Nach dieser großen Leistung wird sie auch von anderen Produktionsstudien eingeladen zu spielen. Paramount zahlt in diesem Sinne 2000 Dollar pro Woche dem Studio Fox, damit Shirley Temple auch in ihren Produktionen spielt²⁹.

Am 18. Juli 1934 unterzeichnete aber das Studio Fox einen Vertrag mit der Familie Temple, der ihm das ausschließliche Recht auf den Kinderstar Shirley hinsichtlich ihren allen öffentlichen Erscheinungen (einschließlich im Theater, Radio oder Recordings) gewährte³⁰.

Infolgedessen wuchs der Lohn der Shirley Temple von 150 bis 1000 Dollar pro Woche. Eigentlich verdiente sie schon mit 5 Jahren „gerade ein wenig mehr als ihr Vater; als sie zehn war, war ihr Einkommen das siebthöchste in Amerika (pro Woche verdiente neuntausend Dollar, dazu weiter dreihunderttausend pro Film sowie ihre Tantiemen aus allen Shirley-Temple-Artikeln).“³¹

1934 spielt sie im Film „Little Colonel“ (Fox). Ihr Lieblingspartner ist hier der schwarze Schauspieler Billy Robinson („uncle Billy“). Sie werden zusammen von nun an den ersten „interracial dancing couple in movie history“³².

²⁷Jerzy TOEPLITZ: *Geschichte des Films*, Bd. III (1934-1939), dt. Üb., Berlin 1972, S. 87.

²⁸Shirley TEMPLE BLACK: *Child Star. An Autobiography*, S. 15.

²⁹Clive HIRSCHHORN: *The Hollywood Musical*, New York, Crown Publisher Inc. 1981, S. 88.

³⁰Shirley TEMPLE BLACK: *Child Star. An Autobiography*, S. 80-81.

³¹Marianne SINCLAIR: *Hollywood Lolita* 1989, S. 79.

³²Shirley TEMPLE BLACK: *Child Star. An Autobiography*, 1989, S. 98.

1934 bekommt Shirley Temple den Little Oscar Preis³³. Das ist der Anfang der ganzen Templemanie, die in den nächsten Jahren ihren Höhepunkt erreicht. Shirley ist in den USA der Kassenerfolg Nummer eins. Es sind Jahren, in denen die Shirley-Puppen, -Rocken, -Hüte usw. einen riesigen Erfolg haben, der mit dem heutigen Erfolg der Harry Potter-Filme und -Produkte vergleichbar ist.

Aber auch im Ausland wird sie bekannt und sehr beliebt. In diesem Sinne zählte sich unter den begeistertsten Fans Shirleys der Präsident des südamerikanischen Staates Chile, Arturo Alessandri, der „jeden ihrer Filme in seiner offiziellen Residenz in Santiago zeigen [ließ] und die chilenische Marine dazu [bewegte], sie zu ihrem offiziellen Maskottchen zu ernennen.“³⁴

Auf eine ähnliche Weise behauptete der Außenminister von Paraguay Enrique Bordenave, daß er zu einem Opfer Shirley Temples geworden ist: „I have become a victim of Shirley Temple (...). I have to take my children to see all her pictures. I must buy dresses, pajamas and hats, all modeled after her. I am glad we have no Shirlei temple in Paraguay.“³⁵

Auch das amerikanische Präsidentenpaar Roosevelt gehört zu den Bewunderern der kleinen Shirley. Eleanor besucht sogar Hollywood, um sie zu treffen: „My first visit in Hollywood (...) was with Shirley Temple...“³⁶.

Als sie erwachsen wurde, begann aber Shirley Temple, keinen Kino-Erfolg mehr zu haben. Die Jugendliche hatte für das Publikum keine Anziehungskraft mehr. „Young People“ (1940) ist der letzte Film, in dem sie für Fox spielt.

Schritt für Schritt beginnt die Templemanie zu sterben. Nachdem sie 1945 mit 17 Jahren heiratete, spielt Shirley nur ab und zu bis 1949 noch in anderen Filmen. Als sie 1940 das Studio Fox verlassen, hatte sie mehr als 5 Millionen Dollar verdient.

Später wird Shirley Temple politische Karriere machen. Sie war Botschafterin der USA in der Republik Ghana und bei den United Nations. Vielleicht hat sie die große Sympathie, die sie als Kinderstar in den politischen Kreisen erweckte, in diesem Sinne beeinflusst. Auf jeden Fall aber ist Shirley „mehr als nur ein Star“ gewesen. „Sie war eine amerikanische Institution; die Personifizierung aller Hoffnungen und Bestrebungen eines wirtschaftlich immer noch kränkelnden Landes.“³⁷

³³Clive HIRSCHHORN: *The Hollywood Musical*, S. 84.

³⁴Patrick ROBERTSON: *Das neue Guinness Buch Film. Studios, Stars & Sensationen-Stories aus der Welt des Films*, Frankfurt am Main - Berlin, Ullstein 1993, S. 201.

³⁵Shirley TEMPLE BLACK: *Child Star. An Autobiography*, S. 86.

³⁶Ebenda, S. 214.

³⁷Lee Edward STERN: *Der Musical Film*, dt. Üb., München, Wilhelm Heyne Verlag 1979, S. 80.

REZUMAT

Capitalizați–utilizați–uitați. Fenomenul hollywoodian al copiilor-staruri ca fenomen cultural și etico-social în perioada crizei economice din anii '30

Studiul analizează un fenomen cultural, dar și etico-social mai puțin luat în considerație în literatura de specialitate (în special, teologică). Este vorba de copiii-staruri, prezenți în sistemul filmului hollywoodian, în special în perioada interbelică, marcată de o profunda criză economică din anii 1929-1933.

Cinematograful devine acum unul dintre antidoturile cele mai importante (dacă nu cumva, cel mai important) în demersul de a face uitate efectele crizei. Temele pe care el le alege spre a le înfățișa devin idilice, în contradicție totală cu realitatea cenușie înconjurătoare. Pe marile ecrane sunt arătați acum copii zâmbitori, fetițe cu zuluși (cazul Shirley Temple este elocvent în acest sens) care trezesc în spectatori nostalgia copilăriei, făcându-i să uite de necazurile cotidiene.

O bună parte dintre acești copii actori nu se vor bucura de succes decât în perioada copilăriei lor. Odată maturizați, ei devin mai mult sau mai puțin neinteresanți, ajungând să nu se mai bucure de succes și fiind abandonați de o industrie cinematografică ce se vădește astfel o adevărată industrie a viselor amăgitoare. Odată cu depășirea crizei economice, se schimbă și temele preferate de industria cinematografică și de către marele public. Unii dintre copiii-staruri ai anilor '30, odată maturizați, vor lua viața de la capăt și vor activa în alte domenii decât cinematografia, înfruntând toate dificultățile aferente. Fenomenul cultural și social al cinematografului copiilor-staruri ridică astfel numeroase probleme etice și sociale foarte actuale, de altfel, în contextul actual de criză economică

ABSTRACT

Capitalised-used-forgotten. The hollywoodian phenomenon of kinder stars as a cultural and ethic-social phenomenon during the economic crisis in the 30s.

The study analyses a cultural phenomenon, but also an ethic-social one, taken less into consideration in the scientific literature (especially the theological one). It is about the kinder stars, present in the Hollywood movie system, especially between the Wars, the period of the economic crisis (1929-1933).

DEFACEREA LEGĂTURII MATRIMONIALE ȘI SEPARAREA CU MENȚINEREA LEGĂTURII DUPĂ DREPTUL CANONIC AL BISERICII ROMANO-CATOLICE

Lect. Univ. Dr. Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU

Keywords: *The indissolubility of matrimony, the dissolution of marriage, the system of the nullities*

Cuvinte cheie: *indisolubilitatea legăturii matrimoniale, desfacerea căsătoriei, sistemul nulităților*

1. Desfacerea legăturii matrimoniale (can. 1141-1150). Aspecte generale

Pentru creștini există o adevărată căsătorie numai atunci când angajamentul lor a primit prin sacramentul căsătoriei dimensiunea sa deplină¹, cele două proprietăți esențiale ale căsătoriei fiind unitatea și insolubilitatea². Unitatea căsătoriei este incontestabilă, singură monogamia permițând realizarea unei comunități în care bărbatul și femeia sunt angajați egal în totalitatea persoanei lor, în același timp

¹ Henri DERMINE; Pierre HAYOIT; Georges HEUSERS; Désiré JOOS; Joseph LECLERCQ; Pierre de LOCHT; Jean MALLIE; Pierre RYSMAN DE LOCKERENTE; Edgard THOMAS; Noel VILAIN, *Mariage en péril?*, Ed. J. Duculot, Gembloux, 1967, p. 14.

² Anne BAMBERG, *L'indissolubilité du mariage au regard de la jurisprudence récente de la Rote romaine ou protection du mariage et de ses naufragés*, în *Revue de Droit Canonique*, 38/1-2, 1988; Jean BERNHARD, *Comment traduire en termes canoniques les cas d'échec dans le mariage?*, în *RDC*, 36/2-4, 1986; Jean BERNHARD, *Fidélité et indissolubilité du mariage: questions posées à la doctrine canonique*, în *RDC*, 42/2, 1994; Jean BERNHARD, *L'indissolubilité du mariage au concile de Trente*, în *RDC*, 38/1-2, 1988; Jean BERNHARD, *La durée du mariage et ses implications canoniques*, în *RDC*, 33/3, 1983; André CANTAN, *Le concile Vatican II a-t-il porté atteinte à l'indissolubilité du mariage*, în *RDC*, 38/1-2, 1988.

indisolubilitatea punând numeroase probleme întrucât implică iubirea conjugală ca element esențial care menține comunitatea în unitate pentru toată viața. Cu toate acestea, iubirea conjugală nu are o valoare juridică (*căsătoria-contract* implicând numai consimțământul ca element esențial) și nu face parte din terminologia juridică³. Angajamentul soților în căsătorie prin manifestarea consimțământului liber exprimat trebuie să se întemeieze pe iubirea conjugală pentru realizarea proprietăților căsătoriei chiar dacă acestea se aprofundează constant în timp. Prin iubire, credință și prin perpetuarea consimțământului celor doi soți se păstrează unitatea indisolubilă a căsătoriei, evitându-se cea mai gravă boală a legăturii matrimoniale, divorțul.

În dreptul canonic, termenul *divortium* a avut diverse semnificații⁴, regăsind numai în timpul Reformei sensul său propriu, întâlnit în dreptul roman, adică desfacerea legăturii matrimoniale care permite soților divorțați încheierea unei noi căsătorii⁵. Astfel, s-a conturat distincția între divorț și separarea soților cu menținerea legăturii matrimoniale care, spre deosebire de divorț, nu permitea soților încheierea altor căsătorii. Dacă pentru obținerea divorțului se invocau faptele de după încheierea căsătoriei, pentru declararea nulității, practică paralelă divorțului, abuzivă în Biserica Romano-Catolică, uneori criticabilă⁶, sunt invocate numai faptele anterioare căsătoriei care pot împiedica formarea legăturii conjugale⁷.

Dreptul natural întărește regimul monogamiei, acesta justificându-se prin indisolubilitatea naturală a căsătoriei care este singura capabilă să asigure atingerea scopurilor unirii bărbatului cu femeia în căsătorie, între care binele soților și nașterea de prunci pentru transmiterea vieții și garantarea viitorului umanității. Divorțul este un

³ Henri DERMINE (colectiv), *Mariage en péril?*, p. 15.

⁴ Vechii canoniști Bernard de Pavie și Yves de Chartres au numit orice separare a soților *divortium*. Petru Lombard a fost primul care a făcut distincție între cele două feluri de separare: separarea cu ruperea legăturii matrimoniale, corespunzând astăzi divorțului modern, și separarea soților în sens de separare a corpurilor, ca și Roland Bandinelli care făcea mențiune de *divortium quoad torum et mutuum servitutum*. Vezi R. NAZ, *DDC*, t. IV, Paris, 1949, col. 1315.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Pentru că doctrina catolică este ostilă divorțului, susținând indisolubilitatea căsătoriei care este de drept natural și de drept divin pozitiv, s-a întărit sistemul nulităților, „cel mai potrivit” pentru recunoașterea camuflată a divorțului. A se vedea Christine JEEGERS, *L'engagement matrimonial des époux en droit civil français*, în *RDC*, 35/4, 1985, p. 343 ș.u.

⁷ R. NAZ, *DDC*, t. IV, col. 1315.

obstacol în calea finalității urmărite în unitatea indisolubilă a căsătoriei, fiind în contradicție cu caracterul spiritual al iubirii matrimoniale care transcende timpul și spațiul, necunoscând decât limita morții, cum afirmă canonistul R. Naz⁸. Indisolubilitatea căsătoriei este cel mai bun mijloc de a se asigura demnitatea femeii, în căsătorie femeia devenind mamă, nu un simplu instrument de plăcere, garantându-se astfel menținerea unirii conjugale. Indisolubilitatea căsătoriei se presupune prin natura lucrurilor, în acest sens putându-se afirma că este așezată pe fundamente trainice și serioase, practica divorțului fiind o deviație de la natura umană îmbrățișată de cei care resping colaborarea cu harul, credința și iubirea ca bază naturală a oricărei conviețuiri în căsătorie.

Fără a mai dezvolta aici dreptul divin pozitiv interpretat în Biserica Romană, evidențiem faptul că teologia romano-catolică a sistematizat și a explicat datele Revelației, argumentând poziția față de divorț prin doctrina căsătoriei-sacrament identificată cu căsătoria-contract. Acest fapt este elocvent dacă privim că punctul de plecare al teologiei matrimoniale romano-catolice este consimțământul soților ca fiind cauza eficientă a sacramentului căsătoriei și prin urmare primind pecetea divină a eternității⁹.

Întemeindu-se pe doctrina *căsătoriei-sacrament* și a *căsătoriei-contract*, se poate justifica cu ușurință competența Bisericii în materia divorțului, Statul neavând competența de a desface căsătorii în virtutea sacramentalității lor, familia fiind o societate naturală născută încă înainte de existența Statului asupra căreia nu are nici un drept¹⁰. Biserica Occidentului, promovând indisolubilitatea căsătoriei, a reușit impunerea cu succes a acestei discipline prin contribuția clerului, a legislațiilor conciliilor locale, dar și a puterii civile¹¹. După cum precizează R. Naz¹²,

⁸ *Ibidem*, col. 1316.

⁹ *Ibidem*, col. 1318.

¹⁰ Raymond CHARLAND, *Un nouveau mariage est-il possible après l'échec d'un premier?*, în *Le divorce. L'Eglise catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?*, Travaux du Congrès de la Société canadienne de Théologie tenu à Montréal du 21 au 24 août 1972, Héritage et projet 6, Ed. Fides, Montréal, 1973, p. 60.

¹¹ R. NAZ, *La réforme de la législation du mariage par l'influence de l'Eglise aux origines du droit français*, Lille, 1927 ; CHENON, *Le rôle social de l'Eglise*, Paris, 1921; Jean GAUDEMET, *Mariage et divorce dans les projets de Code civil*, în *RDC*, HS, 1998; Dr. GIROUD, *A l'écoute des couples en difficulté*, în *RDC*, 36/2-4, 1986; Pierre HAYOIT, *La dissolution de fait du mariage*, în *RDC*, 42/1, 1992; Jean IMBERT, *L'indissolubilité du mariage à l'époque carolingienne*, în *RDC*, 38/1-2, 1988; René METZ, *L'indissolubilité du mariage dans l'Eglise catholique du concile de Trente*

începând cu secolul al XVI-lea, sub influența individualismului protestant, s-a promovat în Europa divorțul în sens modern, ignorându-se garantarea stabilității căsătoriei pentru asigurarea viitorului Bisericii și al Statului. La aceasta s-a adăugat laicismul care a negat caracterul sacramental al căsătoriei creștine, așa cum se poate observa în Constituția Franței din 1791: „Legea nu consideră căsătoria decât ca un contract civil”¹³, consecința fiind posibilitatea desfacerii acestuia, ca orice contract.

În ciuda eforturilor de întărire a principiului indisolubilității căsătoriei, în țările catolice s-a recunoscut divorțul prin legislațiile civile¹⁴, cu excepția Irlandei, unde Constituția din 1937 l-a respins, fiind totuși admis de o manieră restrictivă prin referendumul din 26 iunie 1986. În Elveția, noțiunea de divorț a fost consacrată prin Codul din 1907, menționându-se și cauzele de divorț, precum și posibilitatea desfacerii căsătoriei dacă viața comună a devenit insuportabilă sau prin consimțământ mutual. Belgia a recunoscut divorțul prin Codul din 1804, iar Olanda, prin legea din 1971 avea să consacre divorțul-remediu. În dreptul englez divorțul era posibil pentru cauze determinate (ex. adulterul, abandonul soțului fără motiv timp de trei ani, bolile mintale etc.), legea din 1969 autorizând divorțul atunci când legătura matrimonială era definitiv compromisă. În Italia, după numeroase proiecte de lege în perioada 1861-1970, prin legea din 1970 s-a introdus divorțul, fiind confirmat la referendumul din 12 mai 1972 printr-o largă majoritate de 60%. În această țară prin excelență catolică, unde se află și Scaunul Apostolic, s-au recunoscut efectele civile ale căsătoriei religioase care a fost privită ca indisolubilă, legea din 1970 chiar susținând principiul canonic al indisolubilității prin formularea articolului 2, divorțul pronunțat de judecător ducând la încetarea efectelor civile ale căsătoriei. Pronunțarea divorțului avea loc după încercări de reconciliere între soți, atunci când „comunitatea spirituală și materială între soți nu poate fi menținută sau restabilită”¹⁵. Și în Spania, țară majoritară catolică, acordul din 1979 recunoștea efectele civile ale sentințelor bisericești de

(exclu) à la veille de Vatican II (1564-1959), în RDC, 38/1-2, 1988; P. REMY, *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. Engagement et institution: essai de réflexion critique*, în RDC, 33/3, 1983.

¹² R. NAZ, DDC, t. IV, col. 1319.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Cerf, Paris, 1987, p. 445.

¹⁵ *Ibidem*, p. 446.

nulitate sau ale dispenselor pontificale pentru căsătoriile neconsumate, observându-se în același timp dacă motivele erau în concordanță cu cele reținute de legea civilă. În Austria, divorțul prin consimțământ mutual a fost recunoscut de jurisprudență și prin legea din 1978.

Astfel, privind în istorie, se constată că în toate societățile s-a recunoscut existența familiei, fie prin tradiție, fie prin lege, foarte rar comunitatea bărbatului cu femeia sa în căsătorie nefiind recunoscută legal¹⁶. Deși recunoscută ca existând legal, practicile din Biserica Romano-Catolică de la sfârșitul Evului Mediu arată stadiul, mai precis dezordinea, în care se afla instituția căsătoriei. Prin Conciliul Tridentin s-a dorit restaurarea instituției căsătoriei și promovarea celebrării solemne a ei pentru evitarea căsătoriilor clandestine, dar și pentru a se înlătura echivocul între căsătorie și uniune liberă.

Începând cu anii 1930, uniunile libere s-au înmulțit în majoritatea țărilor europene, mai ales în Franța unde acestea depășeau un milion (1985), fiind în continuă creștere¹⁷. Dat fiind faptul că în Franța numeroși tineri preferau să conviețuiască în concubinaj pentru a se îndepărta de responsabilitățile specifice căsătoriei, de efectele ei juridice sau de problemele ridicate de desfacerea căsătoriei în Biserica Romano-Catolică, dreptul civil a luat poziție față de această situație, fiind eliberate numeroase certificate de concubinaj de către autoritatea publică, jurisprudența recunoscând chiar dreptul la concubinaj, iar copiii erau recunoscuți drept naturali. Astfel de condiții nu pot aduce decât prejudiciu instituției căsătoriei, fiind un atentat grav la stabilitatea ei, dar și la ordinea publică și bunele moravuri.

Conștientizându-se contextul care defavoriza fără îndoială căsătoria, nu numai Biserica, dar și puterea seculară au luat poziție.

¹⁶ Idem, *Vie et rupture du couple*, în *RDC*, 40/1, 1990, p. 4.

¹⁷ *Ibidem*; Canonistul Jean Werckmeister apreciază că uniunile conjugale în Franța sunt în scădere, iar divorțurile sunt în creștere, mai ales începând cu anii 1970 numărul lor triplându-se, existând un divorț la două căsătorii. El concluzionează că în fața unei astfel de situații, Biserica Romano-Catolică trebuie să-și redefinească poziția nu numai la nivelul oficialităților, căci „aggiornamento” nu poate fi opera numai a unui serviciu al Bisericii izolat. O soluție avansată este manifestarea deschiderii față de cei divorțați, de preferat față de poziția tradițională. Canonistul catolic se întreabă dacă Biserica Romano-Catolică va mai persista în această atitudine intransigentă, actualmente fiind dificil a afirma că se poate armoniza modernitatea Occidentului cu poziția actuală a Catolicismului Roman față de divorț și față de cei divorțați și cu caracterul universal al Bisericii; a se vedea Jean WERCKMEISTER, *Le mariage et la famille en France: évolution des idées et des comportements depuis 1972*, în *RDC*, t. XXXVI (1986), nr. 2-4, pp. 167-181.

Urmărind stabilitatea căsătoriei, dreptul de stat a susținut indisolubilitatea căsătoriei, dar o justifica prin rațiuni sociale, putându-se constata aceasta în decursul istoriei. Astfel, juriștii romani au susținut căsătoria ca fiind *consortium omnis vitae* (unire totală pentru întreaga viață a soților la bine și la rău), unirea matrimonială păstrându-se până la moartea unuia dintre soți. Cu toate că opinia publică s-a pronunțat în favoarea stabilității familiei, totuși în dreptul clasic s-a admis deplina libertate a divorțului și a repudierii, situația schimbându-se începând cu secolul al IV-lea când numeroase constituții sancționau desfacerea căsătoriei în chip abuziv, probabil sub influența doctrinei creștine¹⁸.

Dacă în societatea romană divorțurile erau frecvente, o situație mai bună nu întâlnim nici în perioada Evului Mediu în Occidentul catolic, deși în această perioadă Biserica Romano-Catolică a avut o autoritate deplină asupra instituției căsătoriei, impunând indisolubilitatea acesteia pe baze scripturistice, prin caracterul său sacramental. Divorțurile se înmulțiseră, soții cerând desfacerea legăturii matrimoniale pentru diferite motive între care neconsumarea căsătoriei¹⁹ sau incapacitatea sexuală a unuia dintre soți. Legislația bisericească a vremii permitea desfacerea căsătoriei pentru anumite motive, dar și obliga soții să se despartă în unele cazuri determinate, cum ar fi *affinitas superveniens* (Alexandru al III-lea), lepra unuia dintre soți (Urban al II-lea) sau lepădarea de credință, în acest din urmă caz impunându-se teoria *contumelia creatoris* a papei Celestin al III-lea, devenită regulă de drept (X, 3, 33, 1): *Teste Gregorio contumelia creatoris solvat ius matrimonii circa eum qui relinquitur odio fidei christianae*²⁰. Astfel, dacă ruptura matrimonială se producea pentru lepădarea de credință a soțului, femeia avea dreptul de a se recăsători, iar atunci când primul soț ar fi revenit la credință, ea nu era obligată a se recăsători cu el. Papa Inocențiu al III-lea a criticat această poziție, considerând că această teză, *contumelia creatoris*, desfăcea o căsătorie de drept natural, nu o căsătorie creștină care fusese *ratum*, adică încheiată valid și prin urmare legătura matrimonială persistând.

Dreptul canonic clasic privind doctrina divorțului și a separării soților a fost rezultatul unei evoluții în timp care nu putea să rămână

¹⁸ J. GAUDEMET, *Vie et rupture du couple*, p. 10.

¹⁹ Neconsumarea căsătoriei era o cauză invocată frecvent pentru desfacerea legăturii matrimoniale, neexistând procedura probării ei. Această cauză de divorț a fost întâlnită în secolul al IX-lea, susținută de Hincmar de Reims, poziția arhiepiscopului de Reims fiind mai târziu citată de mai multe ori.

²⁰ *Ibidem*.

definitivă. În timpurile moderne aceste reguli s-au impus cu mai multă strictețe, Biserica Romano-Catolică numărând printre dogmele sale și indisolubilitatea legăturii conjugale, după cum afirmă A. Esmein²¹, deși Profesorul J. Bernhard se arată rezervat, considerând că acest aspect este în realitate mult mai nuanțat²². Problema divorțului a fost vizată de Conciliul Tridentin, atât din nevoia pastorală de a răspunde acestei practici printre credincioșii Bisericii Romane, dar și pentru a lua poziție față de școlile protestante care, inspirate de sentimentul umanității și al justiției, au proclamat indisolubilitatea ca neputând fi acceptată ca o regulă absolută, în același timp admitând libertatea divorțului²³ numai pentru unele cauze determinate. Dacă unele școli susțineau divorțul numai pentru cauza adulterului care a suscitat numeroase discuții printre participanții la conciliu, protestanții asimilând acestuia și abandonul înșelător și persistent a unuia dintre soți de către celălalt, alții luau în considerație și alte motive de divorț între care tratamentele rele aplicate soțului.

Conciliul Tridentin s-a pronunțat în problema divorțului, constatându-se o evoluție a problematicilor și o modificare de compromis a textelor conciliare inițial propuse. Cel mai important text a fost în acest sens canonul 7²⁴ al sesiunii a XXIV-a, *De sacramento matrimonii*, inițial fiind formulat astfel: „Anatema la cel ce va spune că mariajul poate fi desfăcut din cauza adulterului unuia dintre soți”, condamnându-se opinia conform căreia adulterul ar putea desface căsătorie, această teză nefiind reținută de conciliari sub influența Orientului care în secolul al XVI-lea susținea că adulterul poate desface căsătoria²⁵. Conciliarii au refuzat să accepte formularea absolută a indisolubilității, considerând imposibilitatea aplicării ei, iar numeroșii greci observau vechile lor tradiții privind adulterul. În urma acestui compromis, textul canonului 7 a fost definitivat, fără a se pronunța dacă adulterul desface sau nu căsătoria: „Anatema la cel ce va spune că Biserica se înșală atunci când a învățat sau învață, urmând doctrina evanghelică și apostolică, că legătura

²¹ A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, t. II, Paris, 1891, p. 295.

²² J. BERNHARD, *Comment traduire en termes canoniques les cas d'échec dans le mariage?*, în *RDC*, t. XXXVI (1986), nr. 2-4, p. 261.

²³ A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, t. II, p. 295.

²⁴ *Ibidem*, p. 296. În această lucrare se pot vedea mai multe detalii privind discuțiile pe marginea textului canonului 7, important în analiza motivelor pentru desfacerea căsătoriei.

²⁵ J. BERNHARD, *Comment traduire en termes canoniques les cas d'échec dans le mariage?*, pp. 261-262.

căsătoriei nu poate fi desfăcută din cauza adulterului unuia dintre soți”, afirmând fidelitatea evanghelică printr-o astfel de poziție.

Doctrina romană postconciliară avea să întărească din ce în ce mai mult dogma indisolubilității căsătoriei, poziția Bisericii Occidentului fiind adesea sub influența Orientului, fiind aici de menționat că la cele două concilii, Florența și Trident, vechea tradiție orientală a fost respectată, toți condamnând divorțul, deși sklerokardia²⁶ va exista întotdeauna.

Prin ingerințele autorităților seculare în domeniul divorțului, începând cu secolul al XVIII-lea, au avut loc unele schimbări în viața practică bisericească, chiar unele neconcordanțe între practică și doctrină (Polonia), papa Pius al IX-lea afirmând în 1859 că indisolubilitatea absolută a căsătoriei este un adevăr revelat²⁷. Instanțele civile și-au sporit autoritatea privind legiferarea și jurisprudența matrimonială, în unele țări Biserica fiind subordonată puterii seculare sau separându-se complet, consecința fiind contestarea competenței bisericești în materie matrimonială și recunoașterea dreptului catolicilor de a cere și de a obține divorțul. După cum afirmă Profesorul Jean Bernhard, începând cu secolul al XIX-lea, un secol în care s-a remarcat ofensiva legislației civile privind instituția căsătoriei, în speță față de divorțul civil, Bisericile din Orient s-au găsit în situația de a înmulți motivele de divorț, în timp ce Biserica Occidentului n-a încetat de a mări din ce în ce mai mult cauzele de nulitate, teologii și canoniștii occidentali susținând că vechile texte clasice privind indisolubilitatea ar trebui interpretate ca apeluri la perfecțiunea creștină, nu ca principii juridice²⁸.

Concepția actuală în Catolicismul Roman, susținută de majoritatea teologilor și canoniștilor, este că unirea bărbatului cu femeia sa în comunitatea sacramentală matrimonială este indisolubilă, dar vulnerabilă, indisolubilitatea fiind cerută de caracterul sacramental al căsătoriei-alianță, deși trebuie împlinită ca o calitate constitutivă, inerentă, sacramentului căsătoriei. Legătura matrimonială indisolubilă nu este o entitate juridică obiectivă care să subziste independent de fidelitatea soților²⁹, teologia

²⁶ Charles MUNIER, *Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation*, în *RDC*, t. XXVIII (1978), nr. 1, pp. 15-29.

²⁷ J. BERNHARD, *Comment traduire en termes canoniques les cas d'échec dans le mariage?*, p. 262.

²⁸ *Ibidem*, p. 263.

²⁹ *Ibidem*, p. 264.

căsătoriei distingând o dublă indisolubilitate³⁰. Pe de o parte indisolubilitatea este intrinsecă și absolută, fiind impusă soților și care face căsătoria de nedesfăcut, iar pe de altă parte este extrinsecă și relativă, neputând fi desfăcută de vreo putere exterioară doar în unele cazuri³¹. Această putere de a desface căsătoria este conferită de Hristos papei, ca „reprezentant pe pământ”, în virtutea puterii sale ministeriale³² (privilegiul petrin, privilegiul paulin, căsătoria neconsumată etc.). Această dublă indisolubilitate care coexistă este susținută pentru a fundamenta practica actuală a Bisericii Romane de a admite desfacerea căsătoriei pentru unele cazuri, precum și sistemul nulităților, deși unii dintre teologi³³ nu admit distincția între indisolubilitatea intrinsecă și extrinsecă, Sfânta Scriptură neautorizând vreo putere umană a desface căsătoria autentică. Asta nu înseamnă că o căsătorie nu se poate desface. Indisolubilitatea este percepută ca un dar de la Dumnezeu, o cerință care este înscrisă în natura însăși a căsătoriei asumate liber, un deziderat care poate să nu fie atins, căci indisolubilitatea nu are suport într-o căsătorie compromisă, desfăcută, căsătoria neputând fi indisolubilă dacă nu există. Însă este subliniat faptul că este cu neputință disocierea indisolubilității de fidelitatea conjugală înscrisă de Creator în instituția căsătoriei. Iubirea soților presupune indisolubilitatea unirii lor, precum și fidelitate³⁴, legătura conjugală, destinată prin natura ei a nu fi desfăcută, subzistând pe baza liberului consimțământ și a reînnoirii acestuia. În căsătorie, indisolubilitatea ca dar trebuie cultivată pentru ca legătura de iubire a soților să poată deveni ceea ce a fost dintru început, adică indisolubilă³⁵.

³⁰ P. ADNES, *Le mariage*, Ed. Pléme, Desclée, Paris, 1986, pp. 158-178.

³¹ F. X. DURRWELL, *Indissoluble et destructible mariage*, în *RDC*, t. XXXVI (1986), nr. 2-4, p. 240; Această distincție a fost admisă de papa Pius al XII-lea într-un discurs pronunțat în fața prelaților Tribunalului Rota romană la data de 3 octombrie 1941; vezi *Relations humaines et société contemporaine*. Synthèse chrétienne. Directives de Pie XII, vol. I, Editions Saint-Paul, Fribourg-Paris, f.a., p. 423.

³² P. ADNES, *Le mariage*, pp. 178-179. Această teză este combătută de F. X. Durrwell, care susține că este impropriu a afirma că papa ar putea în virtutea puterii ministeriale a desface unele căsătorii, aceasta necorespunzând imaginii evanghelice a lui Hristos care a lucrat după voința Tatălui. El se întreabă dacă un reprezentant al lui Hristos pe pământ ar putea desface ceea ce Tatăl a unit, arătând că dacă practica este legitimă, cel puțin limbajul care o justifică nu este cel mai corect.

³³ Vezi F. X. DURRWELL, *Indissoluble et destructible mariage*, p. 240.

³⁴ Vezi *Familiaris consortio*, 13. Deși fidelitatea este vulnerabilă, totuși căsătoria posedă prin însăși natura ei remediile necesare pentru vindecarea rănilor.

³⁵ F. X. DURRWELL, *Indissoluble et destructible mariage*, p. 235.

Reflectând asupra indisolubilității căsătoriei în raport cu caracterul său sacramental, teologul F. X. Durrwell pleacă de la învățătura paulină (Efeseni V, 25-32) și făcând unele obiecții critice, afirmă că indisolubilitatea căsătoriei între păgâni este absolută, fiind căsătorie naturală instituită de Creator, neacceptând în același timp distincția între indisolubilitatea care admite unele excepții și indisolubilitatea absolută, căsătoria presupunând indisolubilitatea deși este vulnerabilă și destructibilă³⁶. El precizează că teologia întotdeauna a recunoscut existența sacramentelor în Vechiul Testament, prin urmare, Sfântul Apostol Pavel afirmă în textul din Epistola către Efeseni nu numai caracterul sacramental al căsătoriei creștine, ci sacramentalitatea căsătoriei în general, creștină sau nu, căci în căsătorie cei doi vor fi un singur trup (Facerea II, 24), încă de la origini comunitatea conjugală fiind un semn profetic al unirii lui Hristos cu Biserica Sa. Concluzia firească este că unirea bărbatului cu femeia în căsătorie este prin natura sa indisolubilă și destructibilă, înțelegându-se aici și căsătoria creștină. Sacramentalitatea nu se adaugă realității naturale a căsătoriei, aceasta fiind sacramentală pentru creștini și îmbogățind unirea matrimonială pe care nu o modifică în natura sa, asigurându-i indisolubilitatea dar nefăcând-o indestructibilă³⁷. Nu sacramentalitatea face căsătoria indisolubilă, ci numai îmbogățește comuniunea conjugală, sporind comuniunea de iubire, consolidând indisolubilitatea și posibilitățile ei de realizare, însăși indisolubilitatea ținând de natura căsătoriei.

Căsătoria este privită ca sacrament în măsura în care botezul este trăit, calitatea de creștini a soților fiind sursa adevăratei sacramentalități a căsătoriei lor, unirea soților creștini fiind privită, mai autentic prin botez, ca imaginea unirii lui Hristos cu Biserica Sa. Dar, celebrarea căsătoriei creștine ca sacrament este permanentă, nelimitându-se numai la manifestarea consimțământului liber la căsătorie, ci soții sunt uniți pentru întreaga viață. Unirea lor sacramentală în căsătorie poate fi celebrată chiar la diferite niveluri în funcție de credința soților, gradualitate pusă în valoare în Catolicismul Roman la Sinodul episcopilor din 1980³⁸ cu aplicabilitate la sacramentalitatea căsătoriei. În consecință, deși căsătoria sacramentală este sursă de har în virtutea harului botezului, totuși lipsa credinței și a

³⁶ *Ibidem*, p. 237.

³⁷ *Familiaris consortio*, 19.

³⁸ *Proposition 7*, în *DC*, (1981), nr. 1809, p. 538 ș.u. Vezi și *Familiaris consortio*.

iubirii soților botezați, o problemă de actualitate în Catholicism, face ca unirea lor matrimonială să fie redusă mai mult sau mai puțin la nivelul căsătoriilor necreștinilor³⁹, ajungându-se adesea la divorț și chiar la recăsătorirea lor. Un astfel de statut este problematic în Catholicism, fiind diferit de la o comunitate la alta în funcție de hotărârile Conferințelor episcopale locale. Situația persoanelor divorțate și recăsătorite rămâne discutabilă și în același timp dificilă în Catholicismul Roman⁴⁰, aceștia neputând înțelege poziția Bisericii Romano-Catolice față de statutul lor, considerând că Biserica este „prea rigidă”⁴¹, reacția ei nefiind adaptată epocii actuale. Disciplina bisericească actuală a Bisericii Romano-Catolice în materia divorțului și a divorțaților recăsătoriți este adesea criticată, poziția sa strictă fiind privită ca o barieră în calea celor care doresc divorțul sau care doresc recăsătorirea⁴². Acestea sunt marginalizate din punct de vedere social, iar sub aspect bisericesc sunt oprite de la primirea Sfintelor Taine a Spovedaniei și a Euharistiei⁴³. În unele dieceze catolice occidentale, persoanele divorțate nu mai primesc a doua căsătorie religioasă în Biserică, în timp ce în țări africane precum Congo (Zair), reglementările canonice nu sunt întotdeauna urmate, ținându-se seama de viața practică existentă în comunitățile locale. În practica tribunalelor romane se constată o recunoaștere cu ușurință a nulității căsătoriei în unele cazuri, pentru a fi salvat caracterul indisolubil al căsătoriei *ratum et consummatum*⁴⁴, constatându-se în ultimii ani că numeroși canoniști romano-catolici, în cercetările lor, au încercat să

³⁹ F. X. DURRWELL, *Indissoluble et destructible mariage*, p. 239.

⁴⁰ Vezi aici R. C. FAVRE, M.-E., J.-Y. FLEURQUIN, -J. MARDUEL, -A. MEUNIER, *Nous, divorcés remariés. Des catholiques témoignent*, Desclée de Brouwer, Paris, 1996. Mai multe detalii în Mgr. A. LE BOURGEOIS, *Chrétiens divorcés remariés*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990; Idem, *Questions des divorcés à l'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994; Michel LEGRAIN, *Les divorcés remariés*, Centurion, Paris, 1987; Idem, *Remariage et communauté chrétienne*, Salvator, Paris, 1991; Idem, *Les personnes divorcées remariées*, Centurion, Paris, 1994; Bernard HÄRING, *Plaidoyer pour les divorcés remariés*, Cerf, Paris, 1995; René SIMON, *Questions à propos du divorce*, în *Le mariage. Engagement pour la vie?*, (lucrare colectivă), Paris, 1971, pp. 103-113; Charles MUNIER, *Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation*, pp. 15-29; Rev. Bertrand DE MARGERIE, S.J., *Remarried, Divorcees and Eucharistic Communion*, Boston, 1980, pp. 9-91.

⁴¹ R și C. FAVRE, M.-E. și J.-Y. FLEURQUIN, -J. MARDUEL, -A. MEUNIER, *Nous, divorcés remariés. Des catholiques témoignent*, p. 111.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ René SIMON, *Questions à propos du divorce*, p. 106.

⁴⁴ *Ibidem*.

integreze și aspectele psiho-afective ale căsătoriei *ratum et consummatum*.

a. Indisolubilitatea absolută a căsătoriei încheiate valid (*ratum*) și consumate (*consummatum*)

Căsătoria creștină este indisolubilă, în Catolicismul Roman căsătoria încheiată valid și consumată fiind indisolubilă ca lege absolută și indiscutabilă⁴⁵. Canonul 1141 al CDC din 1983 afirmă: „căsătoria validă și consumată nu poate fi desfăcută de nici o putere omenească și din nici un motiv, decât de moarte”⁴⁶, enunțând în mod categoric principiul indisolubilității absolute de drept divin revelat a căsătoriei *ratum et consummatum*⁴⁷, aceasta fiind expresia unirii lui Hristos cu Biserica Sa și participarea la această legătură⁴⁸. De fapt, noul Cod de drept canonic a reluat prin canonul 1141 principiul canonului 1118 al Codului din 1917 privind indisolubilitatea absolută a căsătoriei încheiate valid și consumate, atât din punct de vedere intrinsec, cât și extrinsec: nici soții și nici o altă persoană sau autoritate socială, politică sau religioasă nu pot desface această căsătorie⁴⁹. Așadar, o astfel de căsătorie nu poate fi desfăcută prin voința soților și de nici o putere omenească, civilă sau bisericească, precum și de nici o cauză, cu excepția cauzei naturale a morții reale, nu presupuse, spre deosebire de căsătoria neconsumată care, deși sacramentală fiind, este desfăcută ca și căsătoria

⁴⁵ Roger LAPOINTE, *Un blocage théologique*, în *Le divorce. L'Eglise catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?*, Travaux du Congrès de la Société canadienne de Théologie tenu à Montréal du 21 au 24 août 1972, Héritage et projet 6, Ed. Fides, Montréal, 1973, p. 7.

⁴⁶ ****Codul de drept canonic*, trad. rom. de Pr. Ioan Tamaș, Tipografia „Presa Bună”, Iași, 1995, p. 277.

⁴⁷ Vezi A. N. DACANAY, *Matrimonium ratum. Significatio termini*, în *Periodica*, (1990), nr. 79, pp. 69-89.

⁴⁸ F. DANEELS, *Le Mariage dans le Code de droit canonique*, Luçon, 1984, p. 56; Prof. Frans Daneels menționează că o căsătorie „*ratum et consummatum*” este validă și sacramentală nu numai prin încheierea ei validă, ci prin consumarea ei: „*ratum et postquam ratum, consummatum*”. Consumarea căsătoriei se produce numai după celebrarea ei în mod valid, legătura fizică înainte de căsătorie nefiind o consumare în sens canonic. Căsătoriile nesacramentale, încheiate valid și consumate nu sunt „*ratum et consummatum*”, în cazul celor nebotezați, căsătoria încheiată valid și consumată putând deveni „*ratum et consummatum*” numai dacă are loc o nouă consumare a căsătoriei după botezul celor doi soți.

⁴⁹ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit des sacrements*, cours universitaire, Fribourg, 2002, p. 76.

nesacramentală consumată⁵⁰. Facem precizarea că moartea unuia dintre soți (I Corinteni VII, 39) este percepută ca una dintre cauzele desfacerii căsătoriei alături de absența consumării căsătoriei⁵¹. Însă, conform doctrinei canonice romano-catolice, nu se poate ignora faptul că unirea matrimonială a soților se bazează pe unirea lor fizică, iar atunci când aceasta nu se poate realiza, însăși alianța matrimonială pierde baza sa naturală. Este de remarcat faptul că iubirea soților, o iubire umană, este privită în perspectiva sa fizică, a consumării căsătoriei⁵², de aceea se poate justifica faptul că prin iubire (consumare) legătura soților în mod natural transcende timpul și spațiul, fiind proiectată în veșnicie. Din această perspectivă nici moartea nu poate destrăma unirea spirituală a soților, recăsătorirea celor văduvi, deși permisă în unele situații (I Timotei V, 14), nu este pe deplin legitimă⁵³. Cu toate acestea, moartea reală, dovedită, a unuia dintre soți rămâne o cauză justificată de desfacere a căsătoriei, soțul văduv având posibilitatea de a se recăsători: „în cazul când moartea unui soț nu poate fi dovedită printr-un înscris bisericesc sau civil autentic, celălalt soț să fie considerat liber de legământul matrimonial numai după ce Episcopul diecezan a pronunțat declarația de moarte prezumtă” (can. 1707 §1)⁵⁴.

După dreptul canonic romano-catolic, pentru a se putea discuta de o căsătorie încheiată valid trebuie ca aceasta să fie contractată între botezați, contractul fiind *eo ipso* sacrament al Bisericii, iar pentru a fi și consumată, soții trebuie să așeze între ei de o manieră umană actul conjugal prin care se împlinește unul dintre scopurile căsătoriei, nașterea de prunci și prin care cei doi soți devin *un singur trup* (cf. can. 1061 §1). Numai o căsătorie *ratum et consummatum* între botezați simbolizează indisolubilitatea unității între Hristos și Biserică, fiind în același timp și singura căsătorie care nu poate fi desfăcută de Biserică⁵⁵. Această regulă reprezintă poziția doctrinei Bisericii Romano-Catolice, neexistând pretenția nici în Catholicism că ea ar fi un adevăr de credință. Poziția

⁵⁰ Jacques VERNAY, *Le droit canonique du mariage*, în Patrick VALDRINI, Jean-Paul DURAND, Olivier ECHAPPE, Jacques VERNAY, *Droit canonique*, éd. IIe, Dalloz, Paris, 1999, p. 351; Unirea sacramentală și consumată a căsătoriei este obstacol al desfacerii ei prin puterea vicarială a Bisericii; vezi W. R. O'CONNOR, *The indissolubility of a ratified consummated marriage*, în *ETL*, (1936), nr. 13, pp. 692-722.

⁵¹ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, PUF, Paris, 1996, p. 602.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ ****Codul de drept canonic*, p. 412.

⁵⁵ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 76.

actuală a Bisericii Romano-Catolice privind căsătoriile *ratum et consummatum* (*sacramentale și consumate*) este discutabilă avându-se în vedere temeiurile biblice și istorice precum și practica celorlalte Biserici în materie matrimonială. Întrebările ridicate de această regulă nu sunt numai de ordin juridic, dar și doctrinar, acestea trebuind să fie rezolvate de magisteriul Bisericii Romano-Catolice. Se recunoaște faptul că prin Codul de drept canonic din 1983 s-a reluat și s-a confirmat practica Bisericii Romane de până atunci, precizându-se doctrina care trebuie respectată.

b. Căsătoria încheiată valid și neconsumată (*super matrimonio rato et non consummato*)

Desfacerea⁵⁶ unei căsătorii neconsumate este o consecință firească a concepției romano-catolice despre dreptul perpetuu și exclusiv reciproc al soților asupra corpului⁵⁷, considerând că încheierea validă a căsătoriei are ca prim scop consumarea acesteia, adică unirea fizică în actul conjugal⁵⁸. Acestui drept perpetuu și exclusiv asupra corpului celuilalt soț, drept întemeiat pe consimțământul mutual, i se acordă o importanță deosebită în Biserica Romano-Catolică, prin el fiind susținute cele două proprietăți ale căsătoriei, unitatea și indisolubilitatea, dar întotdeauna existând prezumția consumării căsătoriei, deși această prezumție cedează în fața probei contrare (can. 1061 §2). Căsătoria încheiată valid (*ratum*), chiar dacă este încă neconsumată, este un adevărat sacrament, deși „sacramentul nu este pe deplin realizat întrucât soții nu au devenit *un singur trup*, iar căsătoria lor nu reprezintă în totalitate unirea sponzală dintre Hristos și Biserica Sa”⁵⁹.

Codul de drept canonic din 1917 prevedea două posibilități de desfacere a unei căsătorii neconsumate: fie de drept prin profesiunea religioasă solemnă care producea *ipso facto* desfacerea căsătoriei încheiate valid dar neconsumate; fie prin dispensa Scaunului Apostolic, recunoscându-se că dispensa este un termen clasic, iar desfacerea

⁵⁶ A se vedea Marie-Dominique TRAPET, *Le couple face à l'échec. Approche juridique et pastorale*, Centurion, Paris, f.a.; Theodore MACKIN, *Divorce and Remarriage*, Paulist Press, NY/Ramsey, 1984; Winifred BROWN, *Marriage, Divorce and Inheritance. The Uganda Council of Women's movement for legislative reform*, African Studies Centre, University of Cambridge, 1988.

⁵⁷ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 76.

⁵⁸ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 602. Vezi și Jacques VERNAY, *La dissolution du lien matrimonial en droit canonique*, în *AC*, (1989), p. 139.

⁵⁹ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, Ed. „Presa Bună”, Iași, 1994, p. 150.

căsătoriei este conform realității juridice⁶⁰. Actualul Cod de drept canonic din 1983 a păstrat baza disciplinei prezente în instrucțiunea *Dispensationes matrimonii* din 1972, rezervând puterea de a dispensa în competența papei⁶¹, urmându-se aici o foarte veche tradiție a Bisericii care se fundamenta pe un compromis între teoria consimțământului și teoria *copula*, așa cum susține Profesorul Pier Aimone⁶². Spre deosebire de CDC din 1917, prezentul cod a reținut numai a doua posibilitate, prin dispensa Scaunului Apostolic, distingând între cele două cazuri menționate de canonul 1142: a) căsătoria încheiată între două persoane botezate, dar neconsumată (numai *ratum*, nu și *consummatum*); b) căsătoria între o persoană botezată și una nebotezată: „căsătoria neconsumată, încheiată între botezați sau între o parte botezată și o parte nebotezată, poate fi desfăcută, dintr-un motiv just, de Pontiful Roman, la cererea ambelor părți sau a uneia din ele, chiar dacă cealaltă parte nu este de acord” (can. 1142)⁶³. Prin neconsumarea căsătoriei între botezați⁶⁴ se înțelege o căsătorie care nu a fost consumată începând cu botezul celor doi soți, avându-se în vedere cele două cazuri, fie în cazul în care cei doi soți erau deja botezați în momentul căsătoriei, fie în cazul în care unul dintre soți sau ambii au fost botezați după căsătorie. Cele două feluri de căsătorii pot fi desfăcute pentru cauze întemeiate de Pontiful Roman, nu ca un privilegiu, ci el poate interveni pentru desfacerea căsătoriei în virtutea calității sale de „representant al lui Hristos pe pământ”, dar aceasta la cererea amândurora sau numai a uneia din părți, chiar împotriva voinței celeilalte părți. Însă, dacă cei doi soți sunt de acord cu menținerea legăturii lor matrimoniale, nu se poate forța desfacerea unei astfel de legături veritabile. Pentru un astfel de caz canonistul Alain Sériaux menționează, cu puterea exemplului, legătura între Fecioara Maria și dreptul Iosif, arătând că se poate înțelege mai bine în acest context faptul că, deși aveau drept perpetuu și exclusiv unul asupra corpului celuilalt în perspectiva consumării, totuși au ales să nu-l

⁶⁰ Jacques VERNAY, *Le droit canonique du mariage*, p. 352.

⁶¹ Încă din secolul al XV-lea, papii desfăceau căsătoriile neconsumate pentru motive juste, întemeind această practică pe calitatea sau puterea de «vicar» conferită de Hristos pentru binele sufletelor. Vezi Francesco BERSINI, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-pastorale*, Torino, 1983, pp. 172-173.

⁶² Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 77.

⁶³ ****Codul de drept canonic*, p. 277.

⁶⁴ Prin *botezat* se înțelege cel care a primit botezul într-o Biserică creștină, nu numai în Biserica Romano-Catolică, această viziune având consecințe și asupra modului în care sunt reglementate astăzi căsătoriile mixte.

exercite, Iosif respectând condiția fecioriei prin încredere reciprocă. Nu vom insista în cele ce urmează asupra procedurii desfacerii căsătoriei neconsumate (*super matrimonio rato et non consummato*), aceasta fiind menționată de canoanele 1697-1706 ale CDC din 1983.

Dacă aceste canoane încă mai amintesc termenul de „dispensă”, canonul 1142 a introdus o nouă terminologie, aceea a „desfacerii” unei asemenea căsătorii. În cazul unor astfel de căsătorii se impune un examen preliminar care va evidenția dacă se impune studierea cauzei respective. Privind procedura, prima fază se desfășoară în dieceză, fiind de competența și responsabilitatea episcopului: „§1. Este competent de a primi cererea de dispensă Episcopul diecezei în care petentul își are domiciliul sau cvasidomiciliul; dacă apreciază că cererea este întemeiată, Episcopul trebuie să decidă instrucția procesului. §2. Dacă eventual cazul propus prezintă dificultăți speciale de ordin juridic sau moral, Episcopul diecezan să consulte Scaunul Apostolic. §3. Împotriva decretului prin care Episcopul respinge cererea, se poate face recurs la Scaunul Apostolic” (can. 1699)⁶⁵. După cercetarea cauzei episcopul trebuie să emită un *votum pro rei veritate* (avizul său asupra adevărului cauzei, cf. can. 1704 §1) pe care-l va trimite Scaunului Apostolic (can. 1705 §1), iar a doua fază va avea loc la Congregația pentru Sacramente care va lua decizia de prezentare a cererii Sfântului Părinte⁶⁶. Astfel, „dispensa este acordată numai de Pontiful Roman” (can. 1698 §2)⁶⁷, cu avizul prealabil al Congregației pentru Sacramente, ulterior rescriptul de dispensă trebuind să fie trimis de Sfântul Scaun episcopului diecezan, care „îl va notifica părților și în plus va ordona cât mai curând atât parohului locului în care s-a încheiat căsătoria, cât și parohului locului în care a fost primit Botezul, ca să menționeze acordarea dispensei în condicile de căsătorii și de botezați” (can. 1706)⁶⁸.

Pentru ca o căsătorie să poată fi desfăcută trebuie probate: a. *neconsumarea căsătoriei* din diferite cauze⁶⁹ prin argumente fizice (medici numiți de autoritatea competentă pentru a constata virginitatea soției), morale (mărturia făcută sub jurământ și uniformă a soților sau declarațiile martorilor credibili, *septima manu* sau *de scientia*, care-i cunosc pe soți și

⁶⁵ ****Codul de drept canonic*, p. 410.

⁶⁶ F. DANEELS, *Le Mariage dans le Code de droit canonique*, Luçon, 1984, p. 57.

⁶⁷ ****Codul de drept canonic*, p. 410.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 412.

⁶⁹ Cauzele neconsumării pot fi multiple, menționând aici impotența soților, aversiunea și ura, lipsa coabitării, frica etc.

care pot confirma veridicitatea și probitatea lor morală) sau *per coarctata tempora* (pentru rațiunea imposibilității materiale de a avea relații sexuale, cum ar fi separarea soților după căsătorie și locuirea în țări diferite); b. *prezența unei cauze juste* care să justifice obținerea dispensei⁷⁰. Într-o astfel de anchetă, probarea neconsumării căsătoriei ridică numeroase semne de întrebare, mijloacele prin care aceasta se dovedește sunt încă discutabile și uneori imorale. Se accentuează argumentul fizic, adică expertiza medicală care să confirme neconsumarea actului fizic din partea medicului ginecolog, astfel femeia trebuind să fie virgină. Or, acest argument fizic are numeroase slăbiciuni, așa cum este cazul unei femei care a mai avut relații sexuale înainte de căsătorie sau chiar în timpul căsătoriei cu o terță persoană, precum și atunci când femeia nu colaborează în anchetă. În consecință, principalul argument ar trebui să fie de natură morală, prin mărturisirea de către soți a neconsumării căsătoriei în prezența martorilor. Pentru ca Pontiful Roman să poată desfăce o astfel de căsătorie trebuie să existe o cauză dreaptă și anume imposibilitatea împăcării și dorința de refacere a vieții printr-o nouă căsătorie creștină. Există un principiu de paralelism de forme foarte frecvent în drept. Desfacerea căsătoriei se poate opera numai pentru o cauză justă, cuprinzându-se aici nu numai cauzele *a priori* supranaturale (hirotonia, convertirea), dar și cele naturale, cum ar fi accesul unuia dintre soți sau al amândurora la o unire matrimonială mai conformă naturii⁷¹. În același timp, episcopul diecezan trebuie să facă dovada imposibilității existenței unui scandal în cazul în care Pontiful Roman va acorda desfacerea căsătoriei neconsumate⁷².

Cazurile în care desfacerea căsătoriei este permisă, fie prin doctrina catolică, fie prin legea canonică sau prin practica Bisericii sunt următoarele: a. dispensa *super matrimonio rato et non consummato* (dispensa în caz de căsătorie încheiată valid, dar neconsumată); b. *privilegium fidei seu paulinum* (privilegiul paulin); c. *privilegium petrinum* (privilegiul petrin).

c. Privilegiul în favoarea credinței sau privilegiul paulin (*privilegium fidei seu paulinum*)

Sfântul Apostol Pavel în prima sa Epistolă către Corinteni exprimă o măsură de drept uman pozitiv⁷³, adică ipoteza separării soților în cazul

⁷⁰ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 77.

⁷¹ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 603.

⁷² F. DANEELS, *Le Mariage dans le Code de droit canonique*, p. 57.

⁷³ Sfântul Apostol Pavel afirmă: «Iar celor ce sunt căsătoriți, le poruncesc, nu eu, ci Domnul...» (I Corinteni VII, 10).

în care partea necredincioasă (nebotezată) nu mai consimte la păstrarea legăturii matrimoniale cu cel ce a primit botezul creștin, aceasta în favoarea (ca privilegiu) credinței celui botezat (I Corinteni VII, 12-15), însă evoluția sa, extinderea privilegiului sunt independente de concesiile făcute de Sfântul Apostol Pavel *in favorem fidei*⁷⁴. În același timp, Apostolul neamurilor nu vorbește de posibilitatea unei „recăsătoriri”, dar aceasta a fost permisă de Biserică pentru slăbiciunea omenească, dar impunând condiții așa încât să nu fie alterat sensul instituției naturale a unirii dintre bărbat și femeie în căsătorie.

Privilegiul paulin a fost reluat și fixat în Codul de drept canonic din 1983 în favoarea credinței persoanei botezate care este mai presus de unitatea căsătoriei: „§1. Căsătoria încheiată de doi nebotezați se desface, în virtutea privilegiului paulin, în favoarea credinței părții care a primit Botezul, prin însuși faptul că această parte încheie o nouă căsătorie, cu condiția ca partea nebotezată să se separe. §2. Se consideră că partea nebotezată se separă, dacă nu vrea să coabiteze cu partea botezată în mod pașnic fără a-L ofensa pe Creator, afară de cazul când partea botezată i-a dat, după primirea Botezului, părții nebotezate un motiv just de a se separa” (can. 1143)⁷⁵, iar punerea în practică a acestui principiu paulin a fost supusă actualmente celor patru *condiții*: a. căsătoria încheiată valid (contractată) și consumată între doi nebotezați, adică nesacramentală, căsătorii definite ca *matrimonia legitima*; b. convertirea și botezul creștin valid al unuia dintre cei doi soți, căci dacă s-ar boteza amândoi soții căsătoria ar deveni sacrament, deci este indisolubilă; c. îndepărtarea fizică și morală a soțului nebotezat, înțelegând prin aceasta refuzul celui nebotezat de a se converti și refuzul de a coabita sau de a conviețui în pace cu cel botezat (can. 1143 §2), fără a fi în același timp un obstacol pentru credința persoanei botezate. În cazul în care cel nebotezat acceptă coabitarea, refuzând convertirea, nu poate fi invocat privilegiul paulin. Dacă cel nebotezat este nevoit să renunțe la unirea conjugală cu cel botezat dintr-o cauză provocată de partea botezată, în acest caz aceasta din urmă nu mai are dreptul de a încheia o nouă căsătorie, sub pedeapsa invalidității acesteia (can. 1146 §2); d. fiind îndeplinite condițiile, partea botezată trebuie să încheie o altă

⁷⁴ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 78.

⁷⁵ ****Codul de drept canonic*, p. 278.

căsătorie pentru ca precedentă să fie desfăcută. Interpelarea părții nebotezate este obligatorie (can. 1144-1145)⁷⁶.

Disciplina interpelării

Prin *interpelare* este înțeles actul legal prin care cel nebotezat este întrebat dacă va primi botezul sau dacă cel puțin va accepta să coabiteze în pace cu partea botezată, fără a-L ofensa pe Creator (can. 1144 §1, 1° și 2°), fiind foarte importantă pentru validitatea unei noi căsătorii (can. 1144 §1), ea trebuind făcută după botezul celui convertit, acceptându-se totuși pentru cauze grave, cu permisiunea Ordinariului locului, să fie făcută și înainte de botez. Pentru cauze grave, interpelarea poate fi chiar dispensată dacă printr-o procedură cel puțin sumară și extrajudiciară se stabilește că aceasta nu s-a putut face sau că era inutilă (can. 1144 §2). Interpelarea are loc sub autoritatea Ordinariului locului al părții convertite, acesta putând să acorde un termen pentru a răspunde celeilalte părți, avertizând-o că lipsa unui răspuns în termenul dat echivalează cu un răspuns negativ (can. 1145 §1). Procedura interpelării, prevăzută fie în formă juridică, fie privată (can. 1145 §1 și 2) se reduce în fapt la minimum de formalități, în ambele cazuri trebuind să fie în mod legitim stabilite în for extern faptul interpelării, precum și rezultatul său (can. 1145 §3).

Noua căsătorie a părții botezate

Cel botezat în credința catolică trebuie în principiu⁷⁷ să încheie o nouă căsătorie cu un catolic, această nouă căsătorie desfășurându-se pe cea dintâi cu condiția ca soțul nebotezat să fi răspuns negativ la interpelare sau să fi fost omisă în mod legitim (can. 1146 §1°), de asemenea, permițându-se o nouă căsătorie pentru partea botezată, dacă partea nebotezată, interpellată sau nu, s-a separat mai târziu fără o cauză dreaptă (can. 1146 §2°).

În canonul 1147 al Codului de drept canonic din 1983 se admite, spre deosebire de Codul din 1917, ca cel botezat, prin privilegiul paulin, să fie autorizat de Ordinariul locului, pentru un motiv grav, să încheie o nouă căsătorie chiar „cu o parte necatolică botezată sau nu”, observându-se regulile pentru căsătoriile mixte. Pentru căsătoria părții catolice cu cel botezat într-o comunitate creștină, alta decât Biserica Romano-Catolică, se respectă prevederile

⁷⁶ Jacques VERNAY, *Le droit canonique du mariage*, pp. 352-353.

⁷⁷ A se vedea Alain SERIAUX, *Droit canonique*, pp. 604-605.

dreptului canonic romano-catolic privind căsătoriile mixte, însă dacă partea catolică dorește o căsătorie cu o persoană nebotezată, care mai înainte fusese căsătorită cu o altă persoană nebotezată, fiind divorțată, o asemenea unire matrimonială nu se poate încheia decât cu condiția convertirii părții nebotezate și primirii botezului în Biserica Romano-Catolică sau într-o altă comunitate creștină⁷⁸. În condițiile neconvertirii părții nebotezate și neprimirii valide a botezului, nu se poate aplica privilegiul paulin. Această poziție este justificată prin faptul că prima căsătorie a părții nebotezate, fiind încheiată între două persoane nebotezate, este considerată indisolubilă de drept natural, așa cum sunt toate căsătoriile celor nebotezați, *matrimonium legitimum*, o eventuală căsătorie cu un catolic fiind în principiu invalidă. Regula de față, deși aflată în vigoare în Catolicismul Roman, este greu de aplicat, chiar canoniștii catolici⁷⁹ recunoscând că dreptul canonic n-are nici o posibilitate de control a validității și a legitimității convertirii, a botezului sau a separării, adăugând aici și interpelarea în cazul unei căsătorii între nebotezați dintre care unul, convertindu-se și primind botezul în sânul unei Biserici creștine, dorește să se bucure de privilegiul paulin.

2. Reglementarea unor cazuri speciale

Dreptul canonic al Bisericii Romano-Catolice reglementează în prezent două cazuri speciale prin canoanele 1148 și 1149, ele fiind tratate și în trecut prin constituțiile apostolice ale unor papi, constituții semnalate și în Codul din 1917 (can. 1125), precum: Paul al III-lea (constituția *Altitudo divini consilii* din 1537), Pius al V-lea (constituția *Romani Pontificis* din 1572) și Grigorie al XIII-lea (constituția *Populis ac nationibus* din 1585)⁸⁰, dorindu-se a se da o soluție echitabilă noilor situații pastorale care au luat naștere prin descoperirea culturilor europene. În canoanele mai sus menționate nu se poate aplica nici privilegiul petrin, nici cel paulin, reglementându-se două situații cu totul speciale, deși am putea spune că principiile de aplicare sunt mult mai apropiate de cel al privilegiului paulin. Astfel, canoanele 1148 și 1149 nu privesc direct privilegiul petrin, întrucât reglementează desfacerea căsătoriei între două persoane nebotezate, în timp ce privilegiul petrin se poate aplica numai căsătoriilor între o persoană

⁷⁸ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 79.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 80.

⁸⁰ *Ibidem*.

nebotezată și una botezată într-o comunitate creștină, alta decât Biserica Romano-Catolică. Nici privilegiul paulin nu este vizat de aceste canoane, întrucât în canonul 1148 se prevede cazul de poligamie sau poliandrie, poligamul convertindu-se și botezându-se valid creștin, iar dacă s-ar fi aplicat privilegiul paulin, el ar fi putut să se căsătorească după botez cu oricine, nu numai cu una dintre soțiile sale.

Precizăm că privilegiul petrin (*privilegium petrinum*), numit așa nu pentru că ar fi fost admis personal de Sfântul Apostol Petru, ci pentru că a fost acordat de succesorii săi⁸¹, întemeiază practica bisericească romano-catolică în care Pontiful Roman are puterea de a desface unele căsătorii din rațiunea lui *salus animarum*, chiar și atunci când condițiile pentru aplicarea privilegiului paulin nu sunt îndeplinite, astfel, putând fi desfăcute căsătorii încheiate valid și consumate între: a. două persoane nebotezate; b. o persoană nebotezată și una botezată în Biserica Romano-Catolică și c. o persoană nebotezată și una botezată în afara Bisericii Romane⁸². Astfel, Suveranul Pontif are rezervată puterea de a desface aceste căsătorii, chiar de a declara desfacerea unor căsătorii nesacramentale în următoarele condiții: a. una din cele două părți să nu fi primit botezul pe perioada vieții conjugale; b. pentru cazul în care unul dintre soți primind botezul a fost urmat și de celălalt soț, căsătoria nu trebuie să fie consumată și c. pentru asigurarea binelui credinței, se fac unele promisiuni, în sensul că partea nebotezată sau botezată într-o altă comunitate creștină trebuie să dea asigurări că partea catolică va avea libertatea și posibilitatea de a practica propria credință și de a-i boteza și educa pe copii în spiritul credinței catolice⁸³. Pentru aceste cazuri, cu respectarea condițiilor menționate, Pontiful Roman va desface căsătoria, însă în urma asigurării că viața conjugală nu mai poate continua, că desfacerea căsătoriei nu produce scandal și că toate celelalte condiții privind partea nebotezată sunt îndeplinite.

a. Desfacerea căsătoriei unui poligam convertit

O astfel de desfacere a căsătoriei a fost reglementată prin două constituții papale. Prima Constituție a papei Paul al III-lea (1.06.1537) – *Altitudo divini consilii* – legitimează pe acel poligam care nu-și mai amintește care este prima soție, să aleagă, dar numai după convertire, cu

⁸¹ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 605.

⁸² Cf. Instrucțiunii *Ut notum est* a Congregației pentru doctrina credinței din 6.12.1973.

⁸³ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 81.

care dintre femei va încheia o căsătorie, aceasta nefiind obligată să se convertească împreună cu el⁸⁴. A doua Constituție, *Romani Pontificis*, a papei Pius al V-lea (2.08.1572), permite poligamului convertit să-și aleagă dintre femeile sale pe aceea care va fi de acord să primească botezul împreună cu el, chiar dacă el cunoaște cine este femeia sa legitimă și chiar în ciuda faptului că aceasta consimte la coabitarea în pace cu soțul convertit.

Actualul CDC din 1983 prevede prin canonul 1148: „§1. Dacă bărbatului nebotezat, care a avut în același timp mai multe femei nebotezate, îi este greu să rămână cu prima din ele după ce a primit Botezul în Biserica Catolică, poate reține una din ele, îndepărtându-le pe celelalte. Același lucru este valabil și pentru femeia nebotezată, care ar avea în același timp mai mulți bărbați nebotezați. §2. În cazurile prevăzute de §1, după ce s-a primit Botezul, căsătoria trebuie încheiată după forma canonică, observându-se, dacă e necesar, dispozițiile referitoare la căsătoriile mixte și celelalte dispoziții ale dreptului. §3. Ținând seama de condiția morală, socială și economică a locurilor și a persoanelor, Ordinariul locului să aibă grijă să fie luate măsuri suficiente privind nevoile materiale ale primei soții și ale celorlalte înlăturate, potrivit cu normele dreptății, ale carității creștine și ale echității naturale”⁸⁵.

În acest canon se menționează expres cazul poligamului convertit și botezat valid în Biserica Romano-Catolică, acesta trebuind să respecte prin convertirea la creștinism principiul monogamiei, plenitudinea dreptului natural și primirea sacramentului căsătoriei⁸⁶, menținând numai o singură căsătorie cu una dintre soțiile sale și nu în mod obligatoriu cu prima dintre soții, fără a avea dreptul a se căsători după primirea botezului cu o altă femeie decât soțiile sale. Aceeași prevedere este valabilă și pentru femeia care avea mai mulți bărbați. În mod normal, atât bărbatul, cât și femeia ar trebui să conserve căsătoria cu prima femeie, respectiv cu primul bărbat, numai cu primii aceștia considerându-se căsătoriți în mod real pe baza consimțământului reciproc și în virtutea dreptului natural. Dar canonul menționează și excepția, aceștia putând să aleagă dintre celelalte femei sau dintre bărbați dacă „este greu să rămână cu prima (primul)”. Această posibilitate, ca privilegiu, se întemeiază pe ideea că o căsătorie

⁸⁴ Jacques VERNAY, *Le droit canonique du mariage*, p. 354.

⁸⁵ ****Codul de drept canonic*, p. 279.

⁸⁶ Alain SERIAUX, *Droit canonique*, p. 605.

monogamă și sacramentală trebuie să permită ușurința în alegerea soțului care va ajuta căsătoria în sine, întrucât soțul ales, chiar dacă nu se va converti, va accepta să nu fie un obstacol al cerințelor unei uniri conjugale încheiate *coram Ecclesia*⁸⁷. Căsătoriile încheiate după primirea botezului trebuie să respecte forma canonică a celebrării⁸⁸, dacă este cazul aplicându-se normele căsătoriilor mixte. Ultimul paragraf al canonului 1148 a reglementat problema femeilor abandonate și a copiilor lor, nefiind decât o normă directivă care nu determină cerințe concrete de îndeplinit de partea soțului pentru copiii și soțiile sale înlăturate fără mijloace coercitive⁸⁹. Cu toate acestea, înlăturarea soțiilor trebuie să urmeze normele civile și religioase, în cele mai multe cazuri ele rezumându-se la obligația materială a soțului față de copii și față de soția înlăturată, fie că este prima, fie că sunt celelalte.

b. Desfacerea căsătoriei unui convertit în caz de captivitate sau de persecuție

Favoarea acordată de papa Grigorie al XIII-lea (25 I 1585), prin constituția *Populis ac nationibus*, apare în canonul 1149, prin care se arată că un nebotezat după ce a primit botezul în Biserica Romano-Catolică și care din cauza unei captivități (prizonierat) sau a unei persecuții nu poate restabili coabitarea cu soțul nebotezat, poate să încheie o altă căsătorie chiar dacă între timp cealaltă parte a primit botezul, rămânând valabil canonul 1141 (inviolabilitatea căsătoriei *ratum et consummatum*)⁹⁰: „Persoana nebotezată care, după ce a primit Botezul în Biserica Catolică, nu poate restabili coabitarea cu partea nebotezată, din cauza prizonieratului sau a persecuției, poate să încheie o altă căsătorie, chiar dacă între timp cealaltă parte a primit Botezul, rămânând valabilă prescripția can. 1141”⁹¹. În aceste situații excepționale, persoana care a primit botezul în sânul Catolicismului Roman poate încheia o altă căsătorie prin aplicarea lui *privilegium fidei*⁹², care se bucură de susținerea dreptului, nu și pentru cazul consumării primei căsătorii după botez și înainte de separare. Acest principiu se aplică în raport cu legea generală a indisolubilității căsătoriei și numai pentru unele cazuri de căsătorii nesacramentale,

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Jean-Luc HIEBEL, *Ordre et mariage*, Strasbourg, 1992, pp. 69-71.

⁸⁹ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 81.

⁹⁰ Jacques VERNAY, *Le droit canonique du mariage*, p. 355.

⁹¹ ****Codul de drept canonic*, p. 279.

⁹² Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 156.

acestea putând fi desfăcute de Pontiful Roman pentru protejarea credinței și a mântuirii părții botezate. Biserica Romano-Catolică privește accesul la credință și păstrarea acesteia ca pe un bine superior, față de menținerea unei legături matrimoniale care putea aduce prejudicii sufletești nu numai soțului convertit, dar și copiilor⁹³. Așadar, în cazul menționat mai sus este o situație excepțională în care viața conjugală nu poate continua, o altă căsătorie fiind considerată ca putând aduce un bine spiritual important.

3. Separarea cu menținerea legăturii matrimoniale (can. 1151-1155)

Căsătoria îi obligă pe soți a trăi în comun, iar dacă unirea matrimonială se află în pericol de a fi compromisă, încercarea de reconciliere a părților fiind o cerință necesară pentru evitarea separării sau a divorțului⁹⁴. Dreptul canonic romano-catolic nu recunoaște divorțul, cu câteva excepții, în schimb admite posibilitatea separării soților *tori, mensae et habitationis* (de pat, de masă și de locuință). Regula generală cu privire la coabitarea conjugală este regăsită în canonul 1151, conform căruia „soții au datoria și dreptul de a observa conviețuirea conjugală, dacă nu-i scutește un motiv legitim”⁹⁵, dreptul canonic recunoscând și posibilitatea, pentru o cauză legitimă, a separării soților *manente vinculo*, cu menținerea legăturii matrimoniale, adică o separare imperfectă în raport cu cea perfectă care presupune desfacerea legământului matrimonial.

În căsătorie, una dintre obligațiile principale ale soților este aceea de a conviețui, fără aceasta ei neputându-și datora reciproc iubire (I Corinteni VII, 4), nici stabili comunitatea de viață și de iubire (*Gaudium et Spes*, 48), iar educația necesară copiilor, ca efect al căsătoriei și cu aportul ambilor părinți, având de suferit. Deși este de dorit respectarea drepturilor și obligațiilor în căsătorie, între care cea mai importantă este însăși menținerea ei prin iubire, există unele circumstanțe care pot legitima separarea soților, după doctrina canonică romano-catolică, fie o separare parțială, fie totală. Această teză este susținută biblic, invocându-se cuvintele Mântuitorului: „...Adevărat grăiesc vouă: Nu este nici unul care a lăsat casă, sau femeie, sau frați, sau părinți, sau copii,

⁹³ Vezi J.-P. SCHOUPE, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, cap. V «*Les empêchements*», Bruxelles, 1991.

⁹⁴ Chanoine O. SHOELLING, *Les Sacrements*, Editions Salvator, Mulhouse, 1946, p. 352.

⁹⁵ ****Codul de drept canonic*, p. 280.

pentru împărăția lui Dumnezeu, și să nu ia cu mult mai mult în vremea aceasta, iar în veacul ce va să vină, viață veșnică” (Luca XVIII, 29-30), precum și ceea ce a afirmat Sfântul Apostol Pavel: „Iar celor ce sunt căsătoriți, le poruncesc, nu eu, ci Domnul: Femeia să nu se despartă de bărbat! Iar dacă s-a despărțit, să rămână nemăritată, sau să se împace cu bărbatul său; tot așa, bărbatul să nu-și lase femeia” (I Corinteni VII, 10-11). Consecința unei astfel de poziții, dar și pentru a se justifica indisolubilitatea absolută a căsătoriei încheiate valid și consumate, a fost definirea de către Conciliul Tridentin a două adevăruri: a. legătura matrimonială nu poate fi desfăcută pentru adulterul săvârșit de unul dintre soți, ci se menține și b. din motive juste și raționale se poate permite separarea soților *quoad thorum* și *quoad cohabitationem*, separare care poate fi perpetuă sau temporară⁹⁶. Prin urmare, separarea imperfectă a soților poate fi totală (*quoad thorum, mensam et cohabitationem*) sau parțială (*quoad thorum tantum*), dreptul canonic al Bisericii Romane luând în considerație numai separarea totală, aceasta fiind externă și publică, dar și perpetuă când se permite ruperea conviețuirii sau temporară, care presupune că după încetarea motivului de separare, soții își vor relua conviețuirea⁹⁷.

Astăzi, Biserica Romano-Catolică preferă să repună în for civil aspectele matrimoniale care privesc latura civilă a căsătoriei (can. 1692 §2-3), fiind de competența Conferințelor Episcopilor de a legifera pentru teritoriul său de competență problema separării soților, legiuitorul ținând să fixeze câteva linii generale privind separarea lor.

a. Cauze legitime de separare

Codul de drept canonic din 1917 prevedea cinci cauze legitime de separare a soților *manente vinculo*, conform canoanelor 1129-1131: 1. adulterul; 2. aderarea la o sectă; 3. educația copiilor în afara Bisericii Romano-Catolice; 4. viața rușinoasă sau dezonorantă; 5. punerea în pericol grav a sufletului sau a corpului soțului. Unele dintre aceste cauze nu s-au mai regăsit printre prevederile noului cod din 1983, numai două fiind reținute, adulterul (can. 1152) și punerea în pericol grav a sufletului sau a corpului soțului și copiilor (can. 1153), o cauză apărând ca nouă, atunci când soțul „face în alt mod ca viața în comun să fie prea dură” (can. 1153).

Adulterul. Codul de drept canonic actual a stabilit și reglementat prin canonul 1152 §1 adulterul drept principala cauză legitimă de separare,

⁹⁶ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 82.

⁹⁷ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 157.

astfel: „Deși se recomandă stăruitor ca partea nevinovată, determinată de dragoste creștină și preocupată de binele familiei, să nu refuze părții adultere iertarea și să nu rupă viața conjugală, totuși, dacă nu i-a iertat explicit sau tacit vinovăția, are dreptul de a întrerupe conviețuirea conjugală, afară de cazul când a consimțit la adulter, sau a constituit cauza acestuia, sau a săvârșit ea însăși adulter”⁹⁸. Adulterul este înțeles ca „relație sexuală a unuia dintre soți cu un partener de sex diferit, altul decât soțul sau soția”⁹⁹, putând fi cauză de separare legitimă dacă sunt îndeplinite condițiile menționate de canonul 1152 §1, adică a. adulterul să fie propriu-zis; b. adulterul să fie formal, pornind din voința liberă a unuia dintre soți, nu din constrângere sau ignoranță; c. adulterul să fie consumat și d. să fie un adulter cert, adică să existe o certitudine morală, nefiind suficiente acuzele sau presupunerile. Dacă aceste condiții sunt îndeplinite, adulterul devine cauză de separare, însă existând și posibilitatea ca soțul nevinovat să-l fi iertat, fie în mod expres, fie tacit, pe soțul vinovat sau să fi consimțit la adulterul soțului, să fi fost motiv de adulter, chiar să fi săvârșit el însuși adulter. În aceste cazuri, soțul nevinovat nu are dreptul să se separe de soțul vinovat. Canonul 1152 subliniază posibilitatea iertării părții vinovate, încercându-se menținerea legăturii matrimoniale: „Iertarea tacită are loc dacă partea nevinovată, după ce a fost informată despre adulter, a trăit de bunăvoie și cu un sentiment marital cu celălalt soț; în schimb se presupune, dacă a menținut timp de șase luni conviețuirea conjugală și nici nu a recurs la autoritatea ecleziastică sau civilă. Dacă partea nevinovată a întrerupt din proprie inițiativă conviețuirea conjugală, să prezinte, în termen de șase luni, cauze de separare în fața autorității ecleziastice competente care, examinând toate circumstanțele, va evalua dacă este posibil ca partea nevinovată să ierte vinovăția și să nu amâne la nesfârșit separarea” (can. 1152 §2 și 3)¹⁰⁰. Astfel, spre deosebire de CDC din 1917, actualul cod insistă asupra iertării părții vinovate de adulter, îndemnând partea nevinovată să nu întrerupă legătura matrimonială, atât pentru binele propriu, cât și al copiilor, justificându-se această atitudine prin învățătura despre indisolubilitatea absolută a căsătoriei, căci nici adulterul nu are puterea de a desface legătura soților în căsătorie, cum s-a afirmat la Conciliul Tridentin.

Alte cauze legitime. Privind celelalte două cauze legitime de separare a soților manente vinculo, prezentul CDC din 1983 menționează

⁹⁸ ****Codul de drept canonic*, p. 280.

⁹⁹ Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 83.

¹⁰⁰ ****Codul de drept canonic*, p. 280.

prin canonul 1153: „§1. Dacă unul din soți constituie un pericol grav de ordin fie spiritual, fie trupesc, pentru celălalt soț sau pentru copii, sau face în alt mod ca viața în comun să fie prea dură, îi dă celuilalt soț un motiv legitim de a se separa, cu permisiunea Ordinariului locului, iar dacă însăși așteptarea constituie un pericol, chiar din proprie inițiativă. §2. În toate cazurile, încetând motivul de separare, trebuie restaurată conviețuirea conjugală, dacă autoritatea ecleziastică nu stabilește altfel”¹⁰¹. În contextul în care Biserica nu are putere coercitivă pentru a face să se respecte decizia de separare a soților manente vinculo obținută pe cale judecătorească sau prin decret administrativ, separarea soților este în mod normal de ordin privat, putând deveni de ordin public prin intervenția autorității bisericești¹⁰².

Conform canonului 1153, soții se pot separa legitim cu aprobarea Ordinariului locului sau din proprie inițiativă în unele împrejurări, atunci când un soț atentează în mod grav la viața sufletească a soției sau a copiilor printr-o comportare scandaloasă, oprindu-i de la îndeatoririle religioase sau îndemnându-i la comiterea de delict grave, dar și atunci când constituie un pericol grav de ordin trupesc, făcând ca viața în comun să fie insuportabilă și menționând aici maltratarile, aversiunile, bolile contagioase sau cele psihice. În astfel de împrejurări soții sunt supuși judecății Ordinariului locului, avându-se în vedere gravitatea faptelor, fiind o chestiune importantă care afectează viața comunității, dar și pentru faptul că soții ar putea să se separe și dacă nu ar exista aceste cauze legitime. Ordinariul locului acordă separarea soților ad tempus, putând decide urmând calea normală, cea administrativă, fie pe cale judiciară¹⁰³, dar dacă un soț se separă din proprie inițiativă, trebuie să aducă acest fapt la cunoștința Ordinariului locului.

Reluarea vieții conjugale se va face în două feluri, prin încetarea motivului de separare (can. 1153 §2) sau dacă soțul nevinovat îl admite pe celălalt soț la viața conjugală renunțând la dreptul de separare (can. 1155). Dacă separarea soților s-a produs, atunci „trebuie întotdeauna să se ia măsuri corespunzătoare privind întreținerea necesară și educarea copiilor” (can. 1154)¹⁰⁴. Această ultimă prevedere canonică implică efectele civile ale separării soților manente vinculo, iar pentru faptul că normele canonice dau numai indicații generale este necesară adresarea unui tribunal civil

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Prof. Pier V. AIMONE, *Le droit...*, p. 83.

¹⁰³ Pr. Ioan TAMAȘ, *Drept matrimonial canonic*, p. 159.

¹⁰⁴ ****Codul de drept canonic*, p. 281.

pentru această chestiune, ca și pentru eventualele aspecte economice dintre soți, numeroase legislații civile fiind în dezacord cu dispozițiile canonice, conceptul de separare fiind privit diferit de la o legislație la alta.

SUMMARY

The Dissolution of Matrimony and the Separation with Maintaining the Relation According to the Canon Law of the Roman-Catholic Church

The actual conception in the Roman Catholicism, sustained by the majority of theologians and canonists, is that man's union with his woman in the matrimonial sacramental communion is insoluble, but vulnerable, the insolubility being requested by the sacramental feature of the marriage-connection, although it must be fulfilled as a constitutive and inherent quality of the sacrament of marriage. The insoluble matrimonial bond is not an objective judicial entity which would subsist independently of the couple's fidelity, the theology of the marriage distinguishing a double insolubility. On the one hand, the insolubility is intrinsic and absolute, being imposed to the wedded and which makes marriage unbreakable, and on the other hand, it is extrinsic and relative, not being able to be broken by any external power, but only in some cases. This power of putting an end to a marriage is conferred by Christ to the pope, as "representative on Earth", in virtue of his ministerial power (the Petrine Privilege, Pauline Privilege, Unconsumed Marriage etc.) This double insolubility that coexists is sustained for substantiating the actual practice of the Roman Church of admitting the dissolution of marriage for some cases, as well as the system of the nullities, although some of the theologians do not accept the distinction between the intrinsic and extrinsic insolubility, the Holy Scripture not authorising any human power to terminate the authentic marriage. This does not mean that a marriage may not be terminated.

MISIUNEA BISERICII ÎN LUME

Pr. Drd. Dănuț UNGUREANU
Facultatea de Teologie din Sibiu

Keywords: *Christian mission, Church, Gospel, rite*

Cuvinte cheie: *misiune creștină, Biserică, Evanghelie, cult*

1. MISIUNEA CREȘTINĂ ȘI BISERICA

1.1 Ce este Misiunea?

„*Misiunea*” (în lb. latină „mittere” = a trimite) reprezintă vocația apostolică a Bisericii de a propovădui Evanghelia lui Hristos la toate neamurile, chemându-le la reconciliere în numele lui Hristos prin Pocăință și Botez: „*Drept, aceea mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*” (Matei : 28, 19)¹.

Misiunea este un act de trimitere: „*Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi*” (Ioan 20, 21), de mărturisire a învierii lui Hristos: „*Au vestit câte a făcut Dumnezeu cu ei și că a deschis păgânilor ușa credinței*” (Fapte 14, 27).

Misiunea este un criteriu fundamental al Bisericii, nu numai în sensul că Biserica este „*instrumentul mântuirii*”, ci și că Biserica este scopul sau realizarea misiunii.

Chemarea misionară a Bisericii ține de natura ei apostolică.

Misiunea este un act de fidelitate a Bisericii față de cele douăsprezece „*pietre de temelie*” și cei doisprezece Apostoli ai Mielului: „*douăsprezece nume, ale celor doisprezece*” (Apocalipsa 21, 14). Faptul acesta pune în lumină valoarea universală a mesajului Evangheliei: „*Și cu*

¹ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 255.

adevărat² mare este taina dreptei credințe: Dumnezeu s-a arătat în trup, s-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, s-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, s-a înălțat întru slavă” (I Timotei 3, 16).

Misiunea înseamnă acțiunea de a anunța și implică două sensuri: unul strict de evanghelizare, adică propovăduirea orală a Evangheliei sau „*Slujirea cuvântului*”: „*Iar noi vom stăruii în rugăciunea și în slujirea cuvântului*” (Fapte 6, 14).

Propovăduirea este esențială pentru misiunea Bisericii, deoarece proclamarea cuvântului stă la baza credinței: „*Dar cum vor chema numele Aceluia în care încă n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de care n-au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor?*” (Romani 10,14).

Ea mai implică și un sens larg, de mărturie „martyria” care se referă la totalitatea vieții creștine: cult, taine, rugăciune, spiritualitate³. Mărturia cea mai deplină a lui Hristos se face prin viața de sfințenie care are o valoare teofanică. „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă Faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri”⁴.

Misiunea a fost concepută ca o lucrare a dragostei divine, care a vrut ca toți să se bucure de binefacerile întrupării Fiului lui Dumnezeu și să fie „înfiți” prin Hristos.

1.2 Iisus Hristos – Izvorul misiunii creștine

Misiunea creștină „izvorăște” din misiunea lui Hristos, care a fost aceea de a „*recapitula*” întregul univers în sine, ca să-l facă să participe la slava Sa.

De altfel, Sfântul Apostol Pavel spune lămurit că planul lui Dumnezeu a fost de a reuni în Hristos toate lucrurile cele din cer și cele de pe pământ. „*Ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ toate în El*” (Efes 1, 10), iar acest „plan” a fost transmis Bisericii⁵.

La modul concret, misionarii au fost convinși întotdeauna că toți cei care sunt în afara creștinismului sunt „destinați” Bisericii, pornind de la învățătura despre voința divină de mântuire universală. Pe temeiul

² Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2002, p. 54.

³ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 256.

⁴ *Idem*, *Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-3, 1982.

⁵ Mitropolit Dr. Antonie Plămădeală, *Biserica Slujitoare*, Sibiu, 1986, p. 132.

acestei voințe, acțiunea misionară a fost o acțiune de slujire, „de salvare” a tuturor oamenilor⁶.

„*Un alt mobil*” din totdeauna al activității misionare a fost idealul unității spirituale universale, în perspectiva eshatologică. Misiunile au fost inspirate de slujirea unității universale⁷. Aceasta a fost și dorința exprimată de El, ca toți să fie una.

Întemeietorul Bisericii noastre, Dumnezeu însuși a fost întâiul Misionar, Apostol și Arhiepiscop al mărturiei noastre și precum pe Iisus L-a trimis Tatăl, așa și El a trimis pe ucenicii săi, iar aceștia pe Apostoli misionari ai credinței, au trebuit să plece în largul lumii și să învețe toate popoarele „*semănând sămânța Evangheliei și tinzând a le aduce pe toate pe calea mântuirii*”⁸.

În Hristos lumea este creată din nou, înnoită prin har, prin iubirea veșnică a lui Dumnezeu „*îndreptându-se în dar cu harul lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus!*” (Romani 3, 24).

1.3 Misiunea Bisericii de redeșteptare a sufletului

Temei scripturistice: „*Să le deschizi ochii, ca să se întoarcă de la întuneric la lumină și de la stăpânirea lui Satana la Dumnezeu*” (Fapte 26, 13). Datoria oricărui om este să vorbească „*celor ce stau încă în întuneric*” de iubirea lui Hristos și de mântuirea în Dumnezeu⁹.

Datoria noastră a fiecăruia este să vorbim despre Hristos. „*Într-adevăr aceasta*” este răspunderea ce o avem în fața lui Dumnezeu și ea nu ar trebui să ne fie deloc indiferentă. Simțul acestei datorii ar trebui să ne călăuzească gândurile noastre¹⁰. Prima misiune este de „*a deștepta sufletul*.” Înainte de aceasta trebuie să înțelegem însă bine că dorințele unui om „*nenăscut din nou*”, care după Sfânta Scriptură e „*mort în păcate și fărădelegi*” sunt „*necurate*” și apoi să ne dăm seama că ei nu cunosc acest adevăr și aceasta pentru că toate lucrurile „*ușoare*” (deșarte) ale unei lumi trecătoare le par lor ca singurele vrednice de dorit. Misiunea este aceea de „*a le deschide ochii*” ca să-și dea seama că aceste lucruri nu sunt „*mărgăritarele*” cele netrecătoare, ci să-i îndemnăm să caute „*mărgăritarul*” dumnezeiesc¹¹.

⁶ *Ibidem*, p. 133.

⁷ *Ibidem*, p. 133.

⁸ Prof. Dr. Vasile Ispir, *Îndrumarea misionară a Bisericii Ortodoxe*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 8.

⁹ *Ibidem*, p. 3.

¹⁰ *Ibidem*, p. 14.

¹¹ *Ibidem*, p. 11.

„*Tânărul pescar de oameni*” trebuie să se ferească a crede că o simplă „*trezire sufletească*” este o adevărată pocăință. Datoria noastră este de „*a lumina*”! Mulți au fost deșteptați cu privire la nevoile și la starea periculoasă, dar au căzut iarăși în somn „pentru că nu au fost luminați”¹². În spatele minții întunecate sau a conștiinței adormite stă dușmanul de moarte a sufletului - Satana. Această convingere ne „*împinge*” spre o rugăciune și ne face să strigăm: „*Izbăvește-ne de potrivnicul nostru!*”

Însărcinarea sau lucrul nostru constă în „a-i conduce pe oameni de sub puterea Satanei sau de sub o putere care înșală, robește sau distruge. La Dumnezeu, misiunea aceasta poate fi îndeplinită numai dacă Dumnezeu ne ajută”¹³.

În această misiune, ținta principală este ca sufletele să fie mântuite și să-L recunoască pe Iisus ca Domn și să primească iertare de păcate prin credința în jertfa și învierea Lui din morți: „*Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui*” (Romani 10, 9). Noi suntem „*unelte*” pe care le întrebuințează Dumnezeu la îndeplinirea acestei misiuni¹⁴.

Paget Wilkes considera că misionarul trebuie să fie plin de înțelepciune, plin de credință, plin de iubire și de har¹⁵.

1.3.1 Subiectul misiunii creștine

Biserica este subiectul evanghelizării, a propovăduirii lui Hristos prin toți cei care trăiesc în sânul ei, prin toți membrii ei. Totuși, datorită structurii, ordinii ierarhice există priorități ale evanghelizării.

Ierarhia, clerul Bisericii, respectiv episcopul, preotul și diaconul sunt hirotoniți pentru că li s-a încredințat a fi învățători, conducători ai Bisericii vizibile. Ei sunt numiți „maestrii credinței”, ai propovăduirii Evangheliei.

Monahismul a deținut și deține un rol foarte important în misiunea Bisericii. Aceasta pentru că monahul, ca ascet, ca „*atlet a lui Hristos*”, are disponibilitate totală pentru Hristos. Biserica, Trupul lui Hristos în lume, există și lucrează în contextul social prezent, ea însăși are nevoie de sprijinul unui monahism viguros. Prin monahism, Biserica

¹² *Ibidem*, p. 19.

¹³ *Ibidem*, p. 22.

¹⁴ *Ibidem*, p. 23.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Liturghia după Liturghie*, Editura Athena, 1996, p. 269.

va continua nu numai să trăiască, dar să și crească, să se revitalizeze și să se desăvârșească în duhul Evangheliei¹⁶.

În alte timpuri, unele mănăstiri erau centre de unde radia lucrarea misionară. Și astăzi, alte mănăstiri pot fi într-o situație similară, ca să ajute misiunea Bisericii. Biserica trebuie să încurajeze pe cei ce sunt într-o astfel de situație, ca să lucreze cu dragoste pentru extinderea împărăției lui Dumnezeu¹⁷.

Rolul monahismului este unul pozitiv în sensul că „*acumulează*” energii duhovnicești, vocații, oameni hotărâți pentru Dumnezeu și îi „*folosește*” în slujirea lui Dumnezeu și pentru binele Bisericii, în primul rând ca rugători, după aceea ca exemple de viață, apoi folosește energiile acestea, care ar putea să se risipească în viața obișnuită sau ar putea să se împuțineze dacă cineva nu merge pe această cale¹⁸.

Dat fiind acest puternic și viu exemplu de viață jertfelnică și abnegație, cum este mărturisit de obștea monahală, Biserica dispune de „*un standard real și solid cu care să reorânduiască lucrarea ei.*”

Laicii. Ortodoxia a redescoperit teologia laicului, această „*preoție regală a Bisericii*”, care mărturisește prin cuvânt și viață, prin faptă creștină Evanghelia. Ei sunt și cei trimiși să dea mărturie despre Hristos în viața socială.

Tineretul. Cu entuziasmul său, cu libertatea sa trebuie să aleagă calea Vieții - pe Hristos pentru că lumea de astăzi este expusă la mari pericole. Din evanghelizați ei pot deveni evanghelizatori.

Mereu, Biserica Mântuitorului a simțit prezența tineretului în mijlocul ei, ca pe „*aluatul care dospește toată frământătura*”, fermentul care dinamizează viața sau credința creștină în latura misionară, tineretul creștin a fost mereu prezent și activ¹⁹.

Sfinții Apostoli, pornind de la exemplul Mântuitorului care, chema pe tineri la El, au avut tineri ucenici în lucrarea misionară de a răspândi Evanghelia. Tinerii misionari ai Evangheliei porneau în lucrarea lor călăuziți numai de râvna sinceră și jertfelnică de a îndeplini porunca evanghelică a dragostei față de oameni, de a răspândi lumina credinței la

¹⁶ *Ibidem*, p. 271.

¹⁷ Arhim. Teofil Părăian, *Prescuri pentru cuminecături*, Timișoara, Editura Arhiepiscopiei Timișoarei, 1995, p. 36.

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 288.

¹⁹ Pr. Mihai Stovară, *Tinerii – misionarii lui Hristos*, în „Almanahul Bisericesc”, București, Editura Sfânta Arhiepiscopie București, 1998, p. 86.

toate neamurile²⁰. Și în vremea noastră, misiunea tineretului creștin trebuie să fie la fel de vie și dinamică ca în tot cursul istoric al Bisericii²¹.

Se știe că, în general, tineretul „*aleargă*” după un model de viață, pentru că tot mai des se întâlnesc tineri ușor coruptibili. În lumea de astăzi „*asaltată*” de publicitate, modelul cel mai larg răspândit este cel al violenței, al pornografiei, al vieții ușoare, iresponsabile, model foarte periculos pentru o societate care își mărturisește, prin legile ei, că are la bază morala creștină.

Este de datoria tineretului creștin ortodox, care sunt sub patronajul Bisericii strămoșești și sub „*oblăduirea*” dascălilor Ortodoxiei, să se implice în mod mai activ în refacerea chipului creștin al tineretului. Cu adevărat misionare pot fi numite câteva direcții: „*dinamizarea sentimentului creștin, cunoașterea și asumarea istoriei și a tradițiilor poporului român; participarea activă la Sfânta Liturghie, întemeierea harică a familiei; grija față de cei în nevoie*”²².

O direcție importantă spre care sunt chemați tinerii iubitori de Hristos, este cea a lucrării samaritene sau a carității. Cheamă cu disperare ajutorul cuiva tot mai multe familii despărțite, copiii, bătrânii abandonăți, persoane dependente. Datoria tineretului creștin este să se înscrie mai activ în această lucrare misionară a Bisericii, pentru că acești „*nefericiți ai vieții*”, dar „*frați ai noștri*” să nu cadă în mrejele deznădejdiei, necredinței, a vieții imorale sau a credinței false, adică sectare²³.

Aportul tineretului în această lucrare misionară este de un real folos, pentru că el aduce „*zelul și vigoarea tinereții*” aducând prosperitatea nădejdiei, bucuria comuniunii tuturor în jurul lui Hristos.

Familia. Familia este un factor de misiune creștină fiind o Biserică domestică, unde în comuniunea iubirii creatoare se experiază iubirea divină: Dumnezeu este iubire, pentru că „*Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu*” (I Ioan 4, 8).

Familia creștină, amenințată de anumite lucruri în structura ei, trebuie să conștientizeze realitatea ei esențială, aceea de mărturie creștină.

Inaugurată prin Taina Cununii ca „*instituție socială*”, familia rămâne pentru Biserică o mare valoare nu numai distinctă, ci și unică, deoarece poartă în ea – datorită femeii – „*legea eternă a vieții*”.

²⁰ *Ibidem*, p. 87.

²¹ *Ibidem*, p. 86.

²² *Ibidem*, p. 88.

²³ *Ibidem*, p. 87.

Maternitatea fizică a femeii – deci nedespărțită de suferință, are o valoare simbolică, fiind prefigurarea modernității sacramentale a Botezului, care este, în același timp moarte și naștere.

Rolul familiei constă în transmiterea credinței creștine, mai ales datorită: fidelității și curajului femeilor, ele fiind primele care au primit vestea Învierii.

Grupările (asociațiile) creștine. Scopul misiunii creștine este viața în Hristos, prin care creștinul are viziunea Sfintei Treimi, participând la viața duhovnicească prin îndumnezeirea cea după har: „Prin care El ne-a hărăzit mari și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi, scăpând de stricăciunea poștei celei din lume” (II Petru 1, 4)²⁴.

„Misiunea este avânt social și generozitate umană, este iubire de oameni. Ea presupune dor de mai bine pentru omenire care reprezintă idealul de progres social”²⁵.

Opera misionară este o desăvârșire a credinței pentru că „dacă nu are faptă, credința e moartă în ea însăși” (Iacob 2, 17).

1.3.2 Legătura dintre Biserică și misiune

Biserica este comunitatea tuturor celor ce își mărturisesc credința în Dumnezeu Tatăl și în Iisus Hristos întrupat din Duhul Sfânt și din Maria Fecioara. Ea îi cuprinde deopotrivă pe vii și pe cei morți.

Cel ce transformă o adunare de credincioși în Biserică este Duhul Sfânt coborât asupra ei, când toți membrii ei devin „un singur trup și o singură credință”²⁶.

„Biserica” vine de la cuvântul grecesc „ἐκκλησία” și de la latinescul „ecclesia” adică este comunitatea celor chemați. În Noul Testament s-au consemnat o mulțime de denumiri (sau simboluri) ce s-au atribuit Bisericii în perioada apostolică: „poporul lui Dumnezeu”, „trupul lui Hristos”, „templul lui Dumnezeu”, „preoția împărătească”, „mireasa lui Hristos”, acestea exprimând cel mai bine raportul dintre Biserică și Hristos. Hristos este după învierea Sa, Capul Bisericii pe care a răscumpărat-o cu însuși sângele Său: „Să păstrați Biserica lui Dumnezeu pe care a câștigat-o cu însuși sângele Său” (Fapte 20, 28) și a înălțat-o în

²⁴ Pr. Lector Gheorghe Petraru, *Misiune și evanghelizare*, în „Teologie și viață”, nr. 1-3, p. 20.

²⁵ Pr. Prof. Dr. Vasile Ispir, *op. cit.*, p. 8.

²⁶ Radu Ciobanu, *Mic dicționar de cultură religioasă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 33.

umanitatea Sa, la dreapta Tatălui, restaurând întreaga creație: *“Și El este capul trupului al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinirea”* (Coloseni 1, 18-19)²⁷.

Biserica reprezintă astfel semnul său sacramentul umanității răscumpărate care trăiește din puterea lui Hristos cel înviat și așteaptă a doua Sa venire. Din această perspectivă hristologică, Biserica se află în starea lui Hristos, este „*hristoforă*” în sensul că există o conformitate ontologică între Hristos și Biserică.

Biserica este o manifestare a creației noi, un simbol al împărăției care se pogoară din cer, învăluită de slava lui Dumnezeu, o realitate nouă care nu se poate explica perfect prin imaginile sau analogiile care există în lume²⁸.

Aceasta nu înseamnă că tradiția ortodoxă a neglijat aspectul istoric al Bisericii, astfel Biserica este o realitate unică, un organism „*teandric*” însă cu dublă dimensiune divino-umană, văzută-nevăzută, care nu se poate descrie perfect.

Din perspectivă pnevmatologică, Biserica este „*casa*” sau „*templul lui Dumnezeu*” care își are originea și modelul în adunarea strânsă în jurul Maicii Domnului și al Apostolilor la Cincizecime. Martorul prin excelență al lui Iisus Hristos este însuși Duhul Sfânt: „*iar când va veni Mângâietorul pe care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine*” (Ioan 1, 2); de aceea Biserica nu poate mărturisi pe Hristos decât în și prin Duhul Sfânt: „*Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus decât în Duhul Sfânt*” (I Corinteni 12, 3), care este principiul existenței și vitalității ei împărțind fiecăruia deosebit după cum voiește harismele Sale: „*Și toate acestea le lucrează Unul și același duh, împărțind fiecăruia deosebi după cum voiește*” (I Corinteni 12, 11).²⁹

1.4 Dimensiunea eshatologică a Bisericii

Biserica este semnul, parabola și prezența anticipată a Împărăției lui Dumnezeu. Comunitate de creștini într-un loc dat, adică Biserica pământească este nedespărțită de Biserica cerească fiind astfel considerată un semn profetic al Împărăției.

²⁷ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 55.

²⁸ *Ibidem*, p. 156.

²⁹ *Ibidem*, p. 55.

În ce privește organizarea, conducerea și unitatea istorică a Bisericii, nu se poate stabili un model apostolic unic. În Noul Testament s-au păstrat descrieri ale unor comunități apostolice ca de exemplu comunitatea din Ierusalim³⁰.

Principiul de organizare a fost dat de Iisus Hristos care a constituit grupul celor doisprezece Apostoli, cărora le-a dat puterea Duhului Sfânt: „*Oricâte veți lega pe pământ vor fi legate și în cer și oricâte veți dezlega pe pământ vor fi dezlegate și în cer*” (Matei 18, 18).

Hristos și Apostolii continuă în structura Bisericii post-apostolice sub forma apostoliei, prezbiteri și Biserica sau apostolii, prezbiterii și frații sau episcopii și diaconii .

Organizarea Bisericii pe temeiul acestui principiu a evoluat punându-se în lumină câteva elemente specifice: unitatea, sfințenia, universalitatea, apostolicitatea³¹.

După Sfântul Chiril al Alexandriei, Biserica este cetatea sfântă care nu a fost păzită sfințind Legea, căci Legea nu poate împlini nimic, ci făcându-se asemenea cu Hristos și participând la firea dumnezeiască prin încredințarea Sfântului Duh, când ne-a Însemnat cu pecetea Sa în ziua eliberării noastre eliberați de toată nedreptatea. După Sfântul Irineu în Trupul lui Hristos (Biserica) avem acces la izvorul Sfântului Duh. Pentru a primi harul Sfântului Duh trebuie să fim uniți cu Trupul Lui Hristos.

Toate condițiile necesare în vederea ajungerii la unirea cu Dumnezeu sunt date în Biserică. De aceea, Sfinții Părinți greci o aseamănă adesea Raiului pământesc în care cei dintâi oameni trebuiau să ajungă la starea de îndumnezeire.

Biserica este ceva mai mare decât raiul pământesc; starea creștinilor este mai bună decât condiția celor dintâi oameni. Nu există riscul pierderii iremediabile a comuniunii cu Dumnezeu, fiindcă suntem cuprinși într-un „*singur trup în care curge sângele lui Hristos care ne curăță de tot păcatul*”, de toată întinăciunea³².

Firea noastră în Biserică este unită cu Hristos, Trupul Său, unirea aceasta se săvârșește în viața sacramentală. Firea noastră primește în Biserică toate condițiile obiective ale acestei uniri. Condițiile subiective depind de noi³³.

³⁰ *Ibidem*, p. 56.

³¹ *Ibidem*, p. 57.

³² Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, Editura Anastasia, 1993, p. 210.

³³ *Ibidem*, p. 213.

Biserica, din punct de vedere ființial, este trupul tainic al Domnului, care cuprinde pe toți creștinii în unitatea sa de viață și de credință. Din punct de vedere instituțional, este un așezământ de mântuire și de sfințire, care cuprinde pe toți cei ce au aceeași credință și se împărtășesc din aceleași Sfinte Taine³⁴.

În planul lui Dumnezeu Biserica are o capacitate ce cuprinde nelimitată, după cuvintele Apostolului „unde nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos” (Coloseni 3, 11).

Biserica cuprinde la sânul său pe toți credincioșii, fără deosebiri sau privilegii de orice fel. „În Biserică toți sunt una, egali, frați alcătuiind același „Trup tainic”, căci precum trupul unul este și are mădulare multe, iar toate mădularele trupului fiind, sunt un trup, așa și Hristos” (I Corinteni 12, 12). Totuși în Biserică sunt slujiri deosebite dar același Domn deși suntem „mădularele aceluiasi trup”.

„Pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători, apoi pe cei cu darul de a face minuni, apoi darurile vindecărilor, ...felurile limbilor” (I Corinteni 12, 28). Biserica este considerată și ca fiind „organul de manifestare” chiar manifestarea unirii dintre Dumnezeu și umanitate în Hristos: „Credincios este Dumnezeu prin care ați fost chemați la împărtășirea cu Fiul său Iisus Hristos Domnul nostru” (I Corinteni 1, 9).

Biserica este comunitatea care trăiește din cea dintâi comuniune: Sfânta Treime. Biserica văzută, istorică, fizică are ca sursă însăși comuniunea Sfintei Treimi.

Însăși mântuirea în Biserică este opera comună a Sfintei Treimi: „că prin El avem și unii și alții apropierea către Tatăl într-un Duh” (Efeseni 2, 18)³⁵. Biserica, ca organism divino-uman, poate fi descris atât ca o comunitate istorică văzută în timp și spațiu, adică „Biserica pe cale”, a celor ce sunt încă în acest trup cât și ca o comunitate eshatologică, unită cu Hristos pentru veșnicie dincolo de timp și spațiu, adică Biserica acelora ce sunt cu Hristos³⁶. Orice om trebuie să găsească în Biserică o comunitate spirituală, de referință etică și de sprijin. Cei ce suferă nedreptatea și cruzimea lumii aparțin Bisericii. De aceea Biserica „de

³⁴ Pr. Prof. Petru Rezuș, *Biserica în planul lui Dumnezeu*, în „Ortodoxia”, nr. 3-4, 1963, p. 314.

³⁵ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, p. 305.

³⁶ *Ibidem*, p. 121.

dedesubt”, spre deosebire de cea cerească este în criză și în tensiune cu ambiguitățile și nedreptățile lumii terestre.

Biserica înțeleasă ca locaș de închinare. Este considerată „*cerul cel de pe pământ*”, „*locașul lui Dumnezeu*”, Sfânta Biserică pentru că în ea se fac „*lucruri cerești*”, se fac sfintele slujbe care sunt lucruri cerești³⁷.

Biserica, sub aspectul pnevmatologic al iconomiei Sfântului Duh față de oameni, are un caracter dinamic, ea tinde către scopul său ultim, adică către unirea fiecărei persoane umane cu Dumnezeu. Sub primul aspect se prezintă drept „*Trupul lui Hristos*”, iar sub al doilea aspect se prezintă drept ca fiind „o flacăra având o singură bază și mai multe flăcări împărțite.”³⁸

1.5 Scopul Bisericii

Domnul nostru Iisus Hristos a întemeiat Biserica cu scopul de a-i continua activitatea Sa, Biserica este așezământul religios de maximă utilitate pentru credincioși, deoarece numai ea asigură mântuirea.

Scopul esențial al Bisericii sau misiunea sa este de ordin soteriologic. Toate celelalte manifestări ale Bisericii în viața credincioșilor sunt numai mijloace pentru lucrarea mântuirii, aceasta fiind supremul țel. Pentru atingerea acestui scop, Biserica are în stăpânirea Sa învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, adică doctrina revelată cuprinsă în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

1.5.1 Legătura dintre Biserică și misiune

Nu există Biserică în afara misiunii, Biserica reprezentând scopul misiunii dar și împlinirea ei. Astfel, misiunea este inseparabilă de biserică prin însăși ființa ei.

Biserica este misionară pentru că trebuie să umple întreaga creație. „*Mandatul încredințat Bisericii sale de Mântuitorul Hristos exprimă elocvent dimensiunea misiunii: Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile botezându-le, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*” (Matei 28, 19-20)³⁹.

Nu se poate vorbi de Biserică și de misiune în mod separat, ci de misiunea Bisericii, a membrilor, adică cler și credincioși. „*Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de*

³⁷ Arhim. Teofil Părăian, *op. cit.*, p. 32.

³⁸ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 221.

³⁹ Pr. Lector Gheorghe Petraru, *art. cit.*, p.25.

Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile celui ce va chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată” (I Petru 2, 9).

În esența ei misionară, Biserica este însăși sensul misiunii. Cel mai concludent pentru a ilustra legătura dintre Biserică și misiune poate fi acest citat: „*Biserica trăiește prin misiune ca un foc care există prin ardere*”⁴⁰.

Dacă misiunea lui Hristos nu înseamnă nimic altceva decât autodăruirea vieții unitare a lui Dumnezeu către lume, înseamnă că misiunea este posibilă în ultimă instanță numai și printr-un eveniment al comuniunii care reflectă în istorie existența trinitară a lui Dumnezeu însuși. Biserica este destinată să fie în mod precis aceasta⁴¹.

Biserica e numită și mama noastră cea de obște care ne-a născut pe toți prin baia Sfântului Botez și prin Sfintele Taine. Sfântul Ciprian spunea „cine nu are Biserica de mamă nu poate avea pe Dumnezeu de Tată”. Chiar dacă oamenii stăpâniți de mândrie sau neascultare s-au dezbinat între ei și s-au depărtat mai mult sau mai puțin de adevărata Biserică întemeiată de Hristos și de sfinții Apostoli formând mai multe „*biserici*” sau culte, grupări schismatice, nu trebuie să credem că Biserica cea una s-a rupt în mai multe „*biserici*”⁴².

În afară de Biserica întemeiată de Hristos nu este mântuire, pentru că nu este preoție nici Sfinte Taine prin care să primim harul mântuirii. Adevărul, care este Hristos Dumnezeu, Crucea, Sfânta Evanghelie, harul mântuirii și urmașii Sfinților Apostoli, adică episcopi și preoți se află numai în Biserică, aici se află sfinții toți împreună cu Maica Domnului și însuși tronul nevăzut al Prea Sfintei Treimi, pentru că aici se află Sfânta împărtașanie, sfânta Liturghie, mântuirea și bucuria vieții⁴³.

1.6 Însușirile Bisericii în Simbolul de Credință

În articolul nouă, mărturisim că noi creștinii credem și mărturisim patru atribute: „*Și întru una sfântă, sobornicească și apostolească Biserică*”. Biserica este Una și Unică, El însuși anunțând Apostolilor „*Pe această piatră voi zidi Biserica mea*” (Matei 1, 6-18), ceea ce înseamnă că El va întemeia o singură, unică Biserică. Pluralul cuvântului Biserică

⁴⁰ Pr. Prof. Petru Rezuș, *art. cit.*, p. 84.

⁴¹ Pr. Conf. Dr. Dumitru Popescu, *Consultanța ortodoxă de la Mănăstirea Cernica*, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, nr. 5-6, 1974, p. 616.

⁴² Protos. Ioanichie Bălan, *Călăuză Ortodoxă în Biserică*, Editura Sfintei mănăstiri Sihăstria, 1991, p. 10.

⁴³ *Ibidem*, p. 306.

se referă la elementele exterioare conținutului esențial și specific al Bisericii adică elemente de ordin istoric (Biserica veche, Biserica medievală), geografic (Biserica răsăriteană, apuseană, greacă, rusă, română) la unele datini (limba celtică), și locuri de închinare (locașuri de cult, biserici, domuri)⁴⁴.

Biserica este una și unică întrucât Unul este Dumnezeu, unul Domn Iisus Hristos capul și întemeietorul ei, unul este Duhul Sfânt sălășluit în ea, una este Treimea cea de-o ființă și nedespărțită.

Unitatea ființială a Bisericii este „*extensiune*” a unității dumnezeiești: „*Este un singur trup și un singur Duh, precum și chemați ați fost într-o singură nădejde, este un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tată tuturor, care este peste toate și în voi toți*” (Efeseni 4, 4-6), „*Oare s-a împărțit Hristos?*” (I Corinteni 1, 13).

Unitatea Bisericii se exprimă în unitatea de credință și în conducerea ei. Aceasta constituie temelia unității și unicității Bisericii.

Se poate vorbi despre unitatea în credință, aceasta constituie legătura care unește pe de-o parte credincioșii cu Mântuitorul Hristos, iar pe de altă parte unește pe toți credincioșii între ei, indiferent de loc și timp⁴⁵.

Unitatea în credință pretinde mărturisirea aceleiași învățături. Biserica cea una în interiorul ei se manifestă ca „*unitară*”, îmbinând în mod armonios, unitar viața creștină, în general, și activitățile „*mădularilor*” ei, ierarhia și credincioșii.

În acest fel se arată o unitate de viață creștină la temelia căreia se găsește sentimentul de trăire în iubire reciprocă a tuturor membrilor ei, în același „*trup tainic al Domnului*”, în aceeași credință, prin aceleași tradiții și bunuri spirituale, după aceleași norme sfințitoare, spre aceleași țeluri superioare de viață virtuoasă atât personală, cât și socială.⁴⁶

Biserica cea una, unică și unitară, păstrătoare și propovăduitoare a adevărului revelat nealterat, este fără emisiuni cea ce o dovedește întreaga ei istorie, este Biserica ortodoxă, dreptmăritoare⁴⁷. Sfințenia Bisericii este sfințenia lui Hristos însuși, întrucât ea este trupul Lui tainic trup nedespărțit niciodată de Capul Său.

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran și Arhid. Ioan Zăgorean, *Teologia Dogmatică – Manual pentru seminarile teologice*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, p. 305.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 306.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 307.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 307.

Ea este sfântă și prin calitatea ei de „locaș al Duhului Sfânt” care împărtășește credincioșilor harul sfințitor. Biserica este laboratorul infailibil de formare, creștere și sfințire a membrilor ei, scopul ei fiind mântuirea credincioșilor. De asemenea, este evident pentru oricine că Biserica a dat și continuă să dea nenumărați sfinți care strălucesc ca niște luceferi pe cerul ei, în ochii celor ce doresc să-i privească. Și tot atât de evident este că dacă Biserica n-ar fi sfântă în ființa ei ea n-ar putea sfinții, adică n-ar putea avea puterea și mijlocul de sfințire, Sfintele Taine. Activitatea sfințitoare a Bisericii este neîntreruptă și permanentă, ea durând până în veșnicie⁴⁸.

Biserica lui Hristos este sfântă nu numai pentru că în ea se află harul Duhului Sfânt, ci și pentru că în ea este și lucrează Sfânta Evanghelie, Crucea, Icoanele, Sfintele moaște, Sfântul și marele Mir, prin care se pecetluiește cel botezat cu pecetea harului Duhului Sfânt, precum și Sfânta împărtășanie.

1.6.1 Sfințenia Bisericii

Sfințenia Bisericii nu rezultă din sfințenia membrilor ei, ci sfințenia acestora se alimentează din sfințenia Bisericii. De aceea, prezența păcătoșilor, căci „*nimeni dintre oameni viu fiind nu este fără de păcat*”, nu afectează sfințenia Bisericii întrucât sfințenia ei constă în prezența a ceea ce este dumnezeiesc în ea. Membrii Bisericii se deosebesc de cei ce nu fac parte din Biserică prin aceea că ei sunt sfințiți întotdeauna în adâncul ființei lor prin harul Botezului. „*Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea ca s-o sfințească, curățind-o prin baia apei prin cuvânt ca s-o înfățișeze sieși Biserică sfințită neavând pată sau zbârcitură ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană*” (Efeseni 5, 25-27)⁴⁹.

Biserica este chemată să cuprindă toată lumea, de aceea este numită sobornicească, adică universală: „*Drept aceea mergând învățați toate neamurile...*” (Matei 28, 19). Sobornicitatea reprezintă un întreg unitar viu și activ, peste tot pământul unde s-a răspândit creștinismul.

1.6.2 Sobornicitatea Bisericii

Sobornicitatea Bisericii are două aspecte: extensiv și intensiv. Primul exprimă prezența spațială a Bisericii pe întreaga întindere a lumii, în contrast cu sinagoga iudaică care este mărginită la un anumit teritoriu,

⁴⁸ *Ibidem*, p. 307.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 307.

iar aspectul intensiv arată conținutul ortodox de valoare universală a vieții Bisericii, puterea interioară a Bisericii de-a păzi neatinsă unitatea de învățătură, cult și conducere în comunitățile creștine din diferitele părți ale lumii⁵⁰.

În conținut sobornicitatea Bisericii este unitate spirituală desăvâșită în plenitudine sfântă rezultată din prezența unificatoare a lui Hristos. Aceasta mai exprimă comuniunea frățească a tuturor în Hristos, toți fiind legați și întăriți prin aceeași iubire dumnezeiască în Duhul lui Hristos.

Temelia pe care stă „sobornicitatea Bisericii” este cea a „soboarelor” sau a Sinoadelor Ecumenice din vremea când Biserica cuprindea întreaga creștinătate. De altfel, autoritatea supremă de conducere în Bisericile ortodoxe naționale este soborul sau sinodul⁵¹.

1.6.3 Apostolicitatea Bisericii

Prin această însușire, Biserica afirmă, că este întemeiată de Iisus Hristos și așezată pe temelia Apostolilor, căci Biserica este „zidită pe temelia apostolilor, proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos” (Efeseni 2, 20) și „nimeni nu poate pune altă temelie decât cea odată pusă ca Iisus Hristos” (II Corinteni 3, 11).

Este nota specifică, esențială, a adevăratei Biserici dreptmăritoare, ortodoxe. Apostolul Pavel a îndemnat „Fraților stați neclintiți și țineți predaniilor pe care le-ați învățat fie prin cuvânt fie prin epistola noastră” (II Tesaloniceni 2, 15).

Apostolilor li s-a încredințat misiunea de propovăduire: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura” (Matei 16, 15) și „Drept aceea mergând învățați toate neamurile botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățând să păzească toate câte am poruncit vouă” (Matei 28, 19 -20), „V-am ales pe voi și V-am rânduit să mergeți și roadă să aduceți” (Ioan 15, 16)⁵².

Apostolicitatea Bisericii se manifestă și în „succesiunea apostolică neîntreruptă” a ierarhiei Bisericii, potrivit căreia harul episcopatului al treptei episcopale, care posedă plenitudinea harului, se transmite neîntrerupt de la Apostoli prin șirul de episcopi canonici de-a lungul timpului: „Învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului”

⁵⁰ *Ibidem*, p. 308.

⁵¹ *Ibidem*, p. 308.

⁵² *Ibidem*, p. 309.

(Matei 28, 20) și peste toată întinderea pământului „*Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura*” (Marcu 16, 15).

Unii Sfinți Părinți precum Ciprian, Irineu, Fericitul Ieronim consideră succesiunea apostolică ca o „conductă” prin care curge învățătura apostolică ceea ce constituie „*nota distinctivă a Bisericii adevărate*”⁵³.

Mântuitorul i-a pregătit pe cei doisprezece Apostoli și pe cei șaptezeci de ucenici în calitate de urmași ai săi⁵⁴, ca trimiși ai Domnului și conduși de Duhul Sfânt, aceștia au acordat urmașilor lor puterea preoțească, hirotonind episcopi, preoți și diaconi pentru continuarea slujbei apostolești.

Biserica Ortodoxă este considerată „*unica și adevărata Biserică*” pentru că a păstrat deplin și corect principiile fundamentale ale Bisericii⁵⁵.

Taina Bisericii lui Hristos, plenitudinea ei este inefabilă și nu se poate supune îngustelor definiții și concepte logice.

Sfântul Ciprian al Cartaginei afirmă că Biserica este un întreg cu toată că se extinde până departe într-o multitudine de biserici, care devin tot mai numeroase pe măsură ce rodesc. Sunt multe biserici și totuși este numai o Biserică.

Important este să nu uităm ceea ce spunea Sfântul Irineu: „*Acolo unde este Biserica este și Duhul lui Dumnezeu și acolo unde este Duhul lui Dumnezeu este și Biserica și tot harul Său*”⁵⁶.

2. MISIUNEA BISERICII ÎN LUME

2.1 Relația dintre Biserică și lume

Ortodoxia a conceput Biserica ca fiind totdeauna în lume, ca s-o ajute să se transfigureze, menținând un echilibru între: elementul spiritual și social al vieții creștine⁵⁷.

Iisus Hristos a așezat Biserica sa într-o stare de slujire permanentă față de Dumnezeu și față de lume⁵⁸.

⁵³ *Ibidem*. p. 310.

⁵⁴ V. I. Hristov, *Eclesiologia profesorului Ștefan Țancov*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1958, p. 365.

⁵⁵ Radu Ciobanu, *Mic dicționar de cultură religioasă*, Timișoara, Editura Helicon, 1994, p. 34.

⁵⁶ Sf. Irineu, *Contra Haereses*, P.G. 7, col. 966.

⁵⁷ Mitropolit Dr. Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, Sibiu, 1986, p. 204.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 67.

Relația dintre Biserică și lume trebuie înțeleasă în lumina hristocentrismului Bisericii și a creației, pentru că lumea este considerată ca un întreg unitar, inclus în planul iubirii lui Dumnezeu. Biserica și lumea se găsesc incluse în una și aceeași iconomie a mântuirii al cărui centru este Iisus Hristos. Biserica și lumea nu se exclud una pe cealaltă, ca două entități opuse din punct de vedere ontologic.

În tradiția patristică, lumea este cosmosul creat, în care sunt prezente și lucrează energiile divine necreate. Teologia trebuie să recurgă la principiul liturgic, pentru a înțelege interrelația Biserică-lume, deoarece actul euharistiei ascunde misterul comuniunii universale.

În medierea euharistică, trupul întregii umanități este asumat de Biserică, acum și aici, și astfel nu mai este separare între sacru și profan, natural și supranatural⁵⁹. Lucrarea Bisericii se înscrie în planul divin.

Natura însăși a Bisericii este de a fi în lume, de aceea ea nici nu poate părăsi lumea. O Biserică în afara lumii ar înceta de a mai fi Biserică: Biserica rămâne în lume pentru a fi „*lumina lumii*” (Matei 5, 14-15). „*Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume*” (Ioan 1, 9).

Lumea rămâne câmpul de activitate a Bisericii, atâta vreme cât nu s-a produs despărțirea dintre „*vechi și nou*”, care va avea loc numai la a doua venire a Domnului.

Părăsind lumea, Biserica ar renunța nu numai la misiunea sa, ci și la iubirea Lui, care „atât de mult a iubit lumea, încât și pe Unicul Său Fiu l-a dat ca să o răscumpere”⁶⁰.

Biserica ortodoxă în relația ei cu lumea nu adoptă o atitudine triumfalistă, adică de dominare, nici de negare sau de rezervare. Dimpotrivă, Ortodoxia are o atitudine realistă, adecvată fiecărui moment istoric al evoluției complexe a societății⁶¹.

Contextul principal al misiunii Bisericii este istoria, Dumnezeu biblic este un Dumnezeu care trimite: pe profeții săi, trimite pe Fiul Său, trimite pe Duhul Sfânt prin Fiul, trimite pe Apostolii prin Fiul și prin Sfântul Duh.

Participarea la misiunea lui Dumnezeu înseamnă a intra în colaborare cu Dumnezeu în istorie.

Biserica este aleasă de Dumnezeu pentru slujirea lumii nu pentru privilegii. Centrul ei este în afară, de aceea apostolatul este conceput ca o

⁵⁹ *Ibidem*, p. 261.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 263.

⁶¹ *Ibidem*, p. 269.

prezență, în afară a ceea ce se petrece înăuntru, ca o extensiune a pastorației. Biserica noastră precizează că deschiderea ei față de lume ține de însăși esența învățaturii sale, fiind fundamentată pe datele revelației.

Potrivit Sfintei Scripturi, lumea este creația lui Dumnezeu. Biserica și lumea nu se exclud ca două entități opuse, prezența ei și activitatea creștinilor, desfășurată simultan, se înscrie în planul iconomiei divine⁶². A fi misionară nu înseamnă neapărat că Biserica trebuie să-și trimită departe, în locuri izolate, să întemeieze acolo biserici locale. Înseamnă că acolo unde este, să se facă prezentă, să existe pentru alții, pentru lume⁶³.

Deși distincte după natura lor, Biserica și lumea se găsesc incluse în aceeași istorie a mântuirii, fiind cuprinse în aceeași iubire divină pentru care Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat și s-a jertfit. De aceea, Biserica nu se poate eschiva de la slujirea ei socială, de la responsabilitățile pe care societatea în continuă schimbare, le impune. Prin aceasta ea dă o actualizare mesajului ei evanghelic⁶⁴. Biserica există în lume și slujește lumea, cu care se găsește într-o reciprocitate existențială, într-o solidaritate istorică, într-o comuniune de destin.

Astfel, „Biserica trăiește în lume și nu se poate separa, nici dezinteresa de lume, de starea ei, de nevoile ei, de durerile ei, Biserica este pentru oameni, așa cum și Fiului Lui s-a întrupat pentru noi oamenii”⁶⁵.

2.1.1 Solidaritatea Bisericii cu lumea

Solidaritatea cu lumea trebuie să se fondeze pe o bază ecleziologică foarte largă, din cauza înțelesului operei creatoare și regeneratoare de lume a Sfântului Duh, operă manifestată prin comunitatea eclesială care înglobează pe toți oamenii⁶⁶.

În om, ca și credincios responsabil, se concretizează practic orice teorie ecleziologică și orice realitate lumească, de aceea, acesta manifestă în chip nemijlocit solidaritatea Bisericii cu lumea. Pe baza solidarității

⁶² Pr. Dumitru Soare, *Biserica Ortodoxă Română și aspirațiile omenirii contemporane*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 6, 1973, p. 683.

⁶³ Mitropolit Dr. Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 136.

⁶⁴ Pr. Prof. Ion Bria, *Slujirea creștină în lumea contemporană*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 3-4, 1963, p. 149.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 163.

⁶⁶ Ion V. Paraschiv, *Reflecții asupra sensului solidarității Bisericii cu lumea*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 10-12, 1967, p. 656.

biblice cu lumea și a nedespărțirii sale de aceasta, Biserica nu există decât pentru lume.

Tot ceea ce posedă în Hristos prin Duhul nu este decât harul lui Dumnezeu care curge prin ea ca apa vie și face roditoare lumea întreagă⁶⁷.

Deschiderea Bisericii față de lume a însemnat, pentru teologie, o confruntare utilă și pozitivă, deoarece ea a putut înțelege învățăturile de credință așa cum ele sunt trăite în contextul istoric al credincioșilor⁶⁸.

2.1.2 Misiunea istorică a Bisericii

Biserica se ocupă de fiecare suflet în parte, dar are și grija obștilor naționale. Prin jocul împrejurărilor istorice, Biserica poate fi inima existenței unui popor să-și exprime conștiința sa, cum poate și să fie respinsă, chiar până la periferia vieții naționale, dar în ea însăși, Biserica are o misiune teocratică, spirituală și nu poate renunța la aceasta fără să-și trădeze propria-i natură. Este „*sare a vieții*”, care „*sărează*” toate evenimentele revelându-le semnificația lor tainică. „*Cine Mă nesocotește și nu primește cuvintele Mele are judecător ca să-l judece, cuvântul pe care l-am spus acela îl va judeca în ziua cea de apoi*” (Ioan 12, 48).

Orice popor își are o misiune istorică, care se dezvoltă în jurul ei, dar această misiune întâlnește mai curând sau mai târziu planul lui Dumnezeu. În parabola talanților (Matei, capitolul 25) se demonstrează că nicio misiune pe care Stăpânul a încredințat-o nu se pierde, iar dacă unul din slujitor renunță la aceasta, va fi încredințată altuia⁶⁹.

Misiunea Bisericii este o adevărată lucrare, o lucrare divino-umană sau teandrică. Prin această lucrare se realizează efectiv recapitularea întregii creații în Hristos, adică unirea harică a oamenilor cu Dumnezeu, adică se realizează în plinătatea ei prin Dumnezeu sensul suprem al întregii origini cosmice și umane.

În Hristos lumea este creată din nou, înnoită prin har și prin iubirea veșnică a lui Dumnezeu, iubire pe care Dumnezeu a lăsat-o Bisericii Sale.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 658.

⁶⁸ Pr. Prof. Ion Bria, *Coordonatele Teologiei Ortodoxe Române*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1973, p. 321.

⁶⁹ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 329.

Prin ea, lumea cunoaște iubirea și slava Sa. Comunitățile creștine întemeiate prin propovăduirea apostolică - esențială misiunii, pentru că „cum vor chema numele Aceluia, în care încă n-au crezut. Și cum vor crede în Acela de care n-au auzit. Și cum vor auzi fără propovăduitor.” (Romani 10, 14) - sunt „răsadul care a fost ulterior plantat, răsădit prin veacurile de istorie creștină în toată lumea, spre mărturie, spre iubirea lui Dumnezeu pentru lumea chemată să fie Biserica, prin unirea cu Hristos „Capul Bisericii” care este „Trupul Lui”, „plinirea celui ce plinește toate întru toți” (Efeseni 1, 23).

2.2 Scopurile Misiunii Bisericii în lume

Misiunea Bisericii în lume are următoarele scopuri:

A) propovăduirea credinței în Hristos, a Evangheliei mântuirii pentru ca oamenii să conștientizeze rațiunea dumnezeiască a existenței sale.

B) prin misiune se întemeiază noile Biserici ,bisericile locale în comuniune cu Biserica cea Una prin unitatea de credință, canonică, dogmatică și liturgică înnoită prin integrarea la Trupul lui Hristos a oricărui om care vine în lume și dorește să dea mărturie despre slava Dumnezeului Celui Viu⁷⁰.

C) prin misiune începând cu Apostolul „neamurilor” și până la misiunile contemporane neamurile care nu erau creștine au fost convertite la credința în Hristos; misiunea însemnând încreștinare în sens teologic și nu doar într-un sens sociologic de extindere a Bisericii, „*corpus christianorum*” în spații necreștine⁷¹.

Misiunea este parte esențială a naturii Bisericii, este extinsă în lume, în timp și spațiu, în istorie a lucrării lui Hristos prin aceasta lumea sau umanitatea dobândește permanent o nouă calitate a vieții, viața veșnică.

Scopul misiunii este de a fi cu și în Hristos. Misiunea nu este o inovație a Bisericii de astăzi, ci o redescoperire și o nouă abordare în contextul contemporan creștin al Tradiției însăși. „*Biserica este misionară oriunde se află!*” A fi misionară nu înseamnă neapărat faptul că Biserica trebuie să-și trimită departe apostolii să întemeieze biserici locale, înseamnă că acolo unde este să se facă prezentă să

⁷⁰ Pr. Lector Gheorghe Petraru, *Misiune și evanghelizare*, în „Teologie și viață”, nr. 1-3, 1995, p. 84.

⁷¹ *Ibidem*, p. 88.

existe „*pentru alții*”, „*pentru lume*”. Misiunea Bisericii are trei direcții: spre necreștini (păgâni), spre creștinii care trebuie reîncreștinați și spre lume în sensul de partener de dialog permanent și pretutindeni⁷².

În misiunea sa Biserica nu trebuie să uite că la nivel local sau universal este o imagine a împărăției lui Dumnezeu o comunitate euharistică unde este prezent Hristos Dumnezeu-omul, cel Unul cu Tatăl și cu Duhul. Sarcina misionarului este de a da mărturie despre slava lui Dumnezeu care se revelează chenotic⁷³.

2.3 Mărturia personală a Bisericii în lume

Profesorul Dumitru Popescu afirmă că mărturia este „*cea mai esențială misiune și răspândire a creștinismului*”. Adevărații ucenici trebuie să respecte marea poruncă a Domnului: „*Și să se propovăduiască în numele Său pocăința, spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim. Voi sunteți martorii acestora*” (Luca 24, 47-48).

Mărturia înseamnă să convingă pe om ca să primească autoritatea lui Hristos ca autoritate supremă în viața sa, căci este „*mădular a lui Hristos*”, a Bisericii Lui.

Mărturia cere mărturie personală și adevărată așa cum adevărul a fost descoperit în Hristos: „*harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos*” (Ioan 1, 17)⁷⁴. Mărturia creștină include evanghelizarea, misiunea dar și pastorația. De la pasco – ere, (care înseamnă a hrăni) indică acțiunea de a hrăni, de a paște sau de a governa.

Când Iisus Hristos îi spune Apostolului Petru „*paște oile Mele*” (Ioan 21, 18) îi încredințează anume sarcina de păstor în sensul de săvârșire al Euharistiei care este hrana și băutura Bisericii (Ioan 6, 51-58). Preotul face pastorația propriu-zisă în lucrarea lui de împărtășire a Sfintelor Taine care constituie merindea Bisericii.

Biserica are două brațe care actualizează iconomia mântuirii, cel pastoral având disciplina sa internă, euharistică și cel misionar care are proiectul său apostolic de a răspândi Evanghelia⁷⁵.

⁷² Mitropolit Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 136.

⁷³ Pr. Lector Gheorghe Petraru, *art. cit.*, p. 87.

⁷⁴ Prof. Teodor Popescu, *Biserica și viața*, în „Ortodoxia”, nr. 1, p. 146.

⁷⁵ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-3, 1982, p. 83.

2.3.1 Mărturia evanghelică a Bisericii

Are mai multe dimensiuni și nu constituie întreaga ei misiune evanghelică. Prin natura ei, mărturia evanghelică este în primul rând o confruntare a credinciosului cu mesajul, este o iubire, o prezență, o răscumpărare, o poruncă și o putere de transfigurare a energiilor „Sfintei și nedespărțitei Treimi”⁷⁶.

Mărturia evanghelică poate fi înțeleasă și ca o comunicare de la Hristos către cei care nu se socotesc pe ei înșiși creștini. Poate fi numită o confruntare a omenirii cu mesajul, judecata, dragostea, prezența, răscumpărarea, puterea transformatoare a energiilor Treimii cea Una sfântă și nedespărțită⁷⁷.

Mărturia oferă și un mesaj de dimensiuni dumnezeiești dar ea comunică totodată și un mod de viață pe deplin aplicabil înlăuntrul obștii credincioșilor, înlăuntrul Bisericii și în lumea cea mare⁷⁸.

2.3.1.1 Cui i se adresează mărturia evanghelică?

Se poate afirma că este îndreptată către toți cei care fac parte din creația care suspină în căutarea adopțiunii și a mântuirii. În primul rând aceasta este către „creștinul care nu este creștin”, pentru că mulți sunt cei care au fost botezați și care au „stins” pe Hristos deliberat sau din cauza indiferenței.

Noi trebuie să reînvățăm lecția patristică, deoarece Biserica este gura și vocea săracului a celui oprimat în prezența puterilor. Mărturia evanghelică este îndreptată către omul secularizat care trăiește în lumea secularizată. Controlul sau puterea succesului tehnologiei a învățat pe om să reflecteze la el însuși ca fiind pe deplin suficient – homo economicus. Scopul mărginit al vieții care nu solicită raportări transcendente arată că omul este obiectul mărturiei evanghelice a Bisericii.

2.3.1.2 Scopul mărturiei evanghelice

Este acela de întoarcere de la o viață caracterizată prin păcat, de la separarea de Dumnezeu sau de la nedeplina potențialitate a chipului lui Dumnezeu, la o nouă viață caracterizată prin ascultare față de poruncile lui Dumnezeu, creștere realizată prin Dumnezeu în

⁷⁶ Pr. Conf. Dumitru Popescu, *Consultanța ortodoxă de la Mănăstirea Cernica*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-6, 1974, p. 618.

⁷⁷ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Liturghia după Liturghie*, Editura Athena, 1996, p. 148.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 149.

Treime. Mai concis scopul înseamnă convertire și botez. Convertire înseamnă întoarcerea deplină de la păcat a voinței spre virtute, de la rău la viața adevărată în Dumnezeu, Botezul însemnând primirea în viața cea nouă a poporului lui Dumnezeu, adică în Biserică⁷⁹.

2.3.1.3 Mijlocul de realizare a mărturiei evanghelice

Principalul mijloc de a vesti cu îndrăzneală și de a se face auzite cuvintele, trebuie să existe în comuniunea de dragoste a celor care au recunoscut dragostea lui Dumnezeu față de ei: „*Noi iubim pe Dumnezeu fiindcă El ne-a iubit cel dintâi*” (I Ioan 4, 19)⁸⁰. Astăzi cum trebuie procedat?

Cei trimiși trebuie să fie conștienți de propria lor căință și convertire, singurii capabili să comunice mărturia Mântuitorului sunt cei pe deplin conștienți de noua viață de har care este între comuniunea cu Sfânta Treime și realitatea comunității Bisericii.

Oricât ar părea de dificil și peste puterile noastre, lucrarea însăși de mărturie evanghelică trebuie privită nu cu un duh de teamă sau de incapacitate, deși acestea există în noi, ci cu nădejdea că prin eforturile noastre firave, această lucrare poate fi întărită prin energiile milostive ale lui Dumnezeu cel în Treime în al cărui nume ne luăm sarcina⁸¹.

2.4 Mărturia față de societatea contemporană

„*Întoarcerea religiosului*” despre care se vorbește azi este echivocă fără orientare curentă. Părintele Cleopa de la Mănăstirea Sihăstria considera creștinii ca niște oi fără păstor. Propovăduirea și învățarea Sfintei Scripturi trebuie să țină seama de realitățile sociale și culturale din societate spre a le face accesibile. Prin Sfânta Liturghie, ascultătorii acestei propovăduiri trebuie și pot să aibă capacitatea de a descoperi adevărata dimensiune spirituală și sacră a lumii de aici care adesea stă ascunsă sub o terminologie dificilă.

Știrile, comunicate prin tehnica modernă, au luat locul rugăciunii și au înlocuit dorința de a asculta de glasul lui Dumnezeu. Mântuitorul spunea celor din jurul său: „*După aceasta vă va cunoaște lumea că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții*” (Ioan 13, 35). Cu răspândirea în lume a acestei bune vestiri a

⁷⁹ Pr. Conf. Dumitru Popescu, *art. cit.*, p. 619.

⁸⁰ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 119.

⁸¹ *Ibidem*, p. 120.

însărcinat Mântuitorul pe sfinții Săi Apostoli când le-a zis: „*Mergând învățați toate neamurile botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*” (Matei 28, 19).

Rațiunea de a fi a Bisericii creștine este misiunea; în condițiile unor schimbări revoluționare, Biserica trebuie să descopere în situația de azi noi căi de evanghelizare⁸². Această rațiune a Bisericii se rezumă la realizarea împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Un scriitor bisericesc de la începutul creștinismului arăta înălțimea celor ce au crezut în Hristos Iisus: „*Creștinii locuiesc pe pământ dar trăiesc în cer*”. Împlinirea acestei sublime misiuni se face doar prin libera consimțire a oamenilor „*nimeni nu se poate mântui cu de-a sila*”.

2.4.1 Pacea ca obiectiv al misiunii Bisericii în lume

Mântuitorul n-a propovăduit niciodată războiul ci, dimpotrivă, salutul a fost întotdeauna unul părintesc „*Pace vouă*” iar moștenirea „*Pace vă las vouă*”, denotă faptul că Mântuitorul vine ca Domn al păcii (Ioan 14, 27) și „*Fericiți făcătorii de pace că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema*” (Matei 5, 9) sau „*pe pământ pace, între oameni bunăvoie*” (Luca 2, 14).

Pacea are un aspect întreit, o propovăduiește Mântuitorul în timpul lucrării Sale pe pământ și o lasă ca scump testament Apostolilor și prin ei lumii întregi, prin cuvintele: „*Pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă*” (Ioan 14, 27). Pacea în toate aspectele ei este element constitutiv învățaturii creștine. Credincioasă față de întemeietorul ei Biserica propovăduiește pacea împlinind o dorință firească a credinciosului.

Este ușor de observat cum prin populația secolului XX prin artă, cultură, erotism, droguri, etc. încearcă să afle un mijloc de a înlocui Absolutul. Pentru această categorie de oameni cuvintele au devenit goale. Prinsă în această derută, Biserica trebuie să binevestească Evanghelia în așa fel încât să înlocuiască înțelegerea și primirea veștii celei bune a lui Hristos Iisus, să dea un răspuns, să nu rămână indiferentă ci fidelă⁸³.

Părintele profesor Ion Bria numea această derută „*sări de la o inițiativă la alta*”, rezultatul fiind unul de regresie⁸⁴.

Transmiterea Evangheliei către sufletul fiecărui om din societate nu este ușoară. „*Propovăduirea Evangheliei în veacul acesta este*

⁸² Mitropolit Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 180.

⁸³ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 135.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 214.

*necesară și în oricare altul, spre a deschide ochii celor orbi spre splendoarea luminii*⁸⁵.

Înainte de toate, Bisericele trebuie să realizeze propria lor unitate, pentru că o biserică dezbinată nu va avea forța morală necesară de a fi ascultată, de a propovădui pe Hristos cel unic. Așa cum Israel, prin alegerea sa, a slujit întreaga omenire „Biserica are aceeași misiune către toate neamurile”⁸⁶.

2.4.2 Răspândirea dragostei în lume - o altă misiune a Bisericii

„Fermentul” puternic al vieții celei noi este dragostea pe care o trăiesc toți aceia care se dovedesc precum a fost de la începutul Bisericii creștine, adică cei care au devenit din primele clipe ucenici.

Mântuitorul n-a lăsat niciun dubiu că păcatul constituie nenorocirea credinciosului și deci obiectivul misiunii Sale îl constituie mântuirea și fericirea inimii celei cuprinse de neliniște sau lipsite de pace.

Biserica dispune, în învățătura sa, de elemente care, prin definiție, sunt de natură de a crea condiții prielnice realizării și păstrării păcii în relațiile dintre oameni.

Prin propovăduirea și adâncirea principiilor de iubire și de dreptate, Biserica este convinsă că poate contribui la pacea în lume, acesta fiind obiectivul urmărit permanent de ea⁸⁷.

Biserica consideră că dreptatea singură nu-i suficientă pentru realizarea păcii în lume. Este nevoie de căldura care să topească orice resentimente și să întărească legăturile dintre oameni. Această lucrare o face iubirea aproapelui, iubirea creștină. De aceea, conceptul creștin despre pace se întemeiază pe principiul iubirii cu care Biserica se adresează, în aceeași măsură, tuturor creștinilor. Trăirea sinceră a iubirii și înfăptuirea fără reticențe a dreptății creează mediul prielnic pentru realizarea și păstrarea păcii care rodește bogat pentru binele individual și cel colectiv, adică progresul omenirii⁸⁸.

⁸⁵ Mitropolit Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p.179.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 179.

⁸⁷ Pr. Prof. Petru Rezuș, *Poziția Bisericii Ortodoxe Române față de lupta pentru pace*, în „Studii teologice”, nr. 12, 1952, p. 9.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 5.

Lupta pentru pace este într-adevăr lupta pentru viață, pentru progres, pentru fericire, în timp ce războiul înseamnă moarte, barbarie, suferință. De aceea, toate acțiunile consacrate păcii izvorăsc din încredințarea că dintre nevoile omenirii contemporane, niciuna nu este mai prezentă și mai imperativă decât sprijinirea eforturilor îndreptate spre lichidarea primejdiei de război⁸⁹. Față de egoismul, ura, patima dezbinării care încă mai există și azi Biserica este chemată să propovăduiască iubirea de oameni și pacea. Prin definiție Biserica ca trup tainic al Mântuitorului este un Trup al păcii. Pentru armonia dintre creștini una dintre condiții este pacea⁹⁰.

Un factor de pace care lucrează în slujba binelui individual și obștesc este creștinul care îl imită pe Hristos⁹¹. Astfel, el răspunde chemării Bisericii care îndeamnă pe toți creștinii în numele lui Hristos la slujirea iubirii față de om, la respectul drepturilor altora printr-o participare responsabilă la viața statului și a societății⁹².

Acțiunea pacificatoare a Domnului nostru Iisus Hristos s-a manifestat în întreaga Sa activitate: pacea este darul prețios al Domnului pentru credincioșii însetați de fericire atunci când le spune „*Pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă*” (Ioan 14, 27).

Apostolul Pavel a spus credincioșilor „ *trăiți în pace*” dar îndemnul său răsună tot așa de puternic și azi. „*Trăind în pace credincioșii își vor putea lucra mântuirea și vor putea valorifica viața dincolo de ceruri*”⁹³.

Cea mai înaltă și dumnezeiască menire a Bisericii lui Hristos, mântuirea oamenilor, poate fi îndeplinită numai prin dragoste și pace⁹⁴.

2.5 Rolul cultului în misiunea și viața Bisericii

În Liturghie, Biserica păstrează cel mai mult chipul comunității apostolice. Toate evenimentele din istoria mântuirii au scopul de a aduna poporul în jurul lui Hristos. Este cea mai de seamă slujbă a Bisericii creștine, este momentul prielnic pentru înălțarea

⁸⁹ *Ibidem*, p. 9.

⁹⁰ Prof. Constantin Pavel, *Opera mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos și slujirea Bisericii Sale*, în „Ortodoxia”, nr. 3-4, 1963, p. 449.

⁹¹ *Ibidem*, p. 446.

⁹² Mitropolit Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 191.

⁹³ Pr. Prof. Petru Rezuș, *art. cit.*, p. 9.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 11.

sufletului, pentru ieșirea din rutina cotidianului, pătrunderea în universul luminos al sacralității, pentru deplina sau atât cât este cu putință comunicarea cu transcendența cu însuși Dumnezeu.

Liturghia este „*a doua respirație a creștinilor*”, în calitatea de frați și surori la Cina cea de taină. Euharistia face din Biserică sursă de viață și speranță, cuptorul unde se topesc greutățile istoriei, locul unde creștinii caută identitatea și integritatea lor în Hristos⁹⁵.

În Biserică, mai ales în cult, nu există unii care lucrează și unii care nu lucrează, parte activă și parte pasivă, parte care dă și parte care primește, parte care învață și parte care ascultă, pentru că darul s-a împărțit fiecăruia după cum voiește Domnul⁹⁶.

În esența ei, este o concelebrare a credinței în care credincioșii sunt angajați ca să lucreze. Biserica este o „*Vie*” în care credincioșii sunt tocmiți spre a da rod.

Se poate spune că credincioșii au un folos prin participarea la Sfânta Liturghie chiar dacă nu se împărtășesc de o lucrare a lui Hristos în ei întâlnindu-se cu El prin Cuvântul lui Dumnezeu prin rugăciuni și cântări și mai ales în momentul prefacerii - prin prezența Lui - prin iradierea după prefacerea pe altar, prin epicleza preotului⁹⁷.

Nu trebuie uitat că Sfânta Liturghie impune anumite obligații sociale și chiar economice pentru credincios, pentru comunitate. „*Dacă un frate sau o soră sunt goi și lipsiți de hrana cea de toate zilele și cineva dintre voi le-ar zice Mergeți în pace! încălziți-vă și vă săturați, dar nu le dați cele trebuincioase trupului care ar fi folosul vostru?*” (Iacov 2, 15-16)⁹⁸.

2.5.1 Euharistia

Pentru a reliefa, într-un mod concludent, rolul Sfintei Euharistii în viața creștinului, cuvintele Mântuitorului sunt cele mai potrivite „*Și le-a zis Iisus: Adevărat, adevărat zic vouă dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui nu veți avea viață în voi. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are*

⁹⁵ Radu Ciobanu, *Mic dicționar de cultură religioasă*, Timișoara, Editura Helicon, 1994, p. 136.

⁹⁶ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989, p. 135.

⁹⁷ Pr. Prof. Petru Rezuș, *art. cit.*, p. 9.

⁹⁸ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 320.

viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Trupul Meu este adevărată mâncare și sângele Meu adevărată băutură. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru El" (Ioan 6, 53-56).

Prin Euharistie, creștinii sunt „*hristificați*”, experiază plinătatea mântuirii pentru că „*bun este Domnul*” (Ps. 38, 8). Însăși misiunea ortodoxă este structurată pe Liturghie și pe Sfintele Taine, euharistia imprimând adevăratul ritm al misiunii⁹⁹. „Din experiența împărtășaniei poporul credincios cel ortodox a învățat să fie ospitalier, pentru că toți ne împărtășim dintr-o singură Pâine și de la un singur Potir (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare)¹⁰⁰”.

Însăși Taina Euharistiei simbolizează unirea tuturor credincioșilor într-un singur trup viu care este acela al Bisericii lui Hristos¹⁰¹.

2.5.2 Sfintele Taine

Sfintele Taine sunt ritualuri prin care Biserica își împlinește misiunea de a dăruii harul dumnezeiesc sfinților pentru a aduce omul din starea de păgân în cea de creștin, precum și în alte câteva împrejurări esențiale ale vieții. Sfintele taine ale Bisericii sunt șapte: Botezul, Mirungerea, Spovedania, Euharistia, Preoția, Căsătoria și Maslul. Se oficiază de preoți prin slujbe specifice fiecăruia și cu împreună lucrare a credincioșilor.

În esență, toate sunt manifestări particulare ale unicei Taine a lui Iisus Hristos prezent prin Sfântul său Duh, în bisericile de pretutindeni.

Biserica Ortodoxă practică cele șapte taine cu o anumită înțelegere soteriologică; în și prin ele comuniunea de viață cu Dumnezeu - Sfânta Treime își găsește adevărata ei integritate și totalitate.

Prin Taine se actualizează schimbul înnoitor între Dumnezeu și umanitate, care s-a realizat „*fără împărțire și fără amestecare*” în Dumnezeu-Fiul întrupat.

Funcția Tainei este de a transcende o realitate văzută spre o altă realitate, cea a Împărăției lui Dumnezeu. Este o punte de trecere

⁹⁹ Pr. Prof. Gheorghe Petraru, *art. cit.*, p. 26.

¹⁰⁰ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989, p. 320.

¹⁰¹ Radu Ciobanu, *op. cit.*, p. 73.

și o participare la o nouă realitate la o altă dimensiune a vieții, viața lui Dumnezeu.

Prin Taine se obține sănătatea umanității în trupul lui Hristos. Prin ele, organismul eclezial poate să vindece și să înnoiască umanitatea.

Tainele oferă această posibilitate de a înnoi „*omul dinăuntru*” de a da o nouă dimensiune lumii, în felul următor: pe de-o parte este vorba de o vindecare a firii omenești de curățire a patimilor proprii, o tămăduire dinlăuntru „*El a purtat fără mâhnire slăbiciunile noastre și a luat asupra-și neputințele noastre*”, „*cu rana sa noi toți ne-am vindecat*”¹⁰². Pe de altă parte Duhul Sfânt face din umanitatea noastră destinată morții adică „*omul din afară care trece*”, Templu al Duhului Sfânt adică „*omul cel dinlăuntru care se înnoiește zi de zi*”, „*chiar dacă omul nostru cel din afară se trece cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi*” (II Corinteni 4,16). Tainele arată că pogorârea Duhului Sfânt înseamnă coborârea la noi în mijlocul nostru a darurilor lui Dumnezeu. De aceea, comunitatea creștină este o comunitate euharistică aducând mulțumiri pentru tot și pentru toate.

2.5.3 Ierurgiile

Ierurgiile au fost rânduite de Biserică alături de Sfintele Taine ca mijloace de purificare a omului credincios și a firii ce-l înconjoară, în care trăiește el, adică vietățile și lucrurile de care omul are nevoie pentru viața materială și spirituală¹⁰³.

Sunt acte eclesiale săvârșite de episcop sau preot. Pentru că se săvârșesc și în afara sfântului locaș nu pot fi considerate ca acte rupte de lucrarea Bisericii, ci sunt acte care mijlocesc lucrarea ei în tot locul. Despărțite de Biserică riscă să devină simple ceremonii goale de conținut¹⁰⁴.

Primind autoritatea de a orându-i cultul, Biserica a stabilit ritualuri liturgice, dar cu caracter nesacramental acestea poartă denumirea de ierurgii. Nu au caracterul de Taină pentru că n-au fost

¹⁰² *Ibidem*, p. 134.

¹⁰³ Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica specială*, manual pentru institutele teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 437.

¹⁰⁴ Pr. Lector Dumitru Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în „Ortodoxia”, nr. 1-2, 1978, p. 130.

instituite de Mântuitorul printr-o poruncă explicită, sunt instituite de Biserică și exercitate în numele ei¹⁰⁵.

Ele sunt roade ale binecuvântării cuvântul lui Dumnezeu fiind numit „izvorul tămăduirilor”. Cele mai importante sunt în legătură cu nașterea și moartea cele două margini ale vieții omului. În afară de scopul sfințitor harismatic ierurgiile sunt în același timp „căi prielnice și eficiente de pastorație și misiune”¹⁰⁶.

Dinamismul misiunii Bisericii izvorăște dintr-o profundă conștiință a suferinței neamului omenesc, cufundat în ignoranță față de Dumnezeu, sfâșiat de ură și conflicte de tot felul. Omenirea trăiește o adâncă nostalgie după raiul pierdut în care predomina dreptatea și pacea. Primind totul de la „Capul” ei nevăzut, Biserica trebuie să strălucească în fața întregii lumi, ca unitate plină de viață harică.

Înzestrată cu darurile nesecate ea trebuie să-și continue misiunea ei mântuitoare, pentru desăvârșirea întregii omeniri această lucrare fiind dublată de imperativul de a lupta pentru unirea tuturor Bisericilor într-o comuniune sobornicească, organică și duhovnicească¹⁰⁷.

ABSTRACT

The Mission of the Church in the World

The study aims to present the mission of the Church in the world, analysing the origin and functions of the Church and the nature of its contact with the society. This analysis is made from the evangelical perspective; an important role in this mission is occupied by the rite, through the divine services and the other minor rituals.

¹⁰⁵ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 234.

¹⁰⁶ Pr. Prof. Dr. Vasile Gordon, *Rolul catehetic-misionar al ierurgiilor*, în „Studii teologice”, nr. 5, 1986, p. 114.

¹⁰⁷ V. Hristov, *Eclesiologia profesorului Ștefan Țancov*, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1958, p. 365.

TRANSCRIEREA MUZICII BISERICEȘTI ÎN NOTAȚIA GUIDONICĂ ÎN ROMÂNIA

Diac. Prep. Univ. Drd. Gabriel ZAMFIR

***Keywords:** history of music, ecclesiastical music, guidonic notation, psaltic notation*

***Cuvinte cheie:** istoria muzicii, muzica bisericească, notația guidonică, notația psaltică*

1. Necesitatea transcrierii muzicii psaltice în notația guidonică.

Problema transcrierii muzicii psaltice bisericești în notația liniară a făcut la începutul secolului XX, și încă mai face, obiectul a numeroase discuții în cadrul unor cercuri de muzicologi din întreaga țară și nu numai. Acest fapt dovedește că problema în sine are o deosebită importanță și trebuie tratată ca atare.

Alături de semiografia psaltică, întrebuințată de mai toate Bisericile Răsăritene, începând din sec. X în Apus (Italia), călugărul Guido d'Arezzo perfecționează o nouă semiografie, și anume semiografia cvadrată (cu note pe portativ), care încetul cu încetul a fost adoptată de toate popoarele Europei, căpătând ulterior un caracter universal. Astăzi această notație constituind una din cele mai utilizate semiografii muzicale și cea care a avut o istorie aparte, în special în cultura muzicală europeană și americană. Ea a fost introdusă în toate școlile laice și religioase din toate țările, prin urmare și în țara noastră, devenind foarte cunoscută marelui public.

Astfel, semiografia liniară stătea la îndemâna oricărui om cu carte și putea fi întrebuințată în orice gen de muzică: clasică, religioasă, populară, în timp ce semiografia psaltică era cunoscută numai unui foarte

restrâns număr de cunoscători, între care numărăm în primul rând pe preoții și pe cântăreții de strană.

Din această cauză, rezolvarea problemei transcrierii muzicii psaltice în notația guidonică era cerută de câteva necesități imperioase, cum ar fi:

a) Necesitatea cultural-artistică, care cerea ca muzica bisericească să fie cunoscută și în cercuri muzicale străine de practica catedrei și a stranei;

b) Necesitatea pur bisericească, care cerea ca notația psaltică să fie încadrată de cât mai multă precizie, și dacă se putea, chiar de perfecțiune;

c) Necesitatea pur tehnică-teoretică, care cerea să se fixeze structurile modale ecleziastice și să se înlăture tot ceea ce era străin muzicii bizantine autentice.

Acestor necesități, legate exclusiv de disciplina muzicală li s-a alăturat și o mare necesitate social-politică odată cu secularizarea averilor mănăstirești înfăptuită de domnitorul Alexandru Ioan Cuza în anul 1864¹. Datorită acestor legi, foarte multe școli de muzică bisericească de pe lângă mănăstiri, și chiar de lângă episcopii, se desființează din lipsa mijloacelor de întreținere. Din această cauză, numărul cântăreților de strană scade semnificativ, frumusețea slujbelor lăsa de dorit iar unele biserici erau amenințate să rămână fără cântăreți și prin urmare fără credincioși. Remedierea acestor lipsuri nu se putea face decât prin atragerea unui cât mai mare număr de credincioși care să învețe cântările cerute de slujbele bisericești și să poată ajuta astfel pe preoți.

Cert este că necesitățile de care am amintit nu puteau fi satisfăcute decât ținându-se seama de o severă și serioasă pregătirea științifică muzicală. Transcrierea muzicii psaltice nu putea fi făcută la întâmplare, deci nu putea fi lăsată la discreția unor oameni slabi pregătiți sau stăpâniți de considerente mărunte, și lucrul acesta se impunea cu atât mai mult în țara noastră, unde pregătirea în unele direcții era de multe ori superficială, unde improvizația oamenilor, în orice domeniu, întrecea marginile înțelegerii și unde setea de inovare devenise de-a dreptul patologică².

¹ Vasile GRĂJDIAN, „Legislația lui Al. Ioan Cuza și evoluția cântării bisericești”, în: *Studii și Cercetări de Istoria Artei, seria Teatru, Muzică, Cinematografie*, București, Tom 40, 1993.

² I. D. PETRESCU, „Transcrierea muzicii Psaltice în Biserica Ortodoxă Română”,

În acest sens, marele nostru muzicolog I. D. Petrescu trăgea la acele vremuri un semnal de alarmă cu privire la dificultatea transcrierii și la răspunderea ce trebuia asumată de cei ce se încumetau să o facă.

„Problema care ne preocupă, fiind o problemă adâncă, ea trebuie atacată cu un bun aparat științific. Considerente sentimentale, personale, doctrinare sau dispoziții autoritare nu au ce căuta în rezolvarea acestor grele și serioase probleme”³.

Pentru a porni în rezolvarea acestei probleme, se impunea o primă condiție, și anume cunoașterea aprofundată a evoluției muzicii bisericești orientale, iar această cunoaștere trebuia începută cu studierea celor mai vechi documente muzicale bizantine. Din studiul acestor documente reies datele precise nu numai cu privire la transcrierea muzicii psaltice, dar și la valoarea acestei muzicii.

În vechile texte muzicale bizantine din sec. X – XVI se întâlnesc o serie de semne – indicatoare ale sunetelor – care vor fi întâlnite și în notația psaltică a secolelor XVI – XVIII. „Aceste semne, cu o valoare precisă, arătată de documente, pot fi transmise în notația liniară fără vreo atingere a liniei melodice sau a originalității acestei linii. Preciziunea semnelor, și deci a sunetelor corespunzătoare, nu dă loc la echivoc”⁴.

Este evident faptul că transcrierea muzicii bizantine nu era un lucru imposibil, însă putea fi realizat numai de către persoane competente, ce dețineau vaste cunoștințe atât de muzică psaltică bisericească, cât și de muzică apuseană cu notație liniară.

Concluzionând cele expuse până aici, se poate spune că necesitatea transcrierii muzicii psaltice era dependentă în totalitate de necesitatea unei transcrieri juste (exacte) în notația guidonică, fără a i se știrbi caracterul său sacru, tradițional, moștenit încă de la început.

Cu siguranță nu ar fi fost necesară indiferent de cerințe o transcriere la voia întâmplării doar din dorința unei așa-zise „înnoirii” a muzicii bisericești, după cum o vom vedea în cele ce urmează.

2. Primele încercări de transcriere a cântărilor psaltice pe notație liniară în tradiția românească.

Această transcriere a melodiilor bisericești pe notație liniară a început să preocupe nu numai pe muzicienii români, ci pe toți

B.O.R., 1-2/ 1937, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 23.

⁴ *Ibid.*

muzicienii Ortodoxiei⁵. Astfel, rușii, care aduseseră din Constantinopol, din Bizanț, imediat după încreștinarea lor, adică la începutul secolului al XI-lea (1015-1054) cântarea și semiografia psaltică a celor opt glasuri bisericești, adoptă notația liniară încă din anul 1620. Același lucru l-au făcut ceva mai târziu bulgarii și sârbii.

La noi în țară, primele încercări de transcriere s-au făcut în jurul anului 1812. Încă din a doua jumătate a sec. XVIII, starețul Paisie introdusese în Mănăstirea Neamț această scriere liniară, dar fără prea mult succes. De asemenea, se făcuseră astfel de încercări și în unele seminarii din Moldova, însă tot fără succes, din cauza unor opoziții venite chiar din partea episcopilor.

În anul 1879, Silvestru Moraru, vicar și mai târziu mitropolit al Bucovinei, tipărește la Viena „**Psaltichia bisericească**” numai cu notație guidonică, lucrare destul de reușită, care a deschis calea încercărilor de mai târziu.

După secularizarea averilor mănăstirești în anul 1864 când biserica era în pragul de a nu mai avea cântăreți de strană, deoarece școlile de cântăreți de pe lângă mănăstiri sau episcopii se desființează, iar numărul celor care cunoșteau muzica bisericească se împuțina vizibil „învățatul episcop Melchisedec al Romanului, într-o foarte documentată conferință ținută în fața Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și apoi publicată în revista „*Biserica Ortodoxă*”, din ianuarie 1882, convinge pe membrii Sfântului Sinod să accepte ca toate cântările psaltice de strană să fie transcrise pe notația liniară, această notație fiind mult mai cunoscută maselor populare, decât cea psaltică. Aceasta este prima dată când problema transcrierii se pune în mod cu totul serios și când conducerea superioară bisericească este antrenată în rezolvarea ei”⁶. Astfel, stimulat de încercările lui Paisie, dar mai ales de realizarea mitropolitului Silvestru Moraru, Gavriil Musicescu, împreună cu alți doi profesori din Iași, Gh. Dima și Grigore Gheorghiu, susținuți de episcopul Melchisedec, solicită Sfântului Sinod permisiunea de a transpune pe notație guidonică cântările celor opt glasuri bisericești. Primind

⁵ Vezi efortul de transcriere a muzicii psaltice în notație occidentală al muzicologilor greci: Dionysios PSARIANOS, „183 de creații bizantine în notație bizantină și europeană” (*Διονυσίου Ψαριανού, 183 Εκκλησιαστικοί Ύμνοι εις Βυζαντινήν και Ευρωπαϊκήν Παρασημαντικήν*, Αθήνα 2004. Important de subliniat faptul că transcrierile efectuate de muzicii români din a doua jumătate a secolului trecut au constituit un model pentru muzicologia elenă.

⁶ Nicolae LUNGU, „Problema transcrierii și uniformizării cântărilor psaltice în Biserica noastră”, *S.T.*, 3-4/1956, p. 241.

aprobarea, comisia celor trei începe această mare și grea lucrare iar după o perioadă de 15 ani (1883-1889), reușește să transcribe și chiar să tipărească 11 volume, cuprinzând cântările serviciilor de sâmbătă seara și duminică dimineața pe cele opt glasuri, stihirile Evangheliilor și Doxologiilor pe toate glasurile, Liturghiile Sfântului Ioan Gură de Aur, Sfântului Vasile cel Mare și Sfântului Grigorie de Nazianz, precum și 17 Axioane ale sărbătorilor de peste an.

Toate merseseră bine până aici însă comisia instituită de Sfântul Sinod pentru cercetarea lucrărilor transcrise, considerând pe de o parte că transcrierea semnelor psaltice nu este fidelă iar pe de altă parte că membrii comisiei ar fi procedat nu numai la transcriere, dar și la o prelucrare nereușită a cântărilor, au încheiat un proces verbal defavorabil, în baza căruia Sfântul Sinod în ședința sa din 25 mai 1899 a respins lucrarea.

În anul 1926, maestrul D. G. Kiriac elaborează lucrarea „**Cântările Liturghiei pentru copii și popor**” din considerația că vechile cântări bisericești sunt prea grele pentru copii, iar aceștia nu le pot cânta. Deși a avut aprobarea Sfântului Sinod și a Ministerului Educației, lucrarea nu a avut succesul așteptat deoarece nu înfățișa întru totul stilul autentic al muzicii bisericești.

După cum se poate observa, primele încercări de transcriere a muzicii bisericești pe notație liniară s-au soldat cu eșecuri. Motivele sunt nenumărate, iar părerile muzicienilor sunt împărțite: fie că transcrierea nu se poate face întru mod cât mai exact, deoarece nu există semne corespondente în muzica liniară pentru toate semnele notației bisericești, fie că prin transcriere, aproximativă de altfel, s-ar pierde din originalitate sau din caracterul sacru al muzicii psaltice bisericești.

Din numeroasele studii și tratate de muzică referitoare la această problemă, s-au constatat că adevăratele motive nu sunt nicidecum cele menționate mai sus. În acest sens, renumitul muzicolog român I. D. Petrescu a pus cauza eșecului primelor încercări de transcriere pe seama necunoștinței în totalitate a muzicii bisericești de către cei ce au purces la rezolvarea acestei probleme, fără a contesta însă calitatea acestora de muzicieni, ce fără îndoială și-au pus amprenta asupra întregului fenomen muzical din țara noastră.

Problema cea mai delicată, ce trebuia îndelung studiată de către cei ce doreau transcrierea fidelă a cântărilor bisericești era cea a semnelor consonante ce îndeplineau anumite funcții interpretative care nu erau din cele mai exacte.

Cercetarea manuscriselor cu muzică bizantină din sec. XVII – XVIII, de astfel perioada de apogeu a dezvoltării notației psaltice ne convinge de un adevăr incontestabil: aceste semne de nuanțare și expresivitate interesează mai mult prin grafia lor decât prin indicația lor interpretativă, căci valoare lor interpretativă nu este nicidecum precisă, ba încă lasă loc la o largă confuzie.

Studiind manuscrisele din această perioadă, I. D. Petrescu face următoare constatare:

„Subiectivismul interpretative este foarte pronunțat, iar varietatea și diversitatea acestor semne dovedesc foarte puțina lor întrebuițare interpretativă propriu-zisă. Este vorba mai degrabă de o grafică muzicală decât de o indicație interpretativă muzicală. Un adevărat labirint grafico-muzical, fără valoare pentru cântecul bisericesc. Căci nimeni nu poate spune exact ce nuanță cere cutare semn muzical. Mai degrabă, nuanța depinde de interpretul respectiv decât de semnul grafic”⁷.

Chiar și după reforma hristantică, care a redus o seamă de semne, a concentrat pe altele, a fixat gamele, adoptând un ritm nou (mensuralismul), semnele consonante (de nuanțare) așa reduse cum sunt, tot nu au o interpretare precisă, căci interpretarea lor depinde deseori de cel ce interpretează o partitură cu notație psaltică.

Această problemă a interpretării semnelor consonante a condus la următoarea părere pe care foarte mulți o susțineau: stilul și originalitatea muzicii bisericești sunt date atât de interpretarea acestor semne muzicale în modul oriental (ifos de Țarigrad) cât și de mobilitatea sunetelor. Sunt semne – indicatoare de sunete – a căror valoare fiind precisă, transcrierea lor prin sine devine justă și neîndoielnică. Sunt semne – indicatoare de nuanță – care pot fi identificate și precizate deoarece se întâlnesc într-un număr foarte mare de documente. Sunt desigur și semne – presupuse indicatoare de nuanțe – a căror valoare nu este precisă, nici în tratatele teoretice, nici în cele de cântec. Acestea sunt semne hironomice a căror înlăturare nu reprezintă nici o pierdere și nici o atingere a originalității muzicii bisericești⁸.

Așadar, *originalitatea muzicii bizantine nu depinde de maniera orientală de a o prezenta prin încercarea de a introduce în versuirea ei indicațiile hironomice, și depinde exclusiv de caracterul ei sacramental*, care o distinge de celelalte creații muzicale. De altfel, majoritatea acestor semne au fost înlăturate de reforma lui Hrisant la începutul sec. XIX, căci

⁷ I. D. PETRESCU, *op. cit.*, p. 24-25.

⁸ Ibid.

teoreticește vorbind au fost socotite de înfăptuitorii acestora ca integrându-se în epoca de decadență a muzicii bizantine, epocă binecunoscută și identificată de însăși manuscrisele bizantine din sec. XVII – XVIII.

O altă părere a muzicologilor vis-a-vis de problema transcrierii muzicii bisericești era aceea că în notația muzicii occidentale nu s-ar găsi semne corespondente pentru toate neumele psaltice. Această problemă este legată oarecum de cea despre care am vorbit anterior căci transcrierea aproximativă a cântărilor bisericești prin semne din notația guidonică ce nu ar înfățișa exact firul melodic al muzicii bisericești tradiționale ar știrbii originalitatea acestora.

Din nou avem de a face cu o părere eronată căci tratatele teoretice ale muzicii occidentale expun pe larg numeroase semne de care dispune notația liniară ce pot înlocui cu exactitate neumele bizantine, încât să poată reda muzica bisericească în modul cel mai original.

„Evident, încercarea lui Gavriil Musicescu (1855) de a transpune în notație liniară cărțile rituale de psaltichie nu putea să reușească. Necunoscător al muzicii noastre bisericești, o ignorează complet. În același timp caută să împărtășească la noi o veche practică rusească și obișnuință rituală. Nereușita lui Musicescu se datorește nu atât faptului că Sfântul Sinod nu a aprobat opera sa, ci faptului că lucrarea sa nu avea o bază științifică. Ea precedea din voința unui om – muzicant – de a înnoi după a lui socotință ceea ce i se părea vechi și necorespunzător timpului. Cei doi asociați ai săi – psalți emeriți – câștigați ideii de a transforma nu puteau contribui științificește la susținerea operei. Ei acceptau pur și simplu transformarea și simplificarea voită de maestrul Gavriil Musicescu”⁹.

„Tot așa și încercarea maestrului D. G. Kiriac de a ne da „**Cântările Liturghiei pentru copii și popor**” (1926) n-a prins, deși avea aprobarea Sfântului Sinod și a Ministerului Instrucțiunii, și n-a prins pentru că ignora cântarea bisericească. De altfel, maestrul însuși ne spune în prefață: *Cântările vechi bisericești, așa cum le cântă cântăreții la strană sunt prea grele pentru copii și nu le pot cânta... .* Iar mai departe: *Am căutat să compun melodii clare și tot deodată pătrunse de spiritul evlavios și sărbătoresc al cântărilor tradiționale din Biserica noastră. Pe lângă cântările compuse de mine, am păstrat și câte ceva din cele cunoscute și obișnuite în biserică.* Cu toate

⁹ Ibid., p. 26.

acestea, cântările nu înfățișează stilul și nu dau aroma cântecului bisericesc”¹⁰.

Există, bineînțeles, în muzica bisericească și elemente viabile ce trebuie păstrate prin transcrierea în notația liniară. Se impune chiar păstrarea lor întru cât ele atestă originalitatea acestei arte muzicale. Există în vechile documente o mare cantitate de elemente viabile, care pot fi utilizate cu mult folos, nu numai în arta muzicală bisericească, ci și în arta muzicală în general. Aceste elemente pure, fie din arta actuală, fie din cea veche, înfățișează stilul și originalitatea muzicii bisericești.

Acestea putea fi transcrise cu precizie, deoarece ortografia lor prezintă complexități inutile. Toate celelalte elemente de împrumut, influențele asiatice foarte bogate care denaturează cântecul bisericesc, ba chiar îl face straniu uneori, elemente ce nu se întâlnesc în vechile documente, trebuiau înlăturate cu orice preț, căci ele îngreunau transcrierea, întunecau originalitatea și specificul cântecului bisericesc.

Așadar, soluția unei transcrieri precisă și perfectă la vremea aceea era una singură: simplificarea cântecului psaltic prin confruntare și compararea textelor vechi, pentru a avea ce mai bună și cea mai originală versiune, și tot odată diatonicitatea muzicii bisericești, și deci înlăturarea gamelor cromatice și enarmonice, game ce au luat ființă datorită corupțiunii cântecului bisericesc.

În concluzie, putem spune că eșecul primelor încercări de transcriere a avut un rol pozitiv, deoarece s-au fixat unele norme ce trebuiau neapărat respectate în eventualitatea noilor încercări¹¹:

1. declararea textelor vechilor documente liturgice – muzicale drept normative;
2. conservarea elementelor viabile ale muzicii bizantine;
3. diatonicizarea muzicii bisericești, care i-ar aduce purificarea în însăși ființa ei;
4. înlăturarea tuturor elementelor străine, indiferent de proveniența lor;
5. interdicția de a se cânta în biserică muzică ce nu întrunește caracterul muzicii pure bisericești, fie că această muzică ar fi populară, națională, clasică etc.;
6. fixarea unui canon liturgic.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., p. 29.

3. Uniformizarea și transcrierea cântărilor psaltice pe ambele notații (psaltică și guidonică).

Deși primele încercări de transcriere a cântărilor bisericești pe notație liniară au fost sortite eșecului, totuși, odată cu trecerea timpului se accentua din ce în ce mai mult ideea potrivit căreia înfăptuirea unei astfel de opere urma să ușureze în mod vizibil săvârșirea slujbelor noastre bisericești tradiționale.

Se pare că venirea patriarhului Justinian în fruntea Bisericii Ortodoxe Române a adus și un început fericit în rezolvarea mării probleme a transcrierii cântărilor psaltice pe notația liniară, o problemă pe cât de controversată, pe atât de necesară Bisericii și slujitorilor săi.

Pentru că această operație a transcrierii să nu mai dea greș, cum a fost cazul celei realizate de Gavriil Musicescu și susținută de învățatul episcop Melchisedec al Romanului, Sfântul Sinod – din inițiativa și sub directa supraveghere a patriarhului Justinian – alcătuind o comisie de specialiști în frunte cu profesorii Nicolae Lungu, Grigore Costea și I. Croitoru, buni cunoscători ai ambelor semiografii, a hotărât și a tipărit, ca o primă fază a transcrierii „**Gramatica muzicii psaltice**”, studiu comparativ cu notația liniară, ca unic și singur îndreptar al regulilor de transcriere. Cu toate că lucrarea a necesitat muncă și timp, ea constituie și astăzi singura călăuză după care se conduc cei ce vor să transcrie cântările bisericești, fiind cunoscută de foarte multe cercuri militare și de tot clerul din țara noastră.

Cu siguranță, la elaborarea acestei lucrări, membrii comisiei au învățat câte ceva din greșelile predecesorilor lor, trebuind să țină seama și de următoarele considerente:

- Vechile gramatici de psaltichie, apărute în țara noastră, începând cu **Theoretikonul** lui Macarie (1823), urmat de **Bazul teoretic și practice** al lui Anton Pann (1845) și terminând cu **Principii de muzică bisericească orientală** de I. Popescu-Pasărea, deși foarte bine alcătuite, nu mai corespundeau întru totul cerințelor decât în mică parte, iar – pentru folosire – trebuiau să fie însoțite de multe explicații necesare înțelegerii lor. Acest lucru se putea observa cu deosebire în privința interpretării neprecise și neunitare a semnelor consonante și chiar a unora dintre vocale, fapt ce producea o mare nebuloasă în interpretarea cântărilor, mai ales atunci când ele trebuiau cântate de grupuri de cântăreți. Prin urmare, era nevoie de precizarea și fixarea definitivă a interpretării acestor semne, fie ele vocale, fie – mai ales –

consoane, pentru că doar așa se putea obține uniformizarea și unitatea atât în transcriere, cât și în execuție.

• Problema atât de controversată a sferturilor de ton, despre care Prof. N. Lungu spune: „Sferturile de ton care preocupă atât de mult pe teoreticienii vechilor gramatici psaltice și care au produs totdeauna confuzii, chiar în mintea marilor protopsalți – mai ales în formarea scărilor (gamelor) – iar în execuție duc la falsuri exasperante pentru auditori și compromițătoare pentru frumusețea și farmecul neîntrecut al melodiilor psaltice, au fost eliminate fiind socotite inutile în întrebuințarea lor teoretică. În ceea ce privește execuția, alcătuitoarii gramaticii celei noi au pus preț pe *legea atracției sunetelor*, singura valabilă și conformă cu legile acustice, care rezolvă toate problemele legate de intonația specifică a multor cântări psaltice cromatice”¹².

• În toate gramaticile vechi, tehnica paralaghiiei (solfegiatului) se începea cu glasul I, glas în gamă minoră, gamă depresivă, care din punct de vedere didactic, micșorează entuziasmul începătorilor în cunoașterea muzicii psaltice.

Gramatica elaborată de N. Lungu începe acest studiu al paralaghiiei cu scara sau gama glasului al VIII-lea, gamă majoră, care corespunde în notația liniară cu gama lui Do major și care în muzica psaltică constituie gama principală de la care se formează prin tetracorduri și pentacorduri (cvarte sau cvinte) scărilor sau gamele tuturor celorlalte glasuri.

De altfel, noua gramatică clasifică glasurile după caracterul lor major sau minor. Acest lucru care nu se găsește în nici una din gramaticile anterioare rezolvă o mare lacună datorită faptului că vechii muzicieni psaltici nu se gândiseră la aceste noțiuni care implicau de la sine și ideea de armonie, de polifonie.

Astfel, potrivit noii gramatici, glasurilor bisericești le corespund următoarele din muzica apuseană:

- Glasul I - *re minor*
- Glasul II - *do major* cu treapta a VI-a coborâtă
- Glasul III - *fa major*
- Glasul IV - modul lui mi
- Glasul V - *re minor* și *la minor*
- Glasul VI - *re minor* cu *mi bemol*, *si bemol* și *fa diez*, *do diez*

¹² Nicolae LUNGU, „Problema transcrierii și uniformizării cântărilor psaltice în Biserica noastră”, *S.T.*, 3-4/1956, p. 246-247.

- Glasul VII - *fa major*
- Glasul VIII - *do major*

În ceea ce privește *tempoul*, pentru a deosebi mai bine cele două variante ale cântărilor scrise în tactul irmologic, noua gramatică a introdus denumirile: „*irmologic moderat*”, ce corespunde cu *moderato* din muzica occidentală și „*irmologic grabnic*”, corespunzător cu *allegretto* din muzica occidentală. Referitor la nuanțe, un capitol foarte important despre care vechile gramatici psaltice nu pomenesc absolute nimic, N. Lungu în gramatica sa prevede termenii corespunzători din muzica liniară, termeni cunoscuți de toată lumea prin caracterul lor universal: *piano*, *pianissimo*, *forte*, *fortissimo*, *mezzoforte* etc.

„Pentru înțelegerea deplină a tuturor noțiunilor teoretice și pentru aplicarea nealterată și uniformă a acestor noțiuni în cântare, gramatica cea nouă prevede ca tratarea teoretică și practică aplicativă a psaltichiei să fie făcută prin comparație cu teoria și scrierea muzicii liniare, acestea servind ca un fel de juxtă. Așadar, între semiografie, precum și toate noțiunile teoretice, exercițiile și cântările practice aplicative cuprinse în această gramatică, sunt transcrise și explicate și prin muzica liniară atât de cunoscută astăzi. Pentru risipirea oricăror îndoieli asupra justei transcrieri a cântărilor psaltice în notația liniară, cele două semiografii – cea psaltică și cea liniară – în care sunt redată cântările și exercițiile, sunt transpuse și deci supuse unui control sigur”¹³.

Așadar, datorită regulilor de transcriere stabilite de noua gramatică a lui N. Lungu, apărută la 6 iunie 1951, la aproximativ 70 de ani de la primele încercări, transcrierea cântărilor psaltice pe ambele notații suprapuse, se putea realiza mai ușor. La scurt timp după tipărirea „**Gramaticii muzicii psaltice**”, Sfântul Sinod, în frunte cu același patriarh Justinian, aprobă începerea tipăririi de cărți cu cântări bisericești pe ambele notații suprapuse.

În acest sens, Prof. N. Lungu, ajutat de ceilalți profesori cu care elaborase și gramatica (G. Costea și I. Croitoru) pornesc la drum în realizarea acestei opere atât de așteptată în Biserica noastră, scoțând la lumină după o muncă istovitoare următoarele cărți: „**Cântările Sf. Liturghii și cântări la cateheze**” (iulie 1951); „**Vecernierul uniformizat**” (6 iunie 1953) și „**Utrenierul uniformizat**” (30 decembrie 1954). Au urmat la rând alte cărți de cântări psaltice

¹³ Ibid.

necesare slujbelor bisericești de peste an: „**Podobierul**”, „**Penticostarul**”, „**Cântări la Sfinte Taine și Ierurgii**”, cuprinzând astfel aproape toată gama de cântări psaltice, lăsând în manuscris și „**Cântările Triodului**”.

Acestea din urmă, împreună cu **Idiomelarul** și **Catavasierul** pe care renumiții profesori nu au mai apucat să le pregătească de tipar, au fost duse la bun sfârșit de către alți muzicieni, urmași ai acestora, precum: Arhid. Prof. univ. dr. Sebastian Barbu Bucur, Pr. Prof. univ. dr. Nicu Moldoveanu, Pr. Prof. univ. dr. Constantin Drăgușin etc., prin a căror strădanie au continuat și au desăvârșit într-un fel opera începută de predecesorii lor.

Necesitatea uniformizării cântărilor bisericești a fost impusă de unele lipsuri sau nepotriviri constatate atât în linia melodică, cât și în semiografia vechilor cântări psaltice supuse transcrierii.

Se pune întrebarea: care au fost aceste lipsuri?

- „Deși linia melodică a vechilor cântări psaltice întrebuițate în Biserica noastră este – în general – cea tradițională, deci aceeași la toți autorii, prin așa-zisele *faceri* ale multora dintre ei nu s-au realizat decât niște variante mai mult sau mai puțin reușite, variante care aduc confuzii și nepotriviri dăunătoare și urâte, resimțite mai ales atunci când un grup de preoți ori cântăreți încearcă să execute aceeași cântare, învățată după diferiți autori”¹⁴.

- De asemenea, multe din vechile cântări psaltice aveau greșeli vizibile din punct de vedere prosodic, adică nepotriviri între ideea textului și mersul melodic al frazei muzicale.

- În multe din vechile cântări, accentele cuvintelor cădeau greșit, cadențele, erau puse necorespunzător, schimbând – în unele cazuri – chiar înțelesul frazei.

- Multe din vechile cântări aveau fraze muzicale prea lungi, întrebuițând în mod excesiv vocalizele, iar în cuvintele scrise sub notația psaltică vocalele erau repetate sub fiecare semn muzical, fapt ce îi determină pe unii cântăreți să le cânte detașat și apăsător, dând astfel naștere la unele găgâituri, asemănătoare vechilor *tereremuri* atât de mult condamnate în cercurile muzicale.

- Privitor la semiografia psaltică, supă cum am văzut, multe din vechile tipărituri utilizau semnele consonante (îndeosebi varia și psifistonul) în mod abuziv, care – dacă erau executate în totalitatea lor

¹⁴ Ibid., p. 248.

– denaturau linia melodică a cântării, lipsind-o astfel de originalitate și frumusețe.

• În foarte multe din vechile cântări, ftoralele erau întrebuițate într-un mod aproximativ, ceea ce făcea ca execuția să fie lipsită de precizie, iar interpretul se afla într-o continuă nedumerire. Cazul lui *zo* (natural sau ifes) era tipic în această privință.

În privința acestor lipsuri ale vechilor cântări psaltice, marele nostru muzicolog N. Lungu face următoarea constatare:

„Înaintașii noștri, fie ei compozitori sau psalți, fie public drept credincioși, care asistau la slujbele bisericesti, nu sesizau decât într-o foarte mică măsură aceste lipsuri. Pentru ei, era de-ajuns ca o cântare bisericească să creeze o anumită atmosferă religioasă, o atmosferă de liniște, de meditație. Problemele de interpretare, de dicțiune, de nuanțare, de gramatică muzicală – fără de care astăzi nu poate exista o cântare gustată și apreciată – erau ignorate aproape în întregime. De aceea, corectările și completările înfăptuite prin transcriere și uniformizare sunt absolut necesare”¹⁵.

Astfel, odată înfăptuită uniformizarea cântărilor bisericesti și transcrierea lor în notația occidentală, devenea pentru Biserică o operă de certă valoare așteptată de foarte multe decenii. Traducerea cântărilor pe ambele semiografii suprapuse, dădea acum posibilitatea oricărui credincios de a cânta la strună, având la îndemână aceeași cântare redată pe ambele notații. Fiecare era liber să își aleagă și să întrebuițeze notația pe care o cunoștea mai bine, căci ambele semiografii redau fiecare în parte la fel de just linia melodică a cântării.

Cu toate că această reformă a transcrierii cântărilor bisericesti a avut un succes răsunător, nu numai în rândul preoților și al muzicienilor, ci și în rândul laicilor, totuși nu puțini au fost și sunt încă cei care contestă într-o oarecare măsură atât originalitatea cântărilor transcrise pe notația liniară, cât și justa transcriere a acestora.

Desigur, nu avem de a face cu ceea ce s-a întâmplat în cazul primelor încercări de transcriere făcute de Gavriil Musicescu, însă există anumite păreri, venite din partea unor oameni de muzică, pe care ar fi bine să le știm:

- dacă în ceea ce privește transcrierea în muzica liniară a semnelor vocalice, timporale și ftorale nu există contestatari, nu

¹⁵ Ibid.

aceiași lucru se poate spune de cea de-a patra categorie de semne muzicale bisericești, și anume consonantele.

„Transcrierea în notația liniară a acestor categorii de semne (vocale, temporale și ftoale) este facilitată de claritatea explicațiilor din sursele teoretice, ca și de faptul că există echivalențe pe portativ pentru toate situațiile pe care aceste neume le consemnează. Ca atare, până la acest nivel se constată o identitate a transcrierilor. De îndată însă ce linia melodică se îmbogățește prin *lucrarea* semnelor consonante, transcrierile pierd din precizie, apărând diferențe, uneori notabile între ele. Același lucru se întâmplă și în execuție”¹⁶.

În vechile gramatici de psaltichie explicațiile date semnelor consonante au rămas insuficiente, efectul lor asupra celorlalte semne și maniera de execuție în diferite combinații cu temporalele fiind rezumate doar la câteva cuvinte care s-au transmis aproape neschimbate până în secolul nostru. În acest sens, redăm notele explicative date de I. Popescu Pasărea semnelor consonante în lucrarea sa „**Principii de muzică bisericească orientală psaltică**”:

- varia *dă putere notei ce urmează după dânsa*
- omalonul scris sub două sau trei note *face să se cânte cu un oarecare val între ele*
- antichenoma *face să se cânte cu o oarecare săltare*
- psifistonul *dă putere notei sub care se scrie*
- eteronul *face să se cânte neîntrerupt legat*¹⁷

Elaborarea principiilor de transcriere făcute de N. Lungu în „**Gramatica muzicii psaltice**” au avut ca punct de plecare astfel de date teoretice, a căror simplitate creează dificultăți și poate genera interpretări diferite. De aceea, autorii primului studiu comparativ al celor două notații au numit consonantele „semne de expresie și ornament”¹⁸, încercând să le transcrie ca atare. Studiile ulterioare ale diferiților autori prezintă aceste semne mai ales ca ornamente, identificându-le cu cele din teoria occidentală, însă fiecare într-un mod diferit de celălalt.

Privind comparativ considerațiile teoretice și transcrierile consonanțelor la diferiți autori, se pot constata atât păreri comune, dar

¹⁶ Elena CHIRCEV, „Aspecte ale transcrierii muzicii psaltice în notație liniară”, *Colocvii*, 1993/1994, p. 34.

¹⁷ I. POPESCU PASĂREA, *Principii de muzică bisericească orientală psaltică*, p. 17-19.

¹⁸ Nicolae LUNGU, *Gramatica muzicii psaltice*, p. 79.

și multe deosebiri în special cu privire la explicarea variei și antichenomei cu punct.

Astfel, variei i se dau următoarele explicații teoretice: „Oscilație la nota superioară cu ritm de dactil (I. Popescu Pasărea), „notă de schimb superioară pe ritm de ana-pest” (Lungu, Costea, Croitoru), „apogiatură scurtă” (Gh. Ciobanu și V. Giuleanu), „accent” (G. Panțiru).

Acestea sunt variantele de transcriere valabile notelor cu valoare de pătrime. Când acestea se află sub influența gorgonului, transcrierile sunt unanime, adică nota accentuată la toți autorii, mai puțin Gh. Ciobanu, care nu tratează această variantă.

Antichenoma cu punct este de asemenea transcrisă în mod diferit de autorii citați. Când influențează un semn muzical ce are durata de un timp și jumătate, ea poate fi: „notă de schimb superioară” (I. Popescu Pasărea, N. Lungu, Costea, Croitoru), „grupet inferior” (Panțiru), „Notă de schimb superioară pe valori egale de optime” (Giuleanu). Ca și în cazul variei combinată cu gorgonul, Gh. Ciobanu nu are în vedere acest semn.

Părerile sunt identice în ceea ce privește transcrierea omalonului „*oscilație la nota superioară*” și eteronului „*legato de expresie*”.

Reprezentarea grafică a semnelor consonante pe portativ produce la rândul ei o confuzie. Se pot deosebi două tipuri de transcrieri: Gh. Ciobanu transcrie aceste semne în mod constant ca note ornamentale, scrise mărunț lângă sunetul principal, tocmai pentru a se deosebi de notele reale din melodie; ceilalți autori oscilează între forma grafică a notelor ornamentale și cea a notelor reale. Autorii Gramaticii muzicii psaltice transcriu cu note reale toate consonantele, mai puțin psifistonul, în timp ce la G. Panțiru situația se prezintă invers, doar antichenoma cu punct fiind redată cu note reale.

Aceeași confuzie o produce și felul în care sunt analizate combinațiile consonantelor cu celelalte categorii de semne, combinații în care lucrarea lor diferă de la un autor la altul.

O altă problemă care a generat diverse polemici pe marginea transcrierii cântărilor bisericești o constituie înlăturarea sferțurilor de ton, precum și adoptarea teoriei împărțirii tonurilor scării muzicale apusene de către muzica bisericească.

În conformitate cu sistemul temperat, gama apuseană se împarte în tonuri și semitonuri egale, iar acestea la rândul lor în come. După teoria muzicii apusene, orice ton are nouă come, semitonul

diatonic patru și cel cromatic cinci. Astfel secunda do-re are 9 come și este egală cu secundele, *re-mi*, *sol-la*, etc. în muzica psaltică, această împărțire diferă. Dacă gama apuseană conține 53 de come, cea psaltică este împărțită în 68 de părți numite secțiuni sau diviziuni, iar secundele sau cum se numesc în psaltichie tonurile, nu sunt egale, ele diferind de la un gen la altul (diatonic, cromatic, enarmonic).

Astfel, gama genului diatonic este formată din tonuri mari de 12 secțiuni, tonuri mici de 9 secțiuni, și minime de 7 secțiuni. Tonurile minime corespund semitonului din muzica apuseană.

Exemplu:

ni-pa (do-re) = 12 secțiuni (ton mare), *mison*

pa-vu (re-mi) = 9 secțiuni (ton mic), *elasson*

vu-ga (mi-fa) = 7 secțiuni (ton mai mic-semiton), *elahistos*¹⁹

În sprijinul acestei teze potrivit căreia tonurile dintr-o gamă nu sunt egale a venit și știința care a stabilit că distanța de la do la re este de 9/8, iar distanța de la re la mi de 10/9, deci ne egale, așa cum se găsesc în muzica psaltică bisericească. De asemenea, cvinta *re-la* este mai mică decât cvinta *do-sol*, iar terța *re-fa*, mai mică decât altă terță minoră cum ar fi *la-do*, și *si-re* etc.

Acest sistem de împărțire al tonurilor a fost adoptat în repetate rânduri și de către compozitorii de muzică clasică printre care și George Enescu.

„Marele nostru compozitor George Enescu, simțind nevoia de a ieși din sistemul temperat apusean, pentru a reda cât mai fidel motivele muzicale populare în **Sonata a III-a în la minor** pentru vioară și în opera **Oedip**, a adus modificări semnelor de alterație apusene. Dacă Enescu a aplicat în practică această variație de tonuri și semitonuri caracteristice muzicii psaltice, considerăm o mare greșală reducerea acestora la identitatea alterațiilor tradiționale apusene de dragul ușurinței în transcrierea melodiilor. Dacă înaintașii noștri l-au avut și le-au folosit, suntem datori și noi să le păstrăm și să le transmitem generațiilor viitoare, pentru a le adânci înțelesul și sensul și pentru a descoperii în ele noi mijloace de expresivitate muzicală”²⁰.

Așadar această obiecție adusă înlăturării gamei din sistemul netemperat, fiind una pur teoretică pare mult mai bine întemeiată de

¹⁹ Victor GIULEANU, *Melodica bizantină*, p. 41; Alexie BUZERA, *Cultura muzicală românească de tradiție bizantină din sec. al XIX-lea*, p. 11.

²⁰ Grigore PANȚIRU, *Notația și ehurile muzicii bizantine*, p. 210.

cât cea a transcrierii semnelor consonante care ține mai mult de domeniul interpretării.

Astfel privită în profunzime problema transcrierii cântărilor bisericești în notația liniară pare departe de a-și fi atins scopul. De aceea nu puțini sunt muzicienii care consideră:

„Cei ce întreprind acest demers știu în schimb cât de dificil se realizează această *convertire*, deoarece între cele două sisteme de notație există câteva inadvertențe de-a dreptul insurmontabile. Din această cauză se preferă mai nou notația simultană, unde portativul de dedesubt schițează o imagine aproximativă a realității sonore codificată în psaltichia de deasupra”²¹.

Cu toate acestea, indiferent cum ar sta lucrurile, trebuie să admitem că lucrarea de transcriere a cântărilor bisericești pe notația guidonică înfăptuită de Nicolae Lungu împreună cu Grigore Costea și I. Croitoru după niște reguli în prealabil stabilite și aprobate de Sfântul Sinod, autoritatea principală a Bisericii Ortodoxe Române, constituie o adevărată operă, deoarece cel puțin la momentul respectiv a răspuns unei nevoi capitale atât pentru biserică cât și pentru însăși muzica bisericească tradițională a cărei originalitate cu siguranță n-ar fi folosit nimănui, dacă ținând cont de vitregiile vremii ar fi rămas în continuare inaccesibilă pentru foarte mulți, inclusiv membrilor bisericii.

ABSTRACT

The Transcript of Ecclesiastic Music into Guidonic Notation in Romania

This study present the evolution of the process of transcribing the ecclesiastical music (from psaltic notation) into guidonic notation. It offers a historical presentation, emphasizing the principal moments, people and publication that marked this process. The study discusses the principles that formed the basis for this transcript, analyzing different propositions that were made throughout the history, in Romania, in this direction.

²¹ Vasile TIMARU, „Câteva considerații asupra gramaticii muzicii psaltice”, în Rev. *Muzica*, nr. 1/1996, p. 98.

TITLUL MESIANIC „FIUL LUI DAVID” ÎN EVANGHELIILE SINOPTICE

Prep. Univ. Drd. Mihai CIUREA

Keywords: *Messiah, messianic, "Son of David", divine filiation, prefiguration, Lord, mercy.*

Cuvinte cheie: *Mesia, mesianic, „Fiul lui David”, filiație divină, prefigurare, Domn, milă.*

Introducere

În Sfintele Evanghelii sinoptice (Marcu, Matei și Luca) ale Noului Testament, David este o figură ale cărei atribute nu sunt lipsite de bogăția semnificațiilor, ce converg spre conturarea imaginii lui Mesia, cel așteptat și anunțat de proorocii Vechiului Testament. Iisus, „Fiul lui David”, este adevăratul Mesia, Care va face să piară ideea unui *rex iudeorum* politic și va arăta, prin cuvânt și faptă, că este cu adevărat „Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu” (Matei 16, 16).

Ideea prezentării lui David ca profet și interpret al Legii, precum și titlul mesianic „Fiul lui David” nu aparțin însă în exclusivitate tradiției evanghelice și credinței creștine. Iudaismul contemporan Mântuitorului nu este cu totul străin de aceste elemente. Prima menționare a expresiei „Fiul lui David” se regăsește în *Psalmii lui Solomon*, scriere pseudoepigrafă a Vechiului Testament, din secolul I î.Hr. Textul grec pe care-l avem astăzi aparține *Codexului Vindobonensis*, descoperit de către iezuitul spaniol J.L. La Cerda și publicat la Lyon, în 1626. Psalmii lui Solomon sunt citați și în cuprinsul *Codexului Alexandrinus* (sec. al V-lea d.Hr.). O versiune siriacă a fost publicată în 1909 de către J. Rendel Harris. Opinia generală este că textul grec reprezintă traducerea unui original ebraic, care s-a pierdut, înainte ca versiunea siriacă să fie începută. În acest corpus, YHWH îi făgăduiește lui David trei lucruri: să-i ridice un moștenitor din seminția sa; să-i confirme

casa și regalitatea pentru totdeauna; să-l considere ca pe fiul său adoptiv¹. După cum s-a remarcat, este vorba aici despre un mesianism tradițional al secolului I î.Hr., răspândit în mediul fariseic. Titlul „Fiul lui David” ar echivala cu așteptarea lui Mesia care vine să-și instaureze Împărăția peste Israel. Accentul este pus aici mai mult pe dreptatea lui Mesia (cf. Isaia 11, 1-5) decât pe nimicirea popoarelor păgâne. Am putea interpreta acest titlu și în conformitate cu așteptarea Sfinților Apostoli în momentul Cincizecimii: „Doamne, oare, în acest timp vei așeza Tu, la loc, împărăția lui Israel?” (Fapte 1, 6). Ne aflăm aici pe linia mesianismului național și terestru².

În ceea ce privește textele rabinice, tratatul *Pirqe Aboth* nu conține nicio sentință referitoare la Mesia. Prima atestare a unei astfel de sentințe îi este atribuită lui Eliezer ben Hyrkanos, cumnatul lui Gamaliel II și contemporan cu rabbi Aquiba (între 90-100 d.Hr.). Este vorba despre expresia „Fiul lui David”, în cadrul temei despre suferințele lui Mesia, legate de pervertirea întregii lumi. Venirea Fiului lui David stârnește antagonisme chiar și în cercurile familiale: „Fiica se va ridica împotriva mamei... fiecare are drept dușmani pe cei ai casei sale” (*Mișna* 7, 6). Acest text va fi folosit de către Mântuitorul în Matei 10, 34-35 și Luca 12, 53. Opozițiile în sânul aceleiași familii reprezintă o temă comună Mântuitorului Hristos și fariseilor și ar putea, așadar, să-și aibă originea într-o sursă comună³. Alți rabini ai aceleiași perioade, precum Gamaliel II și Iose ben Qismah, vorbesc despre „fiul lui David care vine”. Tema se leagă de cea a „acestui neam păcătos”, care Îl cinstește pe Dumnezeu numai cu buzele, dar a cărui inimă rămâne împietrită (Matei 12, 39; 16, 4; Luca 11, 29)⁴.

„Fiul lui David” în Evanghelia după Marcu

În Sfânta Evanghelie după Marcu, Mântuitorul este numit „Fiul lui David” de două ori, în episodul vindecării orbului Bartimeu, fiul lui

¹ Matthias DELCOR, „Psaumes de Salomon”, în *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Tomul IX, 1979, col. 214-245.

² „L’emploi de ce titre correspond à une profession de foi messianique équivalente à celle de Pierre en 8, 29 ; mais ici, la reconnaissance de la dignité messianique est étroitement liée à l’affirmation de son pouvoir miraculeux” – Jacques DUPONT, „L’aveugle de Jéricho recouvre la vue et suit Jésus (Marc 10, 46-52)”, în *Etudes sur les évangiles synoptique*, Tomul I, Volumul 70A, Louvain, Peeters, 1985, p. 360.

³ Pierre GRELOT, *L’espérance juives à l’heure de Jésus*, Volumul 6, Desclée, Paris, 1978, pp. 102; 238-241.

⁴ *Ibidem*, p. 241.

Timeu (Marcu 10, 46-52)⁵. Expresia este presupusă, în continuare, cu ocazia Intrării Domnului în Ierusalim (Marcu 11, 1-11)⁶ și revine, pentru a treia oară, în întrebarea adresată de Iisus asupra Psalmului 110 (Marcu 12, 35-37)⁷.

Primul episod în care apare figura regelui David este cel al smulgerii spicelor în zi de sâmbătă, gest ce stârnește o controversă între Mântuitorul Hristos și farisei (Marcu 2, 23-28)⁸. În cadrul argumentării sale, Iisus amintește pasajul veterotestamentar (1 Regi 21, 2-7) în care David „a intrat în casa lui Dumnezeu, în zilele lui Abiatar⁹ arhiereul și a mâncat pâinile punerii înainte” (v. 26). Gestul făcut în trecut de David este profetic și devine o paradigmă a interpretării Legii mozaice. În gândirea iudaică, profetul deținea toată autoritatea pentru a interpreta Legea și putea chiar să o încalce, dacă situația o cerea. Amintind maniera în care a acționat David, Mântuitorul pune în fața adversarilor Săi autoritatea profetică a lui David, care a interpretat Legea într-o situație concretă. Nici cei mai zeloși dintre farisei nu-și puteau atribui o autoritate comparabilă cu a lui David, care este dat ca exemplu în Scriptura Veche. Fariseii îi admiteau regelui această calitate, precum și faptul că putea încălca Tora pentru a-și salva viața. Sprijinindu-se pe această convingere, Iisus invocă, la rândul Său, libertatea lui David și interpretează respectarea Sabatului în mod diferit: lasă deoparte cazuistica specific fariseică și caută voia lui Dumnezeu în funcție de un moment concret.

⁵ Marcu 10, 47-48: Ὑἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με.

⁶ „Osana! Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului! Binecuvântată este împărăția ce vine a părintelui nostru David! Osana întru cei de sus!” (Marcu 11, 9-10). Textul paralel de la Matei 21, 9, afirmă în mod explicit: „Osana Fiului lui David”, în timp ce la Luca 19, 38 găsim: „Binecuvântat este Împăratul care vine întru numele Domnului!”.

⁷ „Cum zic cărturarii că Hristos este Fiul lui David?” (Marcu 12, 35).

⁸ Gestul în sine al ucenicilor nu era interzis de Deuteronom (23, 25 și urm.), care nu îngăduia ca cineva să se folosească de seceră, pentru a aduna mai multe spice, în zi de Sâmbătă. Se pare că fariseii l-au socotit, totuși, ca un fel de seceriș și de adunare de hrană, ca o faptă ce încalcă cele 39 de interdicții despre lucrul în zi de Sabat. El este imputat lui Iisus pentru că, după mentalitatea rabinilor, învățătorul este direct responsabil pentru faptele discipolului său, în special pentru cele care au o legătură directă cu păzirea Legii – Cf. Ioannis KARAVIDOPOULOS, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, traducere de Drd. Sabin Preda, Editura Bizantină, București, p. 93.

⁹ Informația creează destule probleme, deoarece cf. 1 Regi 21, 1-6, arhiereu era atunci Abimelec, tatăl lui Abiatar – pentru mai multe amănunte, vezi I. KARAVIDOPOULOS, *op. cit.*, pp. 92-96 și Pr. Conf. Univ. Dr. Dionisie STAMATIOIU, *Cele patru Sfinte Evanghelii. Noțiuni introductive și comentariu*, Editura Universitaria, Craiova, 2000, pp. 158-161.

Tipologic, David Îl anticipează pe Hristos, ca profet și interpret eshatologic al Legii lui Moise. Autoritatea lui Iisus o depășește pe cea a lui David, pentru că El este „Fiul Omului” și „domn al sâmbetei”. Așadar, Marcu nu reduce figura lui David la clișeu obișnuit de „rege eshatologic și dominator”, ci integrează aici tipologic elementele profetice, care capătă o anumită semnificație pentru întreaga scriere, pusă în legătură cu Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, ca „Fiul lui David”¹⁰.

Marcu 10, 46-52: Vindecarea orbului Bartimeu

Aceasta este ultima minune relatată de către Evanghelistul Marcu. Episodul constituie un liant între secțiunea care vorbește despre formarea specială a ucenicilor (Marcu 8, 27 – 10, 45) și activitatea în Ierusalim, care culminează cu Patimile și Învierea Mântuitorului (Marcu 11 – 16). Există o legătură teologică între dubla invocare de către orb a lui Iisus ca „Fiul lui David” și mulțimile care invocă „Împărăția ce vine a părintelui nostru David”, în momentul Intrării triumfale în Ierusalim¹¹. Numeroși autori vorbesc despre originea palestiniană (comunitatea iudeo-creștină) a acestei relatări¹². În acest sens, Joachim Jeremias spune: „în ceea ce privește proveniența relatării, se poate, datorită mai multor motive, să o considerăm palestiniană: regăsim aici două cuvinte aramaice (*bar*, v. 46; *rabbouni*, v. 51); apostrofarea *uie David* (v. 47, 48) indică domeniul iudaic; scena descrisă este tipic orientală (orbul care cerșește; schimbarea de atitudine a mulțimii care, mai întâi impune tăcerea, apoi aclamă; emoția care se exprimă în respingerea acoperământului indispensabil)”¹³. Titlul „Fiul lui David” apare în legătură cu acțiunea terapeutică a Mântuitorului, amintind totodată și de Solomon, regele înțelept, care a reușit construirea Templului lui Dumnezeu pe pământ, a cărui importanță este determinantă în istoria

¹⁰ Damià ROURE, „La figure de David dans l'Évangile de Marc: des traditions juives aux interprétations évangéliques”, în *Figures de David à travers la Bible*, Publicat sub direcția lui L. Desrousseaux și J. Vermezlen, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999, pp. 400-401.

¹¹ Michael G. STEINHAUSER, „The Form of the Bartimaeus Narrative (Mark 10, 46-52)”, în *New Testament Studies* 32, 1986, pp. 583-595.

¹² Hans Joachim ECKSTEIN vorbește în mod explicit despre *judenchristliche, wahrscheinlich palästinische Kreise* – „Markus 10, 46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums”, în *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 87, 1996, p. 45.

¹³ J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Vol. 76, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973, p. 118.

poporului evreu, până în zilele noastre¹⁴. Toate aceste calități se regăsesc în Persoana lui Mesia. Este specific faptul că Iisus nu comentează și nici nu respinge titlul mesianic, care avea o nuanță etnico-politică, ci îi dă adevăratul conținut prin vindecarea pe care o săvârșește. Nerefuzând titlul mesianic și necerând, ca până acum, păzirea secretului mesianic, Iisus arată că El este Mesia cel așteptat, Care aduce oamenilor iubirea și merge spre Pătimire. Dăruirea luminii orbilor este lucrarea lui Mesia, după proorociile mesianice ale Vechiului Testament¹⁵. În timp ce mulțimea, ca și fariseii și ucenicii înșiși, nu recunosc adevărata însușire mesianică a lui Iisus, orbul din relatare Îl vede și Îl recunoaște pe „Fiul lui David”, iar după vindecarea sa „Îi urmează pe cale”, devenind ulterior un membru activ al Bisericii primare¹⁶.

Textele paralele care descriu vindecarea aceluiasi personaj (Matei 20, 29-34; Luca 18, 35-43), deși păstrează același cadru spațial și temporal, prezintă unele modificări. Ele suprimă numele acestuia, „Bartimeu, fiul lui Timeu”, precum și amănunțele vii care conturează tabloul pictat de Evanghelistul Marcu. În schimb, Luca accentuează măreția Mântuitorului: „Și oprindu-Se, Iisus a poruncit să-l aducă la El” (v. 40) și introduce o concluzie sugestivă: „Și îndată a văzut și mergea după El, slăvind pe Dumnezeu. Și tot poporul, care văzuse, a dat slavă lui Dumnezeu” (v. 43). Matei completează de două ori titlul cu termenul *kurios*, care la vocativ (*kurie*) vine să înlocuiască și aramaicul *rabbouni*.

Marcu 12, 35-37: Întrebarea despre Mesia ca „Fiu al lui David”

Această pericopă Îl descrie pe „Iisus învățând în templu” (v. 35) și ridicând problema filiației davidice a lui Mesia, plecând de la Psalmul 110, 1: „Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale” (v. 36). Continuarea logică a controverselor este pusă în valoare de următorul verset: „deci însuși David Îl numește pe El Domn; de unde dar este fiul lui?” (v. 37). Argumentarea lui Iisus se înscrie pe linia întrebărilor antinomice haggadice, în care două afirmații aparent contradictorii

¹⁴ Nils Alstrup DAHL, „Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus”, în *The Messiah*, Charlesworth, p. 400.

¹⁵ Isaia 29, 18-35; 42, 7; 61, 1.

¹⁶ I. KARAVIDOPOULOS, *op. cit.*, pp. 267-268.

sunt confruntate; validitatea fiecăreia dintre ele este posibilă, pentru că acestea se situează pe două planuri diferite¹⁷.

Textul a reprezentat dintotdeauna o adevărată piatră de încercare pentru exegeți, născând numeroase opinii. Cel mai potrivit este să remarcăm contrastul dintre titlul „Fiul lui David”, care este enunțat explicit, și titlul „Fiul lui Dumnezeu”, care se subînțelege din întrebarea Mântuitorului¹⁸. Este adevărat că Mesia este „Fiul lui David”, însă tot Acesta este și „Fiul lui Dumnezeu”. Ne aflăm într-un moment în care este evident că Iisus este considerat Hristosul și Fiul lui Dumnezeu, încă înainte de Învierea Sa¹⁹. Faptul că Iisus face referire la Psalmul 110 ne face să considerăm că acest text era interpretat, în perioada respectivă, într-o perspectivă mesianică²⁰. Însă așteptarea cărturarilor, care reflectă așteptarea iudeilor acelei perioade, este a unui Mesia politic, care va elibera pe Israel și va institui împărăția în Ierusalim. Aici se dezvăluie impasul herminiei iudaice referitoare la Scripturi, care nu există pentru Biserică: din punct de vedere genealogic, Mesia este „Fiul lui David” (Romani 9, 4), dar este și Domnul din vremurile de pe urmă, Domnul tuturor și, prin urmare, Domn al lui David. Așadar, după firea omenească Mesia este urmaș al lui David, dar după cea dumnezeiască este Domn al lui David. Iisus nu-i acuză pe iudei pentru faptul că Îl socotesc pe Mesia ca urmaș al lui David, ci pentru că rămân numai la originea Sa omenească și Îl circumscriu propriilor lor vederi politice, fără să înțeleagă ceea ce a spus David „în Duhul Sfânt”, că Mesia este Domnul căruia toți Îi sunt datori cu supunere²¹.

Și textele paralele merg în aceeași direcție: în Matei 22, 46, Hristos este Fiul lui David, dar El este înainte de toate Fiul lui Dumnezeu, încă din timpul existenței Sale pe pământ; de asemenea, în Luca 20, 44, se amintește dubla demnitate a lui Iisus încă din copilărie: aceea de Mesia (Luca 1, 32) și de Fiu al lui Dumnezeu (Luca 1, 35).

¹⁷ David DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone Press, Londra, 1956, p. 163.

¹⁸ Marcu 12, 37: καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστὶν υἱός.

¹⁹ J. DUPONT, „Assis à la droite de Dieu. L'interprétation du Ps 110, 1 dans le Nouveau Testament”, în *Resurrexit. Actes du Symposium de Rome de 1970*, Editat de Edouard Dhanis, Roma, 1974, p. 410.

²⁰ *Ibidem*, p. 340.

²¹ I. KARAVIDOPOULOS, *op. cit.*, pp. 292-293.

„Fiul lui David” în Evanghelia după Luca

Titlul hristologic „Fiul lui David” nu este foarte frecvent în Evanghelia după Luca: numai orbul din cetatea Ierohon Îl interpelează pe Mântuitorul cu acest nume²². Însă locurile cele mai semnificative în care Sfântul Luca face referire la figura lui David în Evanghelia sa ne fac să analizăm, în mod serios, importanța acesteia. În plus, evanghelistul, printr-o serie de elemente care-i sunt proprii, face sistematic referire la regele Solomon, fiul lui David. Cele două figuri sunt complementare: dacă fiul fusese un rege a cărui mărire o întrecuse pe cea a tatălui său, acesta din urmă începuse prin a fi urmărit și persecutat înainte de a-și manifesta puterea. În mod simbolic, Iisus va împărtăși soarta părintelui Său, David, mai întâi prin Patimi și apoi prin Învierea Sa²³. Toate acestea întăresc ideea că tema „Fiul lui David”, deși apare efectiv numai o dată în Evanghelie, nu este nicidecum un *hapax*, ci dimpotrivă este orchestrat de către Luca într-o compoziție care ne dezvăluie mai multe dimensiuni.

Figura lui David este prezentă mai ales la începutul Evangheliei. În momentul Bunei Vestiri, îngerul Gavriil îi spune Mariei că Dumnezeu Îi va da lui Iisus „tronul lui David, părintele Său” (1, 32), iar împărăția Sa „nu va avea sfârșit” (v. 33), în contrast cu perenitatea regatului acestuia. Așadar, mai mult decât a fi „Fiul lui David”, Iisus Hristos este „Fiul celui Preaînalt” (v. 32) și „Fiul lui Dumnezeu” (v. 35). Numele lui David, alături de cel al lui Avraam, apare și în prima parte a „Cântării lui Zaharia” (1, 68-75): mântuirea va veni din „casa lui David” (v. 69), conform „jurământului cu care S-a jurat (Dumnezeu) către Avraam, părintele nostru” (v. 73).

Relatarea Nașterii lui Iisus (2, 1-20) insistă, de asemenea, asupra filiației Sale davidice. Iosif care este prezentat ca fiind urmaș al lui David „se suie” împreună cu Fecioara Maria „în cetatea lui David” (v. 4). Apoi, îngerul lui Dumnezeu spune: „că vi s-a născut azi Mântuitor, Care este Hristos Domnul, în cetatea lui David” (v. 11).

În cadrul genealogiei lui Luca, numele lui David și Avraam (3, 31-34) ocupă o poziție strategică, încadrând partea centrală a compoziției sale. Totuși, una dintre particularitățile autorului este aceea

²² „Și el a strigat, zicând: Iisuse, *Fiul lui David*, fie-Ți milă de mine! Și cei care mergeau înainte îl certau ca să tacă, iar el cu mult mai mult striga: *Fiule al lui David*, fie-Ți milă de mine!” (Luca 18, 38-39).

²³ Roland MEYNET, *L'Évangile selon Saint Luc*; Volumul I, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988, pp. 186-187.

de a nu cita decât un singur rege (David) printre strămoșii Mântuitorului Iisus. Se pare că intenția sa a fost de a marca prin aceasta faptul că regalitatea lui Iisus este de altă natură decât cea care a fost practică de descendenții lui David.

În pericopa din Luca 20, 41-44, Mântuitorul ridică problema filiației davidice a lui Hristos. Este adevărat – cum se spune – că Hristos trebuie să fie „Fiul lui David”. Dar dacă El este Hristos și dacă poate fi numit într-adevăr „Fiul lui David”, aceasta nu înseamnă că este un simplu rege, precum a fost strămoșul Său îndepărtat. Singura dată când este numit, de către orbul din Ierihon, astfel, nu se face pentru motive politice, ci pentru a se obține salvarea. Deschizând ochii orbului pentru a putea să vadă, Mântuitorul deschide ochii întregii mulțimi care Îl urmează, care-L „slăvește pe Dumnezeu” (Luca 18, 43). Iisus Hristos a venit pentru a ne arăta Împărăția Tatălui Său, care nu este împărăția terestră a lui David, ci este „Împărăția lui Dumnezeu”. El este rege, însă împărăția Sa nu este din această lume. Ea este eshatologică: la sfârșitul veacurilor, El va reveni în slavă să judece întreaga făptură. De aceea este numit „Domnul” lui David, căci Domnul Dumnezeu Îl va așeza de-a dreapta Sa, întru slavă²⁴.

În Evanghelia după Luca, Iisus Hristos este „Fiul lui David”, însă și mai mult decât aceasta: „și, iată, mai mult decât Solomon este aici!” (11, 31). Ceea ce face diferența esențială între Mântuitorul și regele David este faptul că „strămoșul David... a murit și s-a îngropat, iar mormântul lui este la noi, până în ziua aceasta. Deci el, fiind proroc... mai înainte văzând, a vorbit despre învierea lui Hristos... Cu siguranță să știe deci toată casa lui Israel că Dumnezeu, pe Acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit, L-a făcut Domn și Hristos” (Fapte 2, 29-36). Ceea ce Sfântul Apostol Petru a spus în cuvântul său, cu ocazia Pogorârii Sfântului Duh în ziua Cincizecimii, va fi reluat și de către Sfântul Apostol Pavel în Antiohia Pisidiei (Fapte 13, 32-39). Regele David reprezintă prefigurarea Mântuitorului Iisus Hristos, care împlinește toate. El le desăvârșește pe toate planurile: nu este numai Fiul lui David, ci și Fiul lui Dumnezeu. Prin Patima Sa de pe cruce și prin Înviere, oamenii au devenit și ei „fii ai lui Dumnezeu, fiind și fii ai Învierii” (Luca 20, 36)²⁵.

²⁴ Stephen H. SMITH, „The Function of the Son of David Tradition in Mark’s Gospel”, în *New Testament Studies* 42, 1996, pp. 523-539.

²⁵ R. MEYNET, „Jésus, Fils de David dans l’Évangile de Luc”, în *Figures de David à travers la Bible*, publicat sub direcția lui L. Desrousseaux și J. Vermezlen, Les Éditions

„Fiul lui David” în Evanghelia după Matei

Am văzut că Marcu și Luca nu folosesc *stricto sensu* titlul „Fiul lui David” decât de două ori în Evangheliile lor (Marcu 10, 47-48; Luca 18, 38-39) și o a treia oră indirect (Marcu 12, 35; Luca 20, 41). În afară de pasajele menționate, pe care Matei le are în comun cu cei doi (Matei 20, 30-31; 22, 42), acesta mai folosește de încă șapte ori expresia²⁶, în diferite pasaje proprii primei Evanghelii din canonul Noului Testament.

Încă din primul verset al Evangheliei sale, Matei vorbește despre „cartea neamului lui Iisus Hristos, *fiul lui David*, fiul lui Avraam”. Alături de lista genealogică de la Luca (3, 23-28), cea de la Matei reprezintă un obicei popular des întâlnit în cercurile iudaice de limbă greacă, care ținea și de o valoare simbolică a cifrelor. Iisus este situat pe linia descendenței davidice, căreia îi aparține și Iosif, ce reprezintă „o branșă non-aristocratică, colaterală a casei lui David”²⁷. Pe de altă parte, textul de la Matei 1, 20²⁸ este singurul caz din Sfintele Evanghelii în care titlul „Fiul lui David” îi este atribuit unei alte persoane decât lui Iisus Hristos. Iosif este cel care este însărcinat să asigure paternitatea legală a pruncului Iisus și să-L facă să intre astfel pe linia descendenței lui David: „Fiul lui David l-a numit pe el, aducându-i aminte că s-a proorocit că din sămânța lui David va fi Hristos, învățându-l astfel să nu fie necredincios, aducându-și aminte de David care a primit făgăduința cea pentru Hristos”²⁹. Cei doi părinți joacă un rol complementar, făcând din Iisus ceea ce este cu adevărat. Iosif este cel prin care Iisus Se naște ca „Fiul lui David” și Sfânta Fecioară Maria este cea prin care Se naște ca „Fiul lui Dumnezeu”. Aceasta din urmă nu distruge, ci întărește apartenența originii genealogice umane a Mântuitorului la seminția lui David³⁰.

du Cerf, Paris, 1999, p. 427.

²⁶ Matei 1, 1, 20; 9, 27; 12, 23; 15, 22; 21, 9, 15.

²⁷ Raymond E. BROWN, *The birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York, Doubleday, 1977, p. 511.

²⁸ „Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ce s-a zămislit întru-însa este de la Duhul Sfânt”.

²⁹ Sfântul TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, Editura Sofia, București, 2002, p. 151.

³⁰ R.E. BROWN, *op. cit.*, p. 142.

Vindecarea celor doi orbi (Matei 9, 27-31³¹) reprezintă penultima minune din seria celor zece descrise de Matei în capitolele 8 și 9 ale Evangheliei sale, pentru a arăta că Iisus Hristos este Mesia puternic în faptă, după ce arătase, în capitolele 5-7 (Predica de pe Munte), că este Mesia puternic în Cuvânt. Relatarea este considerată ca un dublet al vindecării celor doi orbi din Ierihon (Matei 20, 29-34). Faptul de a dubla numărul celor ce sunt miluiți de către Hristos ține probabil de maniera populară de a povesti a lui Matei, pe care o sesizăm și în episodul vindecării celor doi demonizați din ținutul Gadarei (Matei 8, 28; Marcu 5, 1). De asemenea, poate fi o aluzie discretă pe care o face evanghelistul la episodul orbului din Betsaida (Marcu 8, 22-26), despre care nu amintește efectiv. Titlul „Fiul lui David” este precedat de expresia „miluiește-ne pe noi” (*eleēson hēmas*), lucru specific pentru Matei³²: „Orbii ca lui Dumnezeu Îi ziceau *miluiește-ne*, iar ca unui om Îi ziceau *Fiule al lui David*, pentru că se știa la iudei că Mesia din sămânța lui David va să vie”³³. De asemenea, remarcăm faptul că de fiecare dată titlul „Fiul lui David” este precedat de verbul *krazô* (a striga). Este vorba probabil despre un strigăt liturgic, ca și în cazul lui „Osana”, precedat la rândul său de același verb (Matei 21, 9; Marcu 11, 9).

În Matei 9, 27; 15, 22 și 20, 30.31, rugămintea de „a avea milă” precede titlul „Fiul lui David”. Matei intercalează de trei ori și invocația *kyrie* (la vocativ) înainte de acesta, pentru a-l completa. Vedem deja profilându-se aici formula liturgică atât de des invocată în slujbele ortodoxe: „Doamne, miluiește” (*kyrie eleison*). Titlul de *Kyrios* funcționează ca interpretul autorizat și universal al titlului „Fiul lui David”, care accentuează calitatea de Mesia. Pentru Matei, „Fiul lui David” Își poate îndeplini rolul Său terestru de vindecător atotputernic și plin de solitudine față de oamenii suferinzi, pentru că El este și „Domnul” Care va Învia și Se va întoarce plin de slavă la Judecata finală³⁴. Trăsătura specifică a „Fiului lui David” în minunile descrise la Matei este aceea a vindecătorului care alungă demonii –

³¹ „Plecând Iisus de acolo, doi orbi se țineau după El strigând și zicând: Miluiește-ne pe noi, Fiule al lui David”.

³² Vezi și Matei 15, 22; 20, 30-31. Spre deosebire de el, Marcu începe cu titlul la vocativ („Fiule al lui David”), urmat de rugăciunea „miluiește-mă” (*eleēson me*).

³³ Sf. TEOFILACT, *op. cit.*, p. 238.

³⁴ Daniel MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Labor et Fides, Geneva, 1981, pp. 74-76.

boala fiind considerată drept un caz de demonizare – din iubire de oameni. Vindecând pe cei bolnavi, Iisus împlinește opera mesianică și Se manifestă ca adevăratul Fiu al lui Dumnezeu³⁵.

Intrarea Domnului în Ierusalim³⁶

Matei 21, 9	Marcu 11, 9-10	Luca 19, 37-38
Iar mulțimile care mergeau înaintea Lui și care veneau după El	Iar cei ce mergeau înaintea și cei ce veneau pe urmă	Și apropiindu-se de poalele Muntelui Măslinilor, toată mulțimea ucenicilor, bucurându-se, a început să laude pe Dumnezeu, cu glas tare, pentru toate minunile pe care le văzuse,
strigau	strigau	
zicând:	zicând:	zicând:
<i>Osana Fiului lui David; binecuvântat este Cel ce vine</i>	<i>Osana! Bine este cuvântat Cel ce vine</i>	<i>Binecuvântat este Împăratul care vine</i>
<i>întru numele Domnului!</i>	<i>întru numele Domnului! Binecuvântată este împărăția ce vine a părintelui nostru David!</i>	<i>întru numele Domnului!</i>
Osana întru cei de sus!	Osana întru cei de sus!	Pace în cer și slavă întru cei de sus!

³⁵ Marinus DE JONGE, *Jesus, Son of David and Son of God in Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testament of the Twelve Patriarchs. Collected Essays*, Vol. 63, Leyde, Brill, 1991, p. 140.

³⁶ Matei 21, 1-11; Marcu 11, 1-11; Luca 19, 28-40.

Intrarea în Ierusalim (apoi, în Templu) inaugurează ultima etapă a activității publice a Mântuitorului, care Îl va duce spre slăvitele Sale Patimi și Răstignirea pe cruce, culminând cu Învierea din morți. Ea are înțeles mesianic, cu referire la proorocia lui Zaharia (9, 9). Iisus este numit „Domnul” (Marcu 11, 3) și „Cel ce vine întru numele Domnului” (Marcu 11, 9). Titlul se referă mai întâi la Iisus, apoi la Dumnezeu-Tatăl Însuși, al Cărui trimis este, ca Mesia, cel care instaurează „împărăția părintelui nostru David” (v. 10).

Așa cum reiese dintr-o analiză atentă a sinopsei, expresia „Osana Fiului lui David” nu se regăsește ca atare decât la Matei. Ea i-a fost inspirată probabil de textul paralel, mai vechi, de la Marcu 11, 10: „Binecuvântată este împărăția ce vine a părintelui nostru David! Osana întru cei de sus”. Expresia „părintele (*ho patēr*) nostru David” apare și în Fapte 4, 25. De asemenea, expresia „strămoșul (*hoi patriarchēs*) David” din Fapte 2, 29 dovedește faptul că ideea de paternitate a lui David nu este străină autorilor Noului Testament. Expresia finală „Osana întru cei de sus” devenise deja un strigăt de aclamare a lui Dumnezeu în perioada Noului Testament, sinonimă cu *halelûhû bamerômîm* („slăviți-l pe YHWH în înaltul cerului”) din Psalmul 148, 1.

Termenul „Osana” nu apare în Sfintele Evanghelii decât în momentul Intrării Domnului în Ierusalim. El reprezintă o expresie caracteristică ce era folosită începând cu a șaptea zi a Sărbătorii Corturilor de către preotul care conducea de șapte ori procesiunea în jurul altarului pentru arderile de tot (*holocaustului*), în scopul venirii ploii, implorând divinitatea în mod repetat și neîncetat. Suntem acum în perioada iudaismului post-biblic, când titlul „Osana” este atașat celebrării Sărbătorii Corturilor, dar și a Paștelui ebraic – cântate atât de solemn în Psalmii 113-118 (*Hallel*). Însă, originea sa nu este aici. Invocarea „Osana” nu este legată de la început de o celebrare precisă. Ea se adresează în general lui Dumnezeu, sub forma scurtă *hōši'āh* (tradusă prin *sōson* de LXX)³⁷, sau regelui, sub forma mai lungă *hōši'āh adonî hammelek*³⁸. Așadar, strigătul „Osana” este la origine o rugăciune umilă și stăruitoare adresată lui YHWH sau regelui. În contextul Sărbătorii Corturilor, aceasta va cunoaște o evoluție internă. Rugăciunile rostite în jurul altarului pentru jertfe se vor numi *hōši'ānôt*. Ziua a șaptea a Sărbătorii Corturilor se va numi *yôm*

³⁷ Psalmii 12, 2; 20, 10; 28, 9; 60, 7; 86, 2, 16; 108, 7.

³⁸ 2 Regi 14, 4; 4 Regi 6, 26.

hōši'ānāh. Cum rugăciunea era însoțită de mișcarea unor buchete de verdeață și de frunze de palmier, pe care mulțimea le ținea în mâini, acestea se vor numi – de asemenea - *hōši'ānāh*. Probabil că așa se explică mișcarea de sens de la rugăciune stăruitoare spre adorare. Sărbătoarea Corturilor nu avea drept scop de la început invocarea ploii prin rugăciune, ci era mai degrabă orientată spre adorarea lui YHWH și spre bucurie. La aceasta se adaugă și faptul că rădăcina ebraică *yāšā'*, care stă la baza lui „Osana” nu există în aramaică. Strigătul de rugăciune nu mai era deci înțeles de către mulțime. El a fost interpretat ca un gest de adorare, pus în legătură cu ceremonia procesiunii și a agitării buchetelor formate din ramuri. Această schimbare de sens trebuie să fi avut loc înainte de distrugerea Templului din Ierusalim și, deci, a altarului pentru jertfe³⁹. În creștinism, „Osana” arată fie rugăciunea („mântuiește-ne pe noi”), fie doxologia („slavă lui Dumnezeu”), pentru mântuirea care vine⁴⁰.

Concluzii

Titlul „Fiul lui David” nu este foarte des folosit în perioada Noului Testament. El nu este atestat decât o singură dată în secolul I î.Hr, în *Psalmii lui Solomon* (17, 23), într-un sens mesianic naționalist. În schimb, așteptarea unui Mesia pe linia lui David, era o idee vie în timpul Mântuitorului Iisus Hristos, bazată pe cuvântul proorocului Natan către regele David (2 Regi 7, 12-14)⁴¹.

În Noul Testament, invocația orbului Bartimeu, fiul lui Timeu, este paradigmatică pentru folosirea acestui titlu mesianic: „Iisuse, Fiul lui David, miluiește-mă!” (Marcu 10, 47-48). Este vorba despre un apel adresat puterii vindecătoare a Mântuitorului, a cărei demnitate mesianică era strâns legată de puterea Sa, manifestată în cuvânt și în faptă. Cele două expresii folosite de către Sfântul Evanghelist Matei, plecând de la Psalmul 118, 25-26, vor intra în Liturgia Bisericii primare și vor dăinui până astăzi în Sfintele noastre Liturghii. Prima va deveni „Doamne, miluiește” (*Kyrie eleison*) al nostru și a doua va

³⁹ Jean-Marie VAN CANGH, „*Fils de David dans les Évangiles Synoptiques*”, în *Figures de David à travers la Bible*, Publicat sub direcția lui L. Desrousseaux și J. Vermezlen, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999, pp. 379-380.

⁴⁰ I. KARAVIDOPOULOS, *op. cit.* p. 273.

⁴¹ „Iată Domnul îți vestește că-ți va întări casa, iar când se vor împlini zilele tale și vei răposa cu părinții tăi, atunci voi ridica după tine pe urmașul tău, care va răsări din coapsele tale și voi întări stăpânirea sa. Acela va zidi casă numelui Meu și Eu voi întări scaunul domniei lui în veci. Eu voi fi aceluia tată, iar el Îmi va fi fiu”.

deveni o parte din răspunsul liturgic la „Cântarea de biruință” (*Sanctus*): „Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului! Osana întru cei de sus!” (Matei 21, 9). Titlul *kyrie*, intercalat între apelul la mila lui Dumnezeu și invocarea titlului „Fiul lui David”, funcționează ca interpretul autorizat și universal al acestuia, care altfel ar rămâne limitat la un mesianism strict naționalist. „Fiul lui David” este și Domnul (*Kyrios*) Înviat (Luca 20, 36) și Judecătorul eshatologic al tuturor (Matei 25, 37-44).

RÉSUMÉ

Le titre messianique « Le Fils de David » dans les Évangiles synoptiques

“Fils de David” est, sans aucun doute, un titre messianique au sein des évangiles synoptique du Nouveau Testament, même s’il était assez rare à cette époque-là. Il n’est attesté qu’une seule fois au premier siècle avant Jésus Christ, dans les Psaumes de Salomon, dans un sens messianique nationaliste. Son enracinement primitif plonge dans l’invocation de l’aveugle Bartimée, en Marc 10, 47-48: “Jésus, Fils de David, aie pitié de moi!”. La puissance thérapeutique de Jésus, son pouvoir miraculeux sont liées à sa dignité messianique. A travers les trois évangiles, par ces gestes miraculeux et par sa parole puissante, Jésus Christ dépasse l’idée étroite d’un Messie politique du peuple d’Israël, vers la vérité d’un Messie universel. Grâce aux travaux rédactionnels des auteurs saints, l’ascendance davidique évolue naturellement vers la filiation divine. Jésus, “Fils de David”, est perçu en tant que Messie, “Fils de Dieu”, qui, après sa Passion, est Ressuscité. Le “Seigneur de David” est maintenant Celui qui viendra afin de juger “les morts et le vivants”, dans l’eschatologie. C’est par sa puissance de “Kyrios” Ressuscité qu’il va accomplir les œuvres du Messie, pour répondre dans l’éternité par la guérison aux malades qui l’interpellent: “Aie pitié de nous, Seigneur, toi qui est fils de David”!

MULȚUMIRE ȘI ACTUALIZARE ÎN ANAMNEZA DIN SFÂNȚA LITURGHIE *

Radu Cosmin SĂVULESCU
Facultatea de Teologie din Craiova

Keywords: *The Holy Liturgy, anamnesis, anamnestic dimension, actualisation, thankfulness*

Cuvinte cheie: *Sfânta Liturghie, anamneză, dimensiune anamnestică, actualizare, mulțumire*

Sfânta Liturghie, așa cum este săvârșită ea în Biserica Ortodoxă, comportă două dimensiuni: cea epicletică și cea anamnestică¹. Dimensiunea epicletică înseamnă invocarea Duhului Sfânt, care pogorându-se asupra Sfintelor Daruri le sfințește, prefăcându-le în Trupul și Sângele Domnului. De asemenea, Duhul Sfânt îi sfințește și pe liturghisitori – preoți și popor – pogorându-se asupra lor, așa cum, de altfel, cere și preotul la epicleză. Dimensiunea anamnestică se definește prin rememorarea permanentă, pe parcursul întregii Liturghii, a faptelor mântuitoare ale lui Dumnezeu. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, citându-l pe Pavel Florensky², arată că, în rugăciunile Bisericii noastre,

* Studiul de față reprezintă o dezvoltare a lucrării noastre *Sfânta Liturghie sau amintirea viitorului. Considerații asupra dimensiunii anamnestică a Liturghiei ortodoxe*, distinsă cu Premiul al II-lea în cadrul Concursului național de creație literară „Anul jubiliar al Sfintei Scripturi și Sfintei Liturghii”, organizat de Patriarhia Română pe parcursul anului 2008.

¹ John BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. de Monica E. Herghelegiu, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1999, p. 130.

² Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, ed. a II-a, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2004, p. 428.

cererea este întotdeauna precedată de anamneză, de amintirea unor fapte asemănătoare cu cele cerute, săvârșite de Dumnezeu în istoria mântuirii.

Cele două dimensiuni ale Sfintei Liturghii își găsesc punctul culminant în marea rugăciune euharistică³. Aceasta cuprinde două părți, numite, după dimensiunea predominantă, anamneză și epicleză. Fără vreuna dintre aceste părți componente, marea rugăciune euharistică nu mai are drept finalitate prefacerea darurilor. În studiul de față vom analiza modul în care dimensiunea anamnetică a Sfintei Liturghii își găsește expresia cea mai grăitoare în anamneza euharistică, arătând totodată roadele bogate – și, de cele mai multe ori, nesensizate de liturghisitori – ale anamnezei. Pentru aceasta, ne vom referi la cele două Liturghii euharistice ale ritului bizantin, cea a Sfântului Vasile cel Mare și cea a Sfântului Ioan Gură de Aur. Deși ambele Liturghii, ca moduri de săvârșire a aceleiași Taine, comportă în același chip o dimensiune anamnetică, totuși marea rugăciune euharistică diferă nu numai în formă, dar și în conținutul teologic, mult mai bogat la Sfântul Vasile⁴. Aceasta nu înseamnă, desigur, o ierarhizare a Liturghiilor, însă rugăciunea Sfântului Vasile ne oferă o imagine mult mai amplă asupra sensului anamnezei și asupra implicațiilor ei pentru comunitatea liturgică.

1. Anamneza ca dialog cu Dumnezeu

Întreaga Liturghie este o rugăciune adresată lui Dumnezeu, așa cum putem vedea nu doar din textul rugăciunilor citite de preot, ci și din cântarea poporului. Această rugăciune nu este însă adresată unei divinități impersonale, ci lui Dumnezeu Cel în Treime, așadar unei comunități de Persoane vii, dinamice, care intră în dialog real cu credincioșii. Tradiția ortodoxă accentuează în chip deosebit sfințenia locașului bisericesc, numindu-L *casa lui Dumnezeu* tocmai pentru că în biserică locuiește Însuși Dumnezeu⁵. Așadar, adunarea credincioșilor este primită în *casa Împăratului*⁶, o casă unde locuiește *cineva*, iar nu *ceva*.

³ Preferăm denumirea de *mare rugăciune euharistică* în detrimentul celei de *anafora*, pentru că anaforaua, în sensul strict de oferire a darurilor, începe doar de la ecfonisul „*Ale Tale dintru ale Tale*”. A se vedea în acest sens Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 428.

⁴ Pr. Prof. Ene BRANIȘTE, „Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin”, în *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, volum coordonat de Prof. Alexandru Elian, editori Arhim. Bartolomeu V. Anania, Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Ene Braniște ș.a., Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1980, p. 246.

⁵ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *op. cit.*, p. 50.

⁶ Termenul românesc *biserică* provine din latinescul *basilica*, cuvânt care la rândul său

Faptul că Dumnezeu participă la Sfânta Liturghie este reliefat nu atât prin adresarea directă către El, cât mai ales prin pomenirea răspunsurilor pe care ni le dă. Așa se întâmplă în rugăciunea de mulțumire din timpul cântării *Cu vrednicie și cu dreptate...*, din cadrul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur⁷, acolo unde Îi mulțumim lui Dumnezeu „și pentru Liturghia aceasta” pe care El a binevoit „a o primi din mâinile noastre”. Așadar, Dumnezeu nu ne-a ascultat nepăsător, ci a primit Liturghia, ne-a auzit cererile și doxologiile și ne va răsplăti pentru ele⁸.

Anamneza reprezintă contribuția noastră la dialogul cu Dumnezeu, căci amintind faptele Sale mântuitoare ne exprimăm mulțumirea pentru ele și, totodată, nădejdea că ele se vor prelungi în prezent, răspunzând astfel rugăciunii noastre. Sfântul Nicolae Cabasila arată că pomenirea binefăcătorului nostru izvorăște tocmai din bucuria ce ne-au adus-o aceste binefaceri și că astfel îi răsplătim și noi bunătatea⁹. Noi nu putem oferi lui Dumnezeu ceva ce El nu are – așa cum El ne dăruiește nouă – însă putem să-i răsplătim bunătatea și dragostea pomenindu-L, adică actualizând prezența Lui în cugetul și sufletul nostru.

Prin anamneză, arătăm că Dumnezeu sălășluiește în noi, că amintirea faptelor Sale e mereu vie și că am conștientizat toate cele ce au fost făcute spre mântuirea noastră. Punându-I în față lui Dumnezeu aceste amintiri, noi le aducem în prezent, căci El e mereu același¹⁰ și deci și faptele Sale mântuitoare se prelungesc în fiecare Liturghie, prin iubirea Sa. Nu Îi cerem lui Dumnezeu să repete aceste fapte, ci să le prelungească în chip firesc¹¹ în prezent și, prin prezent, spre viitor. Prin anamneză se arată și temeiul Liturghiei¹² – mai precis al Euharistiei, ca

și are originea în limba greacă unde însemna *casa împăratului*.

⁷ Vezi *Liturghier*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 160.

⁸ În aceste sens, remarcăm că Sfânta Liturghie începe prin a binecuvânta împărăția Sfintei Treimi, răspunsul lui Dumnezeu la această binecuvântare a noastră fiind pomenit în finalul slujbei, în rugăciunea amvonului: „*Cel ce binecuvintezi pe cei ce te binecuvintează...*”.

⁹ Sfântul NICOLAE CABASILĂ, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, cap. IX, traducere din limba greacă de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 23.

¹⁰ „*Isus Hristos, ieri și azi și în veci, este Același.*” (Evrei 13, 8).

¹¹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILĂ, *Teologia dogmatică ortodoxă*, ed. a III-a, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2003, vol. III, p. 99.

¹² Aceasta se vede cel mai bine în rugăciunea de după ecfoniusul „*Ale Tale dintru ale Tale*”, din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare. Ea începe cu rememorarea cuvintelor Mântuitorului de la Luca 22, 19: „*Aceasta să faceți întru pomenirea mea*”, cuvinte care ele însele solicită rememorarea. În acest sens, vezi și Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturghica specială pentru facultățile de teologie*, ed. III, Ed. Nemira, București, 2002, p. 210.

punct central al Liturghiei – dar și temeiul anamnezei în sine. Astfel, ne adresăm lui Dumnezeu amintind mereu faptele Lui, ceea ce dovedește că le resimțim permanent și că ne bucură într-atât încât să Îi cerem să nu pună punct acestei revărsări de daruri.

Anamneza este deci strâns legată de mulțumire, pe parcursul întregii Liturghii și, mai cu seamă, în marea rugăciune euharistică¹³, acolo unde mulțumirea se aduce în special pentru Jertfa lui Hristos. Omul aduce mulțumire lui Dumnezeu pentru tot ceea ce i se întâmplă, știind că bucuria izvorăște din Dumnezeu, iar necazul este îngăduit de El. Bucuria duhovnicească poate proveni și de la oameni¹⁴, însă sursa ei este tot Dumnezeu, de aceea mulțumirea se îndreaptă către El. Cu atât mai mult atunci când vrem să mulțumim pentru bucuriile pricinuite de Dumnezeu, în chip nemijlocit, se cuvine să-I punem înaintea acestor fapte. Dacă am mulțumi doar, fără a rememora pentru ce mulțumim, efortul nostru ar fi incomplet, căci lauda omenească nu poate nicicând să surprindă măreția faptei dumnezeiești. Însă amintind ceea ce Dumnezeu a făcut pentru noi, arătăm că am înțeles măreția acestor fapte, deși înțelesul lor profund ne este peste puteri a-l cuprinde. De aceea, nu Îi cerem lui Dumnezeu să ne explice, de pildă, modul în care s-a petrecut Învierea lui Hristos, ci Îi mulțumim pentru aceasta, cerându-I să ne împărtășească și nouă Viața. Adică, prelungind Învierea, să ne împărtășim de Hristos cel înviat și, primind înlăuntrul nostru Trupul Lui, Hristos să ne readucă în El¹⁵.

Înainte de a trece la analiza anamnezei din cadrul mării rugăciuni euharistice, ne referim la rugăciunea intrării pentru a sublinia cum, încă de aici, îi punem înaintea lui Dumnezeu o *aducere aminte*, pentru a-I cere ajutorul în prezent, dar nu ca și cum cele de care aducem aminte s-au sfârșit. Astfel, rememorăm crearea și rânduirea cetelor îngerești¹⁶, pentru a-I cere lui Dumnezeu, Cel ce e Stăpân peste întreaga creație – și deci și

¹³ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, p. 443.

¹⁴ A se vedea, de pildă, cuvintele Sfântului Apostol Pavel de la I Tesaloniceni 1, 2: „Mulțumim lui Dumnezeu totdeauna pentru voi toți și vă pomenim în rugăciunile noastre”.

¹⁵ Sfântul Chiril al Alexandriei, tâlcuind pasajul de la Ioan 6, 54, arată că Trupul lui Hristos pe care îl primim în Sfânta Împărtășanie nu e separat de Hristos Însuși, căci deși ne împărtășim sub forma Trupului, Hristos este cel ce ne va învia, iar nu Trupul. Vezi Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scriseri. Partea a patra* (P.S.B. 41), Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2000, pp. 410-411.

¹⁶ Desigur, omul nu a fost de față la crearea îngerilor, deci aparent nu ar avea cum să-și amintească aceasta. Dar, așa cum se va dovedi în cele ce urmează, prin anamneză timpul se comprimă, cele trei dimensiuni ale sale devenind un prezent perpetuu.

peste puterile cele fără de trup – mereu și fără vreo întrerupere, să trimită îngerii în Sfântul Altar pentru a sluji alături de preoți și popor la Sfânta Liturghie. Nu este aleasă întâmplător această rugăciune în șirul expunerii noastre, căci în cele ce urmează vom vedea cum, prin împreună cântarea cu cetele îngerești, se realizează străpungerea barierei spațio-temporale și înaintarea noastră în împărăția Tatălui, a Fiului și Sfântului Duh. Așadar, anamneza joacă încă de acum un rol extrem de important în reducerea distanței uriașe dintre Dumnezeu-Creatorul și omul creat, căci prin intermediul ei veșnicia penetrează istoria, după cum vom vedea mai jos.

Mulțumirea nu e numai subînțeleasă prin anamneză, ci e și exprimată prin ecfonisele doxologice cu care preotul încheie marea majoritate a rugăciunilor. Așa este și cazul ecteniilor: după ce se încheie cererile, preotul rostește ecfonisul, enunțând astfel temeiul pentru care ne rugăm lui Dumnezeu, dar și laudându-L tocmai pentru că ne oferă acest temei. Spre exemplu, ecfonisul ecteniei mari de la începutul Sfintei Liturghii¹⁷: „Că Ție se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea...” ne arată că toate cererile și laudele anterioare le punem înaintea lui Dumnezeu pentru că Lui I se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea, fiind Făcătorul și Stăpânul nostru. Și tocmai pentru că, în această calitate, a săvârșit atâtea lucruri minunate pentru poporul Său, I-am adresat și noi aceste cereri, necerându-I să facă ceva nou sau nemaîntâlnit în istoria mântuirii, ci rugându-L să rămână Același, fiind deci pe deplin încredințați de bunătatea și iubirea Lui față de noi. Acestea se vor vedea încă și mai clar pe măsură ce vom analiza anamneza marii rugăciuni euharistice, cu referire în special la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.

2. Rugăciunile anamnetice

După mărturisirea de credință, în Liturghiile euharistice ortodoxe urmează un scurt dialog între preot și credincioși¹⁸. Ultima replică a acestui dialog – „Să mulțumim Domnului” – deschide marea rugăciune euharistică, mai precis prima parte a acesteia, anamneza. În Biserica primară, această rugăciune euharistică se prezenta ca un tot unitar¹⁹,

¹⁷ *Liturghier*, p. 164 (pentru Liturghia Sfântului Vasile cel Mare; același ecfonis este și în cazul Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom).

¹⁸ Începând de la cuvintele *Să stăm bine, să stăm cu frică...* (rostită de diacon, acolo unde este), acest dialog este o pregătire pentru marea rugăciune euharistică.

¹⁹ Sub această formă, a unei lungi cuvântări solemne, marea rugăciune euharistică se plia foarte bine pe mediul cultural greco-roman, obișnuit cu cuvântările retorilor. A se vedea Pr. Prof. Petre VINTILESCU, *Istoria Liturghiei în primele trei veacuri*, Ed. Nemira, București, 2001, p. 88.

ulterior ea fiind fragmentată pentru a permite credincioșilor să joace un rol activ. Cântările de la strană au făcut ca rugăciunile preotului să nu devină obositoare pentru popor, care de multe ori avea dificultăți în a-și menține concentrarea pentru o perioadă îndelungată.

Întâia rugăciune anamnetică este redusă ca întindere în Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur și un pic mai dezvoltată în cea a Sfântului Vasile cel Mare. Nu vom zăbovi asupra acestei prime rugăciuni, schițând doar elementele fundamentale.

Astfel, la Sfântul Ioan Hrisostom putem identifica un rezumat al istoriei mântuirii, cuprinzând patru etape:

1. Facerea omului („Tu din neființă la ființă ne-ai adus pe noi”²⁰);
2. Căderea („și, căzând noi...”);
3. Ridicarea omului din păcat de către Dumnezeu („iarăși ne-ai ridicat și nu Te-ai depărtat...”);
4. Înălțarea omului la cer și dăruirea Împărăției („până ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit Împărăția Ta ce va să fie”).

Această relatare succintă a momentelor principale ale istoriei mântuirii este încadrată de două pasaje cu caracter euharistic, în cel de-al doilea fiind accentuată ideea că însăși slujba pe care o săvârșim este un dar divin, pe care îl primim și îl readucem înaintea lui Dumnezeu. Anamneza și mulțumirea ne permit primirea lui Dumnezeu, așa cum observă Sfântul Dionisie Areopagitul²¹. Această primire trebuie văzută ca rezultat al deschiderii omului față de Dumnezeu, act ce îi dă posibilitatea să intre în legătură cu El. Trebuie subliniat că rugăciunea descrisă mai sus cuprinde și un fragment de teologie apofatică, ea prezentându-L pe Dumnezeu ca „negrăit și necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns”. Acest apofatism nu exclude însă legătura, ea fiind asigurată de conștiința umană, care are sădită în adâncurile ei dependența de Creator²². Adâncurile ființei umane sunt cele care simt adâncimea lui Dumnezeu, fără ca prin aceasta să înțelegem că Îl putem cuprinde. Din contră, simțim adâncimea lui Dumnezeu care ne cuprinde pe noi. Revenind la Sfântul Dionisie, înțelegem că Îl primim pe Dumnezeu în sensul că, amintindu-ne de El, ne actualizăm la nivelul conștiinței noastre dependența de iubirea Sa.

²⁰ Pentru textul rugăciunii, a se vedea *Liturghier*, p. 160.

²¹ Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia bisericească*, în IDEM, *Opere complete și Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, ed. îngrijită de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996, p. 83.

²² Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, p. 430.

În Liturghia Sfântului Vasile, această primă rugăciune anamnetică este mai dezvoltată, insistând și ea pe lauda ce se cuvine lui Dumnezeu, dar și pe caracterul Său de subiect apofatic. Întâlnim și aici pe Dumnezeu Cel „fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat”²³. Rugăciunea are și un aspect triadologic, reliefând conlucrarea Persoanelor Sfintei Treimi în istoria mântuirii neamului omenesc. După ce, în prima parte, vorbește despre Dumnezeu Tatăl, ea se referă apoi la Hristos și la caracterul Său de chip al Tatălui, pe care Îl revelează întru Sine. De asemenea, Hristos este Cel care trimite în lume Duhul Sfânt, pentru ca „făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare, întărită fiind”²⁴, să poată intra în acest dialog viu cu Dumnezeu. Aceasta întărire este dată de lucrarea Duhului în lume, Care susține creația prin puterea Sa dumnezeiască, dându-i, totodată, arvuna vieții veșnice. Biserica, în calitate de cadru în care lucrează Sfântul Duh, realizează unirea credincioșilor prin credința mărturisită, facilitându-le înaintarea comună în Împărăția lui Dumnezeu²⁵. Laudei aduse de oameni i se adaugă și puterile cerești, cărora Logosul li Se descoperă treptat ca Dumnezeu, pentru a le ajuta să urce către El. Așadar, înaintarea în Împărăție nu este un proces ce vizează doar oamenii, ci întreaga creație, pe care Hristos, Logosul înomenit, o cheamă la Sine. De aceea, Liturghia ortodoxă este o revelare treptată a lui Hristos, o epifanie ce rezultă din dialogul real ce se stabilește între creația cuvântătoare și Dumnezeu²⁶.

După încheierea celei dintâi rugăciuni anamnetice, preotul îi îndeamnă pe credincioși să se alătore cetelor îngeresti și să aducă împreună cu ele slavă lui Dumnezeu. Faptul că, în finalul rugăciunii, se amintește că îngerii au o mișcare ascendentă²⁷ arată că omul este chemat să părăsească și el cadrul spațio-temporal în care se găsește, să se elibereze de sub *unde* și *când*, pentru a intra în prezentul perpetuu al Împărăției lui Dumnezeu. Împărăția nu e doar anunțată, conturată sau promisă, ci ea se face cunoscută ca o realitate suprasensibilă, care penetrează istoria, pentru a-l transfigura pe om, treptat, încă din viața

²³ *Liturghier*, p. 226.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, introd., trad., note și două studii de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 15.

²⁶ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 354.

²⁷ „Se înalță zburând”, după cum spune Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur; vezi *Liturghier*, p. 160.

aceasta²⁸. Cântarea ce urmează îndemnului adresat de preot prezintă cât se poate de bine această împletire dintre înălțimea la care e chemată comunitatea credincioșilor și micimea omului în fața măreției divine.

Astfel, cântarea poate fi împărțită în două elemente, unul ținând de lumea de sus, iar altul de cea de jos. Prima parte a ei este constituită din cântarea serafimică „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot! Plin este cerul și pământul de mărirea Ta”. Prin această cântare, omul se ridică la nivelul puterilor îngerești, este ridicat în preajma tronului slavei. Înălțimea la care ajungem este însă contrabalansată de partea a doua a cântării, ce amintește de pruncii care Îl așteptau pe Hristos la intrarea în Ierusalim, zicându-I: „Osana întru cei de sus! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei de sus!” (vezi Matei 21, 9; Marcu 11, 9-10; Luca 19, 38; Ioan 12, 13). Ne amintim astfel de îndemnul dat de Mântuitorul ucenicilor: „De nu vă veți întoarce și nu veți fi precum pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor” (Matei 18, 3). Așadar, e nevoie de o smerire a credincioșilor; precum puterile îngerești se bucură, înalță fără încetare laude, cutremurându-se de măreția lui Dumnezeu, așa și oamenii trebuie să își exprime bucuria și, totodată, cutremurarea pe care le simt apropiindu-se de Dumnezeu, iar Dumnezeu de ei.

Urmează, în rânduiala Sfintei Liturghii, cea de-a doua rugăciune anamnetică, și de această dată mai scurtă și mai puțin bogată în conținutul teologic în cazul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur. Aici, rugăciunea insistă pe plinirea rânduielii de către Hristos, prin aceasta rezumând Sfântul Părinte toată opera mântuitoare a Domnului²⁹. În timpul rugăciunii, în biserică răsună cântarea serafimică, realizându-se astfel ceea ce părintele profesor Ene Braniște numea veșnicia pământescă³⁰. Această veșnicie e oarecum paralelă cu cea cerească, pentru că încă ne aflăm în așteptarea Parusiei ca eveniment istoric, care pune capăt istoriei; este însă mai mult decât un simbol al acestei veșnicii, pentru că prezența Adevărului este vie, ca și împărtășirea noastră de El. Știind, deci, că harul are mai multă putere decât firea³¹, putem spune că rugăciunea preotului și cântarea de la strană nu sunt doar simboluri ale

²⁸ John BRECK, *op. cit.*, p. 135.

²⁹ Pentru textul rugăciunii, vezi *Liturghier*, pp. 161-162.

³⁰ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, p. 332.

³¹ Sfântul AMBROZIE, *Despre Sfintele Taine*, trad., introd. și note de Pr. Prof. Ene Braniște, în Sf. Ambrozie, *Scrieri. Partea a doua* (P.S.B. 53), Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1994, p. 23.

laudei comune umano-angelice, ci sunt chiar dialogul personal dintre credincioși, îngeri și Dumnezeu.

Referindu-ne la Liturgia Sfântului Vasile cel Mare, putem spune că cea de-a doua rugăciune anamnetică este o veritabilă istorie a existenței, descrisă prin reliefarea punctelor ei esențiale. Bogăția teologică a acestei rugăciuni merită un studiu separat, de aceea ne vom mărgini la a ne referi strict la caracterul ei anamnetic.

Astfel, în finalul rugăciunii găsim o frază care constituie temeiul și finalitatea Liturghiei ca anamneză, în general, și a anamnezei euharistice, în special. După ce încheie prezentarea istoriei, neuitând să amintească de făgăduința celei de-a doua veniri, Sfântul Vasile³² ne spune despre Hristos că „ne-a lăsat nouă aceste aduceri aminte de patima Sa cea mântuitoare, Acestea pe care le-am pus înaintea, după poruncile Lui”³³. Așadar, anamneza nu provine dintr-o inițiativă umană, ci este conformarea la poruncile lui Dumnezeu. Desigur, nu trebuie să înțelegem porunca în sensul ei juridic, ci în sensul de invitație pe care Hristos ne-o adresează, de a ne aduce aminte de El, pentru ca El să vină la noi. Îi punem înaintea aceste aduceri aminte, arătându-ne recunoștința și dorința de a ne împărtăși de Domnul, iar nu doar pentru a răspunde unei porunci impersonale. Chemarea se adresează, așadar, fiecăruia dintre noi, precum și comunității credincioșilor, în ansamblul ei. Faptele mântuitoare ale lui Dumnezeu constituie un „bun” comun al oamenilor, însă ele l-au adus pe fiecare om până întru acest ceas, l-au adus ca pe o persoană unică, angajată într-o relație vie cu Persoanele dumnezeiești. Unitatea credincioșilor, pe care o realizează Duhul în Biserică, nu semnifică ștergerea unicității persoanei, ci cea întărire a comuniunii, căci omul este chemat nu doar la o desăvârșire egoistă, ci și la desăvârșirea comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii.

În timpul acestei rugăciuni anamnetice, pe Sfânta Masă se găsesc Darurile, așteptând momentul epiclezei, pentru a fi prefăcute în Trupul și Sângele lui Hristos. Darurile se apropie de epicleză nu doar prin simpla scurgere a timpului, ci ascensiunea lor este strâns legată de anamneză, de actualizarea prin rugăciune a iconomiei Logosului. Prin aducerile aminte, Jertfa lui Hristos devine tot mai prezentă, căci aceste amintiri sunt chiar

³² Se pare că această rugăciune aparține cu adevărat Sfântului Arhiepiscop al Cezareei Capadociei; vezi și Pr. Prof. Ene BRANIȘTE, „Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin”, în *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, p. 245.

³³ *Liturghier*, pp. 229-230. Rugăciunea se găsește între paginile 227 și 230.

făgăduința potrivit căreia vor fi prefăcute Darurile³⁴. Trebuie să facem o distincție clară între Jertfa de pe Cruce, ca moment unic³⁵ în istoria mântuirii și actualizarea ei, în cadrul Sfintei Liturghii. Jertfa de pe Cruce este prelungită prin aducerile aminte, însă fără a fi modificată în vreun fel, îmbogățită ori sărăcită. Hristos Se aduce pe Sine Tatălui pe Sfânta Masă, nu murind din nou, ci permițându-ne să participăm la realitatea morții și Învierii Lui, să ne împărtășim de Hristos cel înviat, pentru a primi garanția învierii noastre. Prin actualizarea Jertfei, ne aducem pe noi înșine jertfe lui Dumnezeu; iar jertfa noastră este jertfa laudei, jertfa pe care o aducem slăvindu-L, nu doar cu buzele, ci cu întreaga noastră ființă³⁶.

Așadar, aducerile aminte de care vorbește această a doua rugăciune anamnetică a Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare nu se limitează la o narațiune seacă a faptelor mântuitoare ale lui Dumnezeu. Ele sunt o prelungire reală a Jertfei, fără a fi premisele repetării ei. Sunt o prelungire ce actualizează Jertfa lui Hristos înaintea Tatălui, însă omul nu este doar un spectator pasiv, ci este un *hristofor*, ca unul ce-L poartă pe Hristos – în chipul pâinii și al vinului – dar și ca unul ce e purtat de Hristos, fără de a Cărui implicare reală, jertfa euharistică ar fi fost goală. Deci jertfa de pe Sfânta Masă nu este un spectacol care se petrece în afara noastră și la care asistăm fără a avea vreun rol, ci este un eveniment real, în care Hristos, din iubire pentru noi, Se aduce pe Sine Tatălui, iar noi, din iubire și recunoștință față de El, ne lepădăm de noi înșine, aducându-ne jertfă lui Dumnezeu. „Păcatul separă, iubirea identifică, fără să contopească totuși”³⁷, spune părintele Stăniloae, arătând că jertfa noastră are rolul de a ne aduce în comuniune cu Dumnezeu. Jertfa de pe Cruce, fapt istoric trecut în atemporalitate prin consecințele sale uriașe, penetrează istoria în momentul epiclezei, când aducerile aminte ating punctul culminant, când Hristos cel jertfit vine în mijlocul Bisericii Sale ca prezență reală³⁸, fără a repeta Jertfa sângeroasă, ci doar făcându-ne părtași ei, pentru a ne învia prin împărtășirea de Trupul cel înviat.

³⁴ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 445.

³⁵ Evrei 7, 27: „El nu are nevoie să aducă zilnic jertfe, ca arhieriei: întâi pentru păcatele lor, apoi pentru ale poporului, căci El a făcut aceasta o dată pentru totdeauna, aducându-Se jertfă pe Sine Însuși”.

³⁶ Aceasta o arată și Sfântul Apostol Pavel, când spune că nu doar închinarea duhovnicească reprezintă jertfa noastră, ci și trupurile noastre sunt parte a acestei jertfe; altfel spus, ne aducem pe de-a-ntregul jertfe lui Dumnezeu (Romani 12, 1).

³⁷ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 446.

³⁸ Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica specială pentru facultățile de teologie*, p. 223.

3. Actualizarea Cinei celei de Taină

În finalul celei de-a doua rugăciuni anamnetice, preotul actualizează momentul Cinei celei de Taină. După ce se încheie cântarea de la strană, el intervine, rostind cuvintele de instituire³⁹ ale Sfintei Taine a Euharistiei. Este momentul în care Sfântul Altar devine foișorul Cinei celei de Taină. Hristos pune înaintea ucenicilor Săi și a noastră, a tuturor, patimile Sale, cele prin care suntem izbăviți. Mântuitorul nu le mai vorbește Sfinților Apostoli despre dumnezeirea Sa, nu le mai transmite pilde cu conținut moral, ci le vestește Patimile Sale cumplite. De altfel, după cum arată și unul dintre cei mai de seamă liturgiști ai ortodoxiei, Nicolae Cabasila, minunile nu își mai găseau acum locul în expunerea Domnului, accentul fiind pus pe suferința și moartea prin care Hristos avea să ridice lumea din întuneric⁴⁰.

Și aici, ca de altfel pe parcursul întregii Liturghii, cele trei dimensiuni ale timpului își pierd semnificația obișnuită. Acest fapt se argumentează foarte ușor, dacă ținem seama de promisiunea făcută de Mântuitorul în sinagoga din Capernaum: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (Ioan 6, 54). Astfel, actualizarea Cinei celei de Taină presupune aducerea în prezent a unei făgăduințe a lui Dumnezeu. Amintirea faptelor este o poruncă dumnezeiască și în același timp o jertfă adusă lui Dumnezeu. Dincolo de ceea ce prevestește Cina cea de Taină, ea este și modelul cultului creștin, pentru că noi nu ne mărginim la a pomeni, ci actualizăm în sensul că aducem evenimentele în prezent, fără a le repeta și fără a le scoate din succesiunea și rânduiala lor, de Dumnezeu stabilită. În acest fel, Cina cea de Taină nu ajunge în cult doar sub formă narativă, ci preotul arată în mod real spre elementele jertfei – pâinea și vinul. În același timp însă, nu putem vorbi nici despre un simplu teatru, căci prin porunca primită am fost încredințați că actul nostru cultic vestește moartea Mântuitorului (1 Corinteni 11, 26), nu în chip simbolic, ci la nivelul realității suprasensibile la care suntem chemați să participăm, prin împreună cântarea cu cetele îngerești.

Părintele Dumitru Stăniloae, analizând și dezvoltând poziția Sfântului Eutihie, patriarhul Constantinopolului, prezintă Cina cea de Taină ca o moarte tainică a Domnului, anticipând astfel moartea Lui pe cruce, dar mai cu seamă moartea tainică de după Înviere⁴¹. Astfel,

³⁹ Matei 26, 26-28; Marcu 14, 22-24; Luca 22, 19-20.

⁴⁰ Sfântul NICOLAE CABASILĂ, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, VII, p. 21.

⁴¹ A se vedea Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III,

Euharistia noastră este o reprezentare sensibilă a morții tainice depline a Domnului. Deși readucem în Sfânta Liturghie Cina cea de Taină, ne împărtășim cu Hristos cel înviat, iar nu cu Hristos cel care Se duce spre moarte. Chiar dacă la Cina cea de Taină a fost instituită Sfânta Euharistie, această primă săvârșire a ei ține mai mult de caracterul de moarte tainică ce anticipează moartea reală a lui Hristos. Însă în Sfânta Liturghie, unghiul din care este privit tabloul Cinei nu este acela al Apostolilor de la masă, ci al Apostolilor cărora Iisus li Se arată după Înviere. Noi actualizăm Cina cea de Taină ca prevestire sau anticipare în primul rând a Învierii, a morții care biruiește moartea. Apostolii au primit Trupul și Sângele ca o arvună a Învierii, iar nu precum le primim noi astăzi, după moartea și Învierea reală a Domnului. De aici desprindem încă un argument solid în sprijinul tezei că Liturghia depășește barierele timpului și anume acela că Liturghia ortodoxă, prin dimensiunea ei anamnetică, nu urmărește doar firul istoric al evenimentelor. Dacă am urma strict și fără atenție cronologia, ar însemna că nu mai avem nevoie de epicleză, căci amintind cuvintele de instituire, am actualiza Darurile deja prefăcute în Trup și Sânge. Acest lucru se datorează faptului că, la Cina cea de Taină, Iisus avea în mâini Trupul și Sângele Său când pronunța cuvintele de instituire a Tainei, deci Darurile erau prefăcute chiar în acel moment⁴². Cum însă la Cina cea de Taină Hristos moare doar tainic, cu scopul de a vesti moartea Sa reală și apoi moartea tainică de după Înviere, înseamnă că la acel moment nu avem de-a face cu o Euharistie în sensul celei de astăzi. În Liturghia noastră, la cuvintele de instituire, avem pe masă în continuare numai pâine și vin, căci Hristos a înviat, iar a avea Trup și Sânge pe Sfânta Masă la acest moment ar însemna să nu-L avem pe Hristos cel înviat.

Referindu-se la scopul Întrupării, Răstignii și Învierii, Liturghia Sfântului Vasile cel Mare subliniază că acesta este acela de a ne aduce la cunoștința Adevăratului Dumnezeu și a ne deschide calea către învierea cu trupul⁴³. Așadar, deși Domnul accentuează iertarea păcatelor, ca scop al Jertfei Sale, trebuie căutată legătura de nedespărțit dintre iertare și

pp. 87-90.

⁴² Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 450: „Mântuitorul îi asigura pe ucenici că chiar atunci trupul Său se frângea sub chipul pâinii spre iertarea păcatelor; sau că era frânt în momentul în care se frângea pâinea. Iisus își trăia moartea înainte de a se fi săvârșit în mod văzut (...) Căci El este și în fața ucenicilor, și sub chipul pâinii, întrucât e dincolo și de spațiu și de timp.”

⁴³ *Liturghier*, p. 229.

ridicare. Cele două elemente, ce sunt prezente și în Noul Testament⁴⁴, sunt etape ale mântuirii omului. Sfântul Chiril al Alexandriei surprinde foarte bine această legătură dintre iertarea păcatelor și aducerea omului la cunoștința lui Dumnezeu și la posibilitatea învierii: „Voi muri, zice, pentru toți, ca pe toți să-i fac viu prin Mine; și am făcut trupul Meu preț de răscumpărare pentru trupul tuturor. Căci în moartea Mea va muri moartea și va învia cu Mine firea căzută a oamenilor”⁴⁵. Astfel, faptul că Hristos Se aduce pe Sine drept răscumpărare e completat de actul de ridicare a firii umane prin Jertfa Sa, expresie a iubirii către noi și, deci, și a iertării. Părintele Stăniloae aduce în discuție pilda fiului risipitor⁴⁶, pentru a arata că iertarea păcatelor este imediat urmată de îmbrăcarea în haina strălucitoare, de restaurarea celui iertat. E adevărat că găsim și la Sfinții Părinți accentuarea dimensiunii de iertare a păcatelor a Jertfei lui Hristos⁴⁷, dar aceasta trebuie înțeleasă așa precum este, o simplă accentuare a unei laturi, iar nicidecum o tăgăduire a scopului final al ei, și anume mântuirea. Aceasta o afirmă foarte precis și Sfântul Nicolae Cabasila, arătând că prin patimi s-a săvârșit mântuirea⁴⁸.

Concluzionând acest punct, trebuie spus că actualizarea Cinei celei de Taină nu trebuie să se oprească la simpla ei amintire sau povestire, ci această actualizare trebuie să devină un fapt viu, încărcat de semnificația momentului actualizat. Deci este nevoie de o implicare personală a celor ce săvârșesc pomenirea, este nevoie ca ei să facă ceea ce a făcut Hristos; iar făptuirea este posibilă numai prin participarea cu toată ființa. De aceea, Sfânta Liturghie este împlinită numai atunci când se săvârșește așa cum a poruncit Hristos⁴⁹, cu încredințarea prefacerii reale a Darurilor⁵⁰ și cu dorința de a înainta către Dumnezeu.

⁴⁴ A se vedea vindecările săvârșite de Mântuitorul, precedate de iertarea păcatelor. De pildă, vindecarea slăbănogului (Matei 9, 2-7).

⁴⁵ Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 398.

⁴⁶ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 453: „Fiul risipitor nu e numai iertat de tatăl, ci și îmbrățișat și îmbrăcat în haină strălucitoare și cinstit cu un mare ospăț”.

⁴⁷ A se vedea, de pildă, Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, în Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea a treia* (P.S.B. 23), Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1994, p. 927: „De aceea acum nu mai stăruie – că și auziseră din destul -, ci spune numai pricina patimilor Sale, adică iertarea păcatelor”.

⁴⁸ Sfântul NICOLAE CABASILĂ, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, VII, p. 21.

⁴⁹ Pr. Prof. Petre VINTILESCU, *Istoria Liturghiei în primele trei veacuri*, p. 29.

⁵⁰ TEODOR, Episcop de Andida, *Comentariu liturgic*, trad. și prezentare de Pr. Prof. Nic. Petrescu, prefață Episcop Vasile Coman, Ed. Mitroplia Olteniei, Craiova, 2006, p. 90.

4. Comprimarea timpului în și prin rugăciunea de după cuvintele de instituire a Tainei

Prin scurta rugăciune de după cuvintele de instituire, se face trecerea de la anamneză la epicleză, adică de la istoria actualizată la împărtășirea credincioșilor cu rodul evenimentelor ce marchează această actualizare. Această rugăciune diferă în cele două Liturghii euharistice ortodoxe, punctând însă aceleași elemente în ambele rânduieli de slujbă.

După cuvintele de instituire, în timp ce poporul dă răspunsul „Amin”, preotul se roagă în taină, rugăciunea sa fiind o recapitulare scurtă, dar cuprinzătoare, a evenimentelor dintre Patimi și Parusie. După unii specialiști, această rugăciune este anamneza propriu-zisă, cele două mari rugăciuni anterioare fiind de fapt rugăciunea euharistică, de mulțumire⁵¹. Considerând însă că anamneza este permanent împletită cu mulțumirea, după cum am arătat mai sus⁵², întreaga rugăciune cuprinsă între imnul „Cu vrednicie și cu dreptate” și efonisul „Ale Tale dintru ale Tale” ne apare drept anamneză, pentru că amintind faptele mântuitoare, „Îi și mulțumim lui Dumnezeu pentru ele”⁵³, iar mulțumirea pe care I-o aducem lui Dumnezeu este tocmai pentru aceste fapte ale Sale. Dincolo de acestea, în ceea ce privește Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, cuprinsul rugăciunii „Cu aceste fericite puteri...” are în mod evident un caracter anamnetic, cuprinzând, așa cum am spus, o veritabilă istorie a mântuirii, descrisă în toate punctele ei esențiale.

Această mică rugăciune, ce face trecerea dintre anamneză și epicleză, conține un fragment absolut cutremurător, în care se vorbește despre amintirea celei de-a doua veniri a lui Hristos, așadar nu doar despre făgăduința acestei veniri. Acest fragment ne dă dreptul să spunem, cu deplină convingere, că la momentul rostirii rugăciunii, liturghisitorii – preoți și popor – au ajuns la un nivel unde resimt ei înșiși faptul că timpul și spațiul sunt biruite de prezența reală a lui Hristos în Sfânta Liturghie. Venirea Domnului este „o realitate continuă care este actualizată, cunoscută și celebrată în Sfânta Liturghie”⁵⁴.

⁵¹ Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 146.

⁵² Vezi Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 443.

⁵³ Vezi Sf. Ambrozie, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁴ John BRECK, *op. cit.*, p. 136.

Față de celelalte rugăciuni din anaforaua pre-epicletică, rugăciunea de trecere are în plus mențiunea expresă a anamnezei. Vom reda mai jos forma în care apare această rugăciune în fiecare din cele două Liturghii euharistice ortodoxe:

Liturghia Sfântului Ioan Hristostom

Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de-a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de-a doua și slăvită iarăși venire,⁵⁵

Liturghia Sfântului Vasile cel Mare

Aceasta să faceți întru pomenirea Mea, că, ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Mea veți vesti, învierea Mea veți mărturisi. Deci, pomenind și noi, Stăpâne, patimile Lui cele mântuitoare, Crucea cea făcătoare de viață, îngroparea cea de trei zile, învierea cea din morți, înălțarea la ceruri, șederea de-a dreapta Ta, a lui Dumnezeu-Tatăl și slăvita și înfricoșătoarea Lui a doua venire,⁵⁶

Ambele rugăciuni se încheie cu ecfonisul „*Ale Tale dintru ale Tale*”, care continuă logic frazele rostite în taină. După cum se poate observa, și de această dată Liturghia Sfântului Vasile cel Mare dovedește o mai mare profunzime teologică. Mai întâi, remarcăm faptul că rugăciunea Sfântului Hrisostom nu cuprinde nicio formulă de adresare, fiind din acest punct de vedere, o anamneză pasivă sau neutră. În Liturghia Sfântului Vasile, rugăciunea Îi este adresată lui Dumnezeu-Tatăl, după ce, în prima frază este citat Mântuitorul (atât verbal, din Luca 22,19, cât și liber, prin vocea Sfântului Apostol Pavel din 1 Corinteni 11, 26). Se accentuează în această primă frază ideea că Euharistia – urmată, în mod obligatoriu, de împărtășirea credincioșilor cu Sfintele Taine – vestește moartea Domnului, însă în același timp, mărturisește învierea Lui. Căci noi ne împărtășim de Hristos cel ce a înviat din morți, iar această înviere a Sa este garanția învierii noastre. Deci, vestirea morții și mărturisirea învierii nu reprezintă numai exprimarea crezului, ci sunt *înseși elementele credinței*. Actualizarea morții nu se poate face decât dacă se mărturisește Învierea Domnului,

⁵⁵ *Liturghier*, p. 162.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 231.

căci tocmai moartea tainică de după Înviere este temelia Euharistiei noastre. Apoi, rugăciunea parcurge rapid toate momentele esențiale dintre Patimi și Parusie, omițând, așadar, istoria anterioară Cinei celei de Taină. Dacă până la acest moment, Liturghia a parcurs istoria mântuirii în ansamblul ei, de acum ea va insista pe jertfa Mântuitorului.

Întorcându-ne la marea rugăciune anamnetică a Liturghiei Sfântului Vasile, vedem că, încă de la izgonirea din Rai, Dumnezeu a rânduit pentru om mântuirea din a doua naștere, prin Hristos⁵⁷. Prefacerea Darurilor este nașterea lui Hristos cel înviat⁵⁸, iar împărtășirea noastră cu Sfântul Trup și Sânge este nașterea credincioșilor⁵⁹, cea rânduită de Dumnezeu încă de la căderea omului. De aceea, este firesc ca jertfa lui Hristos, jertfa istorică de pe Golgota, prelungită, nu repetată, pe Sfânta Masă a altarului, să fie centrul anamnezei.

Cuvintele cele mai cutremurătoare ale ultimei rugăciuni din cadrul anamnezei sunt, fără îndoială, cele în care se aduce aminte de a doua venire a lui Hristos. Iată că, de această dată, amintirea viitorului nu mai este doar dedusă, ci clar exprimată. Ne aducem aminte de a doua venire a lui Hristos, deși ea nu s-a petrecut încă. Din punctul de vedere al părintelui Teofil Părăian, această a doua venire este de fapt prezența lui Hristos în mijlocul nostru, la fiecare Sfântă Liturghie⁶⁰. Desigur, este de netăgăduit că Mântuitorul este prezent la Sfânta Liturghie în mod real, nu simbolic, în Sfintele Daruri. Dar considerăm că la anamneză se face referire chiar la Parusie, comprimându-se timpul, căci sălășluirea lui Hristos în mijlocul nostru ne ridică în afara timpului. De aceea putem degusta Împărăția lui Dumnezeu, Împărăție de care ne vom putea bucura – după măsura faptelor noastre – în veacul ce va să fie.

⁵⁷ *Liturghier*, p. 228: „și l-ai întors în pământul din care a fost luat, rânduindu-i lui mântuirea cea din a doua naștere, cea prin Însuși Hristosul Tău”.

⁵⁸ Sfântul GHERMAN, Arhiepiscopul Constantinopolului, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, trad. și note de Pr. Prof. Nic. Petrescu, prefață de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2005, p. 108: „Iarăși Îl roagă pe Dumnezeu-Tatăl să plinească taina Fiului Său și să se nască (...) adică să se prefacă însăși pâinea și vinul în Trupul și Sângele lui Hristos și Dumnezeu și să se împlinescă zicerea: *Eu astăzi te-am născut.*”

⁵⁹ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, trad., introd., indici și note Pr. D. Fecioru, în Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea a treia* (P.S.B., vol. 23), Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1994, p. 935.

⁶⁰ Arhimandrit Teofil PĂRĂIAN, *Viața duhovnicească în lumina Sfintei Liturghii*, în IDEM, *Din ospățul credinței*, ed. îngrijită de Marcel Glăvan, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2005, p. 427.

Sfântul Ioan Gură de Aur arată că Hristos numește Învieria Sa „Împărăție”⁶¹, deci pregustarea Împărăției este de fapt gustarea Învierii lui Hristos. Iar gustarea Învierii lui Hristos – fiind totodată garanția învierii noastre – este tocmai împărtășirea cu trupul și sângele Său, căci „Cine mănâncă din Pâinea aceasta va fi viu în veci” (Ioan 6, 51).

5. Concluzii

Comprimând timpul, după ce am actualizat toată istoria mântuirii și am accentuat caracterul mântuitor și de viață dătător al jertfei lui Hristos, am ajuns în afara timpului, fiind vrednici în acest moment să-I punem înaintea lui Dumnezeu pâinea și vinul, pentru ca El, prin harul Sfântului Duh, să le prefacă în Trupul și Sângele Domnului. Încă de la rugăciunea pre-anaforală, credincioșii sunt chemați să-și înalțe inimile („Sus să avem inimile”), iar acum iată că Dumnezeu ne-a ridicat deasupra timpului, pentru a-I aduce Darurile și pentru ca El să ni Se dăruiască. Dacă nu ar exista anamneza, sau mai bine zis, dacă Sfânta Liturghie nu ar avea o dimensiune anamnetică, dorința noastră de a gusta Trupul și Sângele Domnului ar fi imposibil de îndeplinit. Căci numai actualizând Jertfa de pe cruce putem ridica jertfa noastră către ceruri. Actualizarea operei mântuitoare a lui Dumnezeu ne permite să ne amintim viitorul, să rememorăm a doua venire a lui Hristos, căci în chiar Învieria Sa este cuprinsă Împărăția de la sfârșitul veacurilor. Și, dacă analizăm bine, vom vedea că toată această minunată rânduială a Liturghiei noastre este tot un dar de la Dumnezeu, căci oricât am fi voit noi să ne ridicăm pe aceste culmi ale duhului, fără ca Domnul să ne tragă spre El, nicicând nu am fi reușit. Rugăciunile anaforelor ortodoxe sunt inspirate de Duhul Sfânt, ceea ce ne arată că nu numai Darurile, ci și cuvintele noastre sunt tot „Ale Tale dintru ale Tale”. Sfântul Vasile cel Mare, rugându-se multă vreme la Liturghie cu propriile sale cuvinte, a fost luminat de Dumnezeu pentru a scrie rugăciunile Liturghiei sale, pe care nicicând nu le-a mai schimbat apoi⁶².

Cercetând cu băgare de seamă Sfânta Liturghie, ascultând-o cu atenție și primind-o cu sufletul permanent în rugăciune, cu toții vom simți înălțarea cea mai presus de timp. Iar împărtășindu-ne cu vrednicie din Sfântul Potir, vom primi de la Dumnezeu descoperirea interioară a Tainelor Sale. Căci primindu-L pe Hristos în noi, suntem

⁶¹ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *op. cit.*, p. 928.

⁶² Pr. Prof. Ene Braniște, *Sfântul Vasile cel Mare în cultul creștin*, p. 243.

primiți și noi în adâncimea tainei Lui. Iar adâncimea ființei noastre, ca una ce ne asigură legătura cu Dumnezeu, își regăsește identitatea și redescoperă bucuria de a răspunde chemării continue a Creatorului, căci „adânc pe adânc cheamă”⁶³.

ABSTRACT

Thankfulness and Actualization in the anamnesis of Holy Liturgy

This study aims to present the importance of the anamnesis in the Orthodox Liturgies, with a special reference to the Liturgy of Saint Basil the Great. The anamnesis, as a part of the rite, is the best expression of the anamnestic dimension of the Holy Liturgy.

Being not just a narration of the history of Salvation, the anamnesis actualizes the events, compressing time and bringing the past into present, in order to open the gates of future. The basis for this actualization is represented by the very words of Christ: „do this in remembrance of Me” (Luke 22:19). But this remembrance implies a complete involvement of those who take part to the Liturgy. They are not just spectators, but active partners in the dialogue with God. The remembrance gives us the possibility to overcome the spatial and temporal barriers that separate us, the created ones, from the uncreated God.

The Holy Liturgy is a continuous process of progression towards the Kingdom, process that is made possible by God’s love. Without the descent of Christ to us, our ascension would not be possible. This descent is requested by the believers, who glorify God for all His proofs of love, praying together with the angelic powers. The presence of Christ in the Liturgy is real, not just symbolic, and this presence transfigures space and time, creating a terrestrial eternity. This eternity is an eschatological anticipation, being not just symbol of it, but a possibility given to the community to foretaste the Parousia.

⁶³ Psalmi 41, 9.

TRADUCERE

MOARTEA LUI ANANIA ȘI A SAFIREI (FAPTE 5:1-11) ÎN CADRUL STRATEGIEI NARATIVE A SFÂNTULUI LUCA

Daniel MARGUERAT¹

Keywords: Ananias and Sapphira, Saint Luke, Acts of the Apostles, narrative strategy

Cuvinte cheie: Anania și Safira, Sfântul Luca, Faptele Apostolilor, strategie narativă

1. Problema

1.1 Istoria judecății lui Anania și a Safirei de către Dumnezeu (Fapte 5:1-11) se numără printre episoadele cele mai emoționante ale cărții Faptele Apostolilor. Arta dramatizării lucaniene atinge aici un punct culminant. Sfârșitul tragic al lui Anania, răpus de cuvântul denunțator al lui Petru, îngroparea sa grabnică, apoi sosirea Safirei care nu sesizează drama ce are loc, minciuna sa publică urmată de moartea anunțată pe un ton de umor negru (5:9b): efectul pragmatic urmărit de către narator este programat de scenariu; el se înscrie, de asemenea, în textul însuși: „o mare spaimă îi cuprinse pe cei care auziseră” (5:5,11). Istoria este destinată să provoace spaima.

Relatarea, în cadrul frescei idilice a primei comunități creștine din capitolele 2-5, apare ca un eveniment narativ forte; care este intenția autorului Faptelor? Căci violența exercitată asupra cititorului

¹ Daniel MARGUERAT: „La mort d’Ananias et Sapphira (Ac 5:1-11) dans la stratégie narrative de Luc”, în *Revista New Testament Studies*, Vol. 39, 1993, pp. 209-226.

este și de ordin teologic: cum se justifică disproporția tragică dintre delictul comis de Anania și Safira și pedeapsa care îi lovește? Cum se explică faptul că propunerea tipic lucaniană a „pocăinței” (μετάνοια) este absentă? Eclesiologia lucaniană susține această viziune dualistă a unei comunități a celor puri, din care păcătosul este exclus prin moarte?

Din partea autorului Faptelor, despre care știm că înclină să atenueze conflictele interne ale Bisericii (6:1-6; 15:7-35), apariția bruscă a acestei crize surprinde. Pedepsirea vrăjitorului Elimas (13:6-12), care constituie analogia relatării noastre în cadrul modelării simetriei celor două personaje, Pavel și Petru, se sfârșește mai puțin tragic, prin orbirea acestuia. Relatarea din capitolul 5 se prezintă, deci, în același timp ca o ruptură în prezentarea vârstei de aur a creștinătății (Fapte 2-5) și ca un corp străin în teologia lui Luca.

1.2 Cercetarea s-a grăbit să atribuie substanța relatării unei surse, cu excepția versetului 4. Începând cu Haenchen, versetele 7-11 sunt cel mai adesea considerate ca fiind o extensie a relatării inițiale, atribuită redactorului²; dar această ipoteză nu se impune aici, căci după cum o arată și parabolele, redundanța ține și de retorica populară; dacă relatarea culeasă de Luca înfățișă deja cuplul, redactarea versetelor 7-11, în care se repetă cu Safira scenariul culpabilității și al morții, a fost dimpotrivă îngrijită de Luca în scopul asigurării unei gradații dramatice. Compararea versetelor 2 cu 8, 3 cu 9a, 4 cu 9b, 5a cu 10a, 5b cu 11³ arată faptul că redactorul a rezervat, de la prima parte (v. 1-6) la a doua (v. 7-11), un crescendo al scenariului, care culminează în groaza ce cuprinde „întreaga εκκλησία” (5:11).

Acest recurs metodologic la dialectica tradiție-redactare nu rezolvă dificultatea teologică în care suntem plasați, din moment ce Luca nu numai consimte să preia această relatare în opera sa, ci aparent îi accentuează efectul dramatic! Se știe că în primirea unei

² E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK; 14e éd.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1968) 198. Păreră opusă: G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* (HTHKNT 5, 1; Freiburg: Herder, 1980) 371; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte (Apg 1-12)* (EKK 5, 1; Zürich – Einsiedeln: Benziger; Neukirchen: Neukirchener, 1986) 196.

³ Anania nu vorbește (2), pe când Safira minte în mod public (8); Anania este acuzat că a mințit Duhului Sfânt (3), Safira că L-a ispitit (9a); Petru nu anunță moartea lui Anania (4), ci numai pe a Safirei (9b); soțul ascultă, cade și moare (5a), soția cade „îndată” și moare (10a); vestea aceasta cuprinde în v. 11 „întreaga Biserică”.

tradiții, o teologie narativă recurge la două procedee: pe de o parte, intervine în text (vom reveni mai târziu asupra glosei interpretative din v. 4), pe de altă parte, o plasează în context. O să urmărim această a doua cale, puțin explorată până în prezent în legătură cu Fapte 5, pentru a actualiza intenția care stăpânește relatarea lucaniană. În ce strategie narativă se încadrează Fapte 5:1-11 și care sunt indiciile de înțelegere pe care le-a lăsat autorul pe parcursul narațiunii sale la dispoziția cititorului? Altfel spus: în ce fel a programat Luca, în organizarea textului său, înțelegerea pericopei din Fapte 5:1-11.

2. Cele cinci interpretări ale textului

2.1 Până în prezent, exegeza a căutat mai degrabă în afara textului Faptelor canonul ermeneutic al relatării noastre. Interpretarea Părinților este ghidată de o căutare dogmatică (elaborarea unei teologii trinitare), etică (respingerea avariției) sau instituțională (glorificarea autorității lui Petru)⁴. Exegeza modernă a dezvoltat cinci maniere de interpretare, fiecare dintre ele recurgând la un canon ermeneutic extern.

a) O interpretare *etiologică* vede în istoria judecății lui Anania și Safira de către Dumnezeu răspunsul legendar dat preocupării primilor creștini în fața sortii celor adormiți înainte de parusie; modelul interpretativ este 1 Tesaloniceni 4:13-17⁵.

b) O interpretare *qumraniană* vede aici pedepsirea unei fraude disciplinare în transmiterea bunurilor comunității (5:3-4); modelul interpretativ este căutat în 1 QS 6:24-5; CD 14:20-21⁶.

⁴ Pentru o istorie a interpretării, vezi teza lui P.B. BROWN, *The Meaning and Function of Acts 5: 1-11 in the Purpose of Luke-Acts* (Boston University, 1969) 51-52.

⁵ Teză formulată de Ph.-H. MENOUD, „La mort d’Ananias et Saphira (Actes 5.:1-11)”, *Mélanges M. Goguel, Aux sources de la tradition chrétienne* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1950), 146-154. M.-E. BOISMARD și A. LAMOUILLE o apără din nou: *Les Actes des deux Apôtres* tome 2 (EtB NS 13 ; Paris: Gabalda, 1990) 165.

⁶ J. SCHMITT, „Contributions à l’étude de la discipline pénitentielle dans l’Eglise primitive à la lumière des textes de Qumran”, *Les manuscrits de la Mer Morte, Colloque de Strasbourg 1995* (Paris, 1957) 93-109; E. TROCMÉ, *Le Livre des Actes et l’histoire* (Paris: PUF, 1957) 197-199. Despre modelul qumranian, B.J. CAPPER postulează o jurisdicție de intrare în comunitate, în legătură cu care 5:4a ar ilustra două faze: noviciatul impune o declarație a transmiterii bunurilor comunității, care vine să concretizeze ritualul intrării: „The Interpretation of Acts 5:4”, *JSNT* 19 (1983) 117-131.

c) O interpretare *tipologică* discerne în această dramă furtul unui bun sfânt, modelat după frauda lui Akan (Iosua 7)⁷.

d) O interpretare *instituțională* atribuie acestui text funcția de a legitima exercitarea unui drept sacral de excomunicare, ca în 1 Corinteni 5:13 și Matei 18:15-17⁸.

e) Pentru o interpretare *istorico-mântuitoare*, delictul lui Anania și Safira nu este de ordin moral, ci teologic: el împiedică acțiunea Duhului în desfășurarea istoriei mântuirii (Fapte 1:8)⁹.

2.2 Spre deosebire de aceste interpretări, voi adopta un criteriu interpretativ intrinsec narațiunii, căutând punctul de vedere construit de autor în organizarea acesteia.

3. Structura narativă în Fapte 2-5

3.1 Prima secvență care se descoperă interpretării este *Fapte 4:32 – 5:11*. Acest ansamblu este format dintr-un sumar, 4:32-35, focalizat pe comuniunea bunurilor în Biserica din Ierusalim, la care se adaugă două scene: exemplul lui Iosif numit Barnaba (4:36-37), care vinde un câmp și oferă beneficiul acestuia apostolilor, apoi exemplul lui Anania și Safira (5:1-11), care de asemenea vând un bun, însă rețin o parte din preț, înainte de a-l depune la picioarele apostolilor. Sumarul și cele două scene sunt alipite prin intermediul aceluiași vocabular economic¹⁰; redactarea lucaniană a sumarului trebuie să fie responsabilă de această armonizare terminologică. Rezultatul este că, după sumarul care prezintă (la imperfectul de durată) principiul împărțirii bunurilor între primii creștini, cele două

⁷ Această interpretare, cea mai răspândită, este apărută cu determinare de către B. PRETE, „Anania e Saffira (At 5, 1-11). Componenti litterari e dottrinali”, *RivBib* 36 (1988) 463-86, în special 480-481.

⁸ Ch. PERROT, „Ananie et Saphire. Le jugement ecclésial et la justice divine”, *L'année canonique* 25 (1981) 109-124; G. SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ThHNT 5; Berlin: Evang. Verlagsanstalt, 1983) 151. G. LÜDEMANN admite acest sens pentru tradiție: *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987) 71. După S. MEURER, Fapte 5 contestă un uzaj punitiv al Bisericii, pentru a-l rezerva exclusiv lui Dumnezeu: *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens* (AThANT 63; Zürich: TZV, 1972) 83-92.

⁹ Vezi în special P.B. BROWN, *The Meaning and Function of Acts 5:1-11*, 200-214.

¹⁰ Πιπράσκω (4:34; 5:4); πωλέω (4:37; 5:1) παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων (4:35, 37; 5:2); υπάρχω (4:34; 5:4); χωρίον (4:34; 5:3,8); φέρω (4:34,37; 5:2); τιμῆ (4:34; 5:2). Se remarcă mai târziu apariția termenului non economic καρδία (4:34; 5:3,4).

scene (al căror timp e aoristul) concretizează o aplicare a acestui principiu.

După viziunea panoramică a sumarului, câmpul vizual se restrânge deci la o concretizare exemplară (Barnaba), apoi la un contra-exemplu (Anania și Safira). Trebuie să tragem din aceasta concluzia, odată cu Dibelius, că 4:36-37 reprezintă exemplul pozitiv, iar 5:1-11 exemplul negativ¹¹? Nu chiar, căci istoria lui Anania și a Safirei este urmată de un alt sumar (5:12-16), care nu mai reia tema comuniunii bunurilor, ci relatează „numeroasele semne și minuni” făcute în popor prin mâinile apostolilor (5:12). Acest sumar accentuează minunea: afluența este așa de mare, încât „scoteau bolnavii în ulițe și-i puneau pe paturi sau pe târgi, pentru ca atunci când trecea Petru, măcar umbra lui să cadă peste vreunul dintre ei” (5:15). Acest nou sumar selecționează deci în relatarea lui Anania și Safira o dimensiune miraculoasă, pe care o amplifică în descrierea unei importante activități de vindecare (5:15-16)¹².

Plasată între două sumare, unul consacrat temei comuniunii bunurilor (4:32-35), celălalt activității miraculoase a apostolilor (5:12-16), relatarea din Fapte 5 răspunde unui dublu interes al naratorului. Dat fiind faptul că secvența 4:32 – 5:11 este un cadru literar prea restrâns, dacă se vrea sesizarea proiectul narativ al autorului, se impune o lărgire a analizei la Fapte 2-5.

3.2 Fapte 2-5 constituie o secvență literară ale cărei limite sunt recunoscute: ea se deschide cu evenimentul Cincizecimii (2:1-13) și se încheie înainte de protestul eleniștilor (6:1-6). Acest ansamblu, consacrat vârstei de aur a primei comunități creștine, este marcat de trei mari sumare: 2:42-47, 4:32-35, 5:12-16. Primul sumar (2:42-47) încheie discursul lui Petru la Cincizecime (2:14-36), urmat de convertirea celor trei mii (2:37-41). A fost puțin remarcat faptul că acest sumar include și ultimul verset din capitolul 5: πᾶσάν τε ἡμέραν (2:46 καθ’ ἡμέραν) ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ’ οἶκον (2:46 ἐν τῷ ἱερῷ, κατ’ οἶκον) οὐκ ἐπαύοντο (2:46 προσκαρτεροῦντες) διδάσκοντες (2:42 τῆ διδασχῆ) καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν Χριστόν

¹¹ M. DIBELIUS, „Stilkritisches zur Apostelgeschichte” (1923), *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60; 5e éd.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1968) 21.

¹² Vezi cu privire la acest subiect frumosul studiu al lui S.J. NOORDA, „Scene and Summary. A Proposal for Reading Acts 4:32 – 5:16”, *Les Actes des Apôtres* (éd. J. Kremer ; BETHL 48 ; Gembloux-Leuven, 1979) 475-483.

Ἰησοῦν (cf. de asemenea 28:31). 5:42 merită așadar să fie aliniat celor trei mari sumare, din punctul de vedere al formei sale (descriere sintetică a vieții comunității la imperfectul durativ) și din punctul de vedere al funcției sale narative (recapitulare conclusivă marcând articularea unei relatări).

Între primul sumar 2:42-47 și concluzie 5:42, narațiunea se dovedește nu numai ritmată de către sumare, ci și guvernată de o schemă recurentă care prezintă succesiv elementele următoare: sumar – eveniment (scenă) – interpretare (discurs) – efect contrastant. Această schemă, cu unele variante, se repetă de patru ori de-a lungul narațiunii, conform următorului plan:

<i>Sumar</i> (scenă)	<i>Eveniment</i> (discurs)	<i>Interpretare</i>	<i>Efect</i>
2:42-47	3:1-10 4:5-7	3:11-26 4:8-12	4:1-3; 4:4 4:13-22; 4:23-31
4:32-35	4:36-37 și 5:1-10		5:5b, 11
5:12-16	5:17-21a 5:21b-26	5:27-32	5:33; 5:34-40
5:41-42			

Primul sumar (2:42-47) descrie în termeni de unanimitate a credincioșilor efectul Duhului la Cincizecime; pe de o parte, activitatea miraculoasă a apostolilor (τέρατα και σημεια, cf. 2:19) provoacă spaima religioasă a tuturor (φόβος); pe de altă parte, unanimitatea eclezială se concretizează în comuniunea bunurilor. Evenimentul care urmează, o vindecare la Poarta Frumoasă a Templului (3:1-10), exemplifică activitatea miraculoasă. Discursul lui Petru o interpretează ca pe un semn binefăcător al numelui lui Iisus (3:16); efectul discursului este negativ asupra preoților și Saducheilor care îi întemnițează pe Petru și pe Ioan (4:1-3), însă este pozitiv asupra mulțimii, dintre care cinci mii de oameni se convertesc (4: 4).

Un nou eveniment se produce în 4:5-7 odată cu interogatoriul apostolilor în fața sanhedrinului, urmat de un discurs al lui Petru (4:8-12) care declanșează din nou o reacție contrastantă: membrii sinedrului chibzuiesc (4:13-22) și le poruncesc apostolilor să nu mai pronunțe, nici să mai învețe numele lui Iisus; de cealaltă parte, comunitatea reunită se roagă Domnului și, cum cere să se realizeze în interiorul ei „semne și minuni” (σημεια και τέρατα, 4:30), vede locul în care se adunau cutremurat și pe toți credincioșii umpluți de Sfântul Duh (4:31).

Cel de-al doilea sumar (4:32-35) reia tema comuniunii bunurilor, lăsată în suspans în 2:44-45; această temă este condensată – cum s-a spus – în două evenimente: gestul lui Barnabas (4:36-37) și contra-modelul lui Anania și Safira (5:1-10); efectul unic este acela de a provoca spaima (φόβος) celor care aud vestea și a întregii εκκλησία (5:5b-11). Locul s-a schimbat: nu ne mai aflăm la Templu, nici în fața sanhedrinului, ci în spațiul de viață al comunității; urmarea relatării revine la exterior.

Cel de-al treilea sumar (5:12-16) abandonează tema comuniunii bunurilor în scopul intensificării activității miraculoase a apostolilor (σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ 5:12). Continuitatea tematică cu relatarea despre Anania și Safira este evidentă: frica sfântă (cf. 5:11) reține mulțimea să se apropie de apostoli (5:13), însă provoacă convertirea unei „mulțimi de bărbați și femei” (5:14); bolnavii vin în număr mare, sperând să fie vindecați de către umbra lui Petru și „erau toți vindecați” (5:16). De la primul sumar la al treilea, relatarea se accelerează incontestabil; în această ascensiune izbândită, secvența 4:32 – 5:11 a jucat un rol determinant.

Evenimentele câștigă, în același timp, și în gravitate. Succesul apostolilor stârnește invidia Saducheilor (5:17), care îi aruncă din nou în temniță pe aceștia, însă această nouă întemnițare este întreruptă de către eliberarea minunată a unui înger al Domnului (5:17-21a). După deruta grotescă a căutării apostolilor... care învață în Templu (5:21b-26), un discurs al lui Petru în fața sanhedrinului culminează cu anunțul preaslăvirii celui Răstignit (5:31). Din nou, spiritele se separă: unii vor să-i condamne la moarte pe apostoli (5:33); alții decid eliberarea acestora, lăsându-se convinși de argumentul lui Gamaliel: „dacă planul acesta sau acest lucru este de la oameni, de la sine se va nimici; dar dacă e de la Dumnezeu, nu veți putea voi să-i nimiciți, ca nu cumva să vă aflați și luptători împotriva lui Dumnezeu”(5:38b-39).

3.3 În definitiv, care este *tema* marelui episod din Fapte 2:42-45. 41? Ea arată cum Duhul de la Cincizecime asistă prima comunitate creștină, grupată în jurul nucleului apostolic, pentru a o menține în unitate și a o amplifica, într-o situație de criză deschisă față de autoritățile religioase ale iudaismului. Din capitolul 2 până în capitolul 5, este operată o dublă gradație: pe de o parte, comunitatea credincioșilor crește numeric (2:41; 4:4; 5:14) și activitatea taumaturgică a apostolilor crește în intensitate (2:43; 3:7-8; 4:33; 5:12-16); pe de altă parte, în contrast cu succesul comunității pe lângă mulțimile de iudei, confruntarea cu autoritățile poporului se intensifică gradual (4:3; 4:18; 5:33; 5:40-1),

până la a-și găsi punctul culminant în lapidarea lui Ștefan (7:54-8), pe care o anticipă deja dorința de a muri prezentă în 5:33¹³.

Secvența 4:32-5:11 nu se înscrie în creșterea ostilității iudaice; dimpotrivă, rolul decisiv pe care-l joacă în arătarea succesului comunității este atestat de către frica religioasă care o înconjoară ca o aură (5:5b-11) și de către mulțimea minunilor atestată de al treilea sumar (5:12-16).

3.4 Care sunt consecințele pe care le extragem din acest proiect narativ pentru înțelegerea episodului 4:32-5:11? Acestea sunt în număr de patru.

a) Secvența aparținând relatării mari consacrată în întregime pentru a arăta dezvoltarea minunată a comunității, în ciuda și traversând confruntarea care o leagă de poporul lui Israel. Naratorul se străduiește să opună o comunitate creștină unanimă (2:42-47; 4:23-35; 5:12b) autorităților iudaice ostile (4:1-3, 17; 5:17-18; 33:40), dezorientate (4:13-17:21) sau împărțite (5:21b-26; 33-39); de o parte armonie, de cealaltă dezbinare și ură. Ceea ce este în joc în această confruntare față-către-față nu este necesitatea de a asigura o organizare adecvată a comunității, ci de a ști – pentru a relua termenii lui Gamaliel – dacă Biserica este ἕκ θεοῦ (5:39)¹⁴. Cititorul o știe de la Cincizecime, în planul relatării, Israel trebuie încă să o afle. Ce atestă existența ἕκ θεοῦ? Ceea ce o atestă este creșterea comunității: „Iar Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce sa mântuiau” (2:47). Ori este fără îndoială că în ochii lui Luca această

¹³ Dubla gradăție care ține de Fapte 2-5 corespunde unei tehnici narative frecvente în Fapte: redundanța subliniază motivul, în timp ce precipitarea acțiunii întinde arcul dramatic. Astfel, cele două întemnițări ale apostolilor sunt în același timp repetitive și mai grave de la una la alta (4:3; 5:18); în același fel, semnele bunăvoinței divine asupra comunității se repetă în intensitate crescândă (3:6-7; 4:8; 4:31; 5:12-16; 5:19). Vezi aici A.J. WALWORTH, *The Narrator of Acts* (Dissertation Southern Baptist Theological Seminary, 1948) 158-172, în special 168-172. R.C. TANNEHILL este atent la intensificarea crizei deschise cu liderii lui Israel în Fapte 2-5; el analizează cu finețe procedeul narativ al recurenței folosit de narator și efectul de ecou pe care îl provoacă de-a lungul narațiunii: *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation 2* (Minneapolis: Fortress, 1990), 63-77.

¹⁴ „The Ananias story reveals an important side of this κοινότητα; it is not just a community of friends, but an enterprise of divine character (...). This expresses a central idea of Luck. It is the climax of ch. 4 as is phrased by Peter and John in 4:19 (...). Furthermore, it is the climax of ch. 5 as phrased by Gamaliel in 5:38f.”: S.J. NOORDA, *Scene and Summary*, 481-482. R.C. TANNEHILL notează faptul că naratorul orchestrează împletirea celor două teme în Fapte 2-5, o temă majoră (criza deschisă cu autoritățile), cealaltă minoră (unitatea comunității); însă el nu caută în acestea coerența teologică (*The Narrative Unity*, 43-44, 77-79).

eficacitate misionară depinde de un singur factor: comuniunea credincioșilor; sumarele nu încetează să o repete (2:46-47a; 4:32 și 33; 5:12b și 14). Deci, comuniunea credincioșilor este o însușire, pentru a spune astfel, ontologică a Bisericii; ea constituie în Fapte 2-5 factorul esențial al dezvoltării misionare.

b) Tema conflictului, care traversează macro-relatarea, caracterizează pericolul extern, pe care se sprijină animozitatea conducătorilor lui Israel. Fapte 5:1-11 se singularizează prin apariția unei problematice conflictuale *interne comunității*. Legătura este asigurată prin intermediul dimensiunii misionare: miza conflictului declanșat de fraudă lui Anania și Safira este efectul comunității asupra λαός-ului (5:12). Comunitatea din 5:1-11 nu este așadar examinată din perspectiva organizării disciplinare, ci aceea a puterii sale de expansiune misionară; această constatare pledează împotriva unei interpretări qumraniene sau instituționale.

c) Concluzia relatării noastre menționează pentru prima dată în cartea Faptelor (cu excepția glosei manuscrisului D în 2:47) termenul *ekklesia* (5:11); el intervine ulterior de 22 de ori, aplicat în mod esențial la comunitatea locală. Contrar opiniei multor comentatori, nu cred că Luca, bun gestionar al vocabularului, a ales în mod fortuit prima apariție a acestui termen, încărcat din punct de vedere teologic¹⁵; căci dacă, în planul relatării, *helen ten ekklesian* desemnează comunitatea reunită la Ierusalim, narațiunea din Fapte 2-5 o prezintă pe aceasta ca pe modelul arhetipic al comunității creștine. *Ekklesia* desemnează aici comunitatea din Ierusalim ca prototip al comunității eshatologice a mântuirii; acest sens teologic este marcat și de folosirea termenului în 8:1, 3 și 9:31. Dacă este într-adevăr cazul, trebuie să fim atenți la funcțiunea relatării noastre în achiziționarea acestei noi denumiri. Fapte 5:1-11 povestește cum comunitatea credincioșilor, până aici așezată sub denumirea nedeterminată de *plethos* (4:32; cf. 5:14; 6:2), *dobândește statutul de adunare a poporului lui Dumnezeu (ekklesia)*; îl dobândește prin acțiunea judecății lui Dumnezeu, care exclude din mijlocul ei pe cei care nu sunt „o singură inimă și un singur suflet” (5:32). Problematika textului, din punctul de vedere al naratorului responsabil în 5:11 de denumirea de *ekklesia*, este mai degrabă ecleziologică decât soteriologică. Oricare ar fi sensul textului în cadrul tradiției, el nu se pretează – în perspectiva lui Luca – unei interpretări etiologice.

¹⁵ Odată cu G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, 70.

d) Succesiunea sumar – eveniment (scenă), identificată de trei ori în 2:42 – 5:42, implică din punct de vedere retoric faptul că scena ilustrează și concretizează în viața comunitară teza propusă de către sumar. Ori, Luca a introdus în sumarul 4:32-35 două elemente absente celor două scene din 4:36-37 și 5:1-11: pe de o parte, vinderea bunurilor vizează să facă să dispară sărăcia din comunitate (4:34); pe de altă parte, „picioarele apostolilor” funcționează ca un centru de distribuție al bunurilor după nevoile fiecăruia (4:35)¹⁶. Decizia lui Anania și Safira este așadar orientată asupra nevoii aproapelui și a construcției unei comuniuni a iubirii; sumarul înscrie delictul lor mai degrabă în perspectiva etică a *împărțirii bunurilor*, decât în registrul atentatului sacrilegiu la un bun sfânt, cum o voia interpretarea tipologică, plecând de la Iosua 7.

4. Către interpretarea textului

4.1 Comunitate și individ

Textul rămâne șocant din punct de vedere etic (două morți implacabile în versetele 7-10, în întregime inumane, și absența unei posibilități de *μετόνοια*). Dar putem înțelege că această duritate nu l-a reținut pe narator, dacă punctul său de vedere – așa cum am văzut din examenul contextului – este de ordin ecleziologic și nu soteriologic. Luca nu dezvoltă dramatica mântuirii individuale amenințată de un act religios delictuos; el raportează în ce fel comunitatea originilor, pusă în pericol atunci când înfruntă pe Israel, a fost salvată de la diviziune de către judecata eficace a lui Dumnezeu.

Din acest punct de vedere, vom remarca insistența repetată a relatării asupra motivului scoaterii afară a corpurilor: *exenegkantes ethapsan* (v. 6 și 10b), gest prin care se încheie fiecare dintre cele două tablouri; acest motiv, secundar în destinul acestor indivizi, devine capital dacă este vorba de a exprima prin conotație excluderea vinovaților în afara comunității, executată de către tinerii membri însărcinați cu problemele slujirii (*neôteroi, neaniskoi*). Este cazul și aici.

Tema relatării este *protejarea comunității*, amenințată în regula pe care și-o consacrase de a avea toate lucrurile în comun (4:32b), și este impresionant să constatăm cu ce rigoare naratorul a construit acest punct de vedere intercomunitar în constituția relatării. Cititorul este plasat în interiorul cercului comunității, de unde se intră (v. 2b, 7, 10b), de unde se

¹⁶ Acest punct a fost bine evidențiat de către F.W. HORN, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* (GTA 26; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983) 46-47.

iese (v. 6, 10b), de unde se aud și pașii celor care se apropie (v. 9b). Spectacolul care se derulează este intern comunității și toate informațiile date cititorului provin din interior. În interior află din gura lui Petru că proprietatea vândută era un bun funciar (*chôrion* v. 3b, 8). Dimpotrivă, motivele abaterii, exterioară cercului comunitar, îi rămân obscure, după cum Safira venind din afară ignoră tot ceea ce s-a întâmplat în interior (v. 8).

Orizontul relatării este deci limitat la adunarea comunitară, care este probabil o adunare cultică (intervalul de trei ore notat în v. 7 marchează timpul rugăciunii rituale iudaice la care se realizează creștinii; cf. 2:46; 3:1). Acest orizont intern nu va fi depășit decât în final (v. 11), pentru a indica faptul că o spaimă mare cuprinde „întreagă *ekklesia* și pe toți cei care auzeau acestea”; trecerea peste închiderea geografică a relatării este făcută, după cum am văzut, în scopul accentuării efectului pragmatic. Nici concentrarea asemănătoare asupra traiectoriei Bisericii în detrimentul istoriei individului nu surprinde pe cititorul Faptelor. Opera lui Luca este într-adevăr axată mai degrabă pe istoria mântuirii, decât pe destinul indivizilor¹⁷. Luca este interesat de individ ca instrument al acțiunii divine (Petru, Filip) sau ca paradigmă a martirului (Ștefan) și a mărturisirii (Pavel). Anania și Safira servesc aici unei lecții a intervenției lui Dumnezeu, care face din comunitatea amenințată de o criză internă *ekklesia* sa.

Tot astfel, figura lui *Petru*, al cărui cuvânt fulgerător domină întreaga relatare, nu este transformată în figura unui erou individual: discernământul său profetic demască intențiile ascunse (v. 3, 9a), însă cititorul știe că acest cuvânt plin de putere al apostolului este lucrarea Duhului (4:8); Petru operează interpretarea teologică a înșelăciunii, situând-o în cadrul luptei lui Dumnezeu împotriva lui Satan (v. 3, 9a), dar nu pronunță nicio pedeapsă (cf. și 13:1); el prezice sfârșitul iminent al lui Safira (v. 9b), dar nu decide moartea sa. Slujirea lui Petru, singurul orator creștin până în Fapte 7 (Ștefan), purtătorul de cuvânt omniscient al apostolilor, nu depășește niciodată statutul de mijlocitor în care sălășluiește Duhul (4:31).

Depozitul darurilor făcute comunității „la picioarele apostolilor” (4:35,37; 5:2) poate reflecta un uzaj arhaic; el traduce supunerea la

¹⁷ J. ROLOFF notează cu dreptate: „Dieser Ausrichtung auf das Ganze der Gemeinde entspricht ein auf den modernen Leser geradezu provozierend wirkendes Desinteresse am individuellen Schicksal der Betroffenen” (*Die Apostelgeschichte* [NTD 5; 17e éd.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1981] 92). Știm că autorul Faptelor lasă deschise anumite întrebări, precum – de exemplu – accesul individului la credință.

puterea apostolilor ca trimiși ai lui Dumnezeu în cadrul comunității¹⁸, piciorul funcționând ca un simbol al puterii (1 Samuel 25:4; 2 Samuel 22:39; Ps. 8:7; Luca 7:38; 8:35, 41; 17:16; Fapte 22:3). Împotriva acuzării de proto-catolicism emisă de Käsemann, trebuie să recunoaștem că judecata lui Dumnezeu care îl ucide pe cel vinovat nu apare ca un instrument în mâna lui Petru și a comunității; această epifanie a puterii divine se sprijină pe comunitate, pentru a o proteja.

4.2 O crimă împotriva Duhului

G. Theissen plasează relatarea noastră în categoria miracolelor referitoare la o normă (*Normenwunder*), mai precis a miracolelor punitive, în care *ein Schuldpruch durch ein Wunder bestätigt wird*¹⁹.

Acestea sunt rare în Noul Testament: vezi Marcu 11:11-12, 20:1; Fapte 8:18-24; 13:8-12. Când mentalitatea iudaică face apel la judecata lui Dumnezeu, contrar mentalității grecești, călcătorul de poruncă este pedepsit cu moartea²⁰. Astfel moare Iuda trădătorul (Fapte 1:18) și Irod profanatorul (Fapte 12:20-23). După Theissen, funcția unui *Normenwunder* este didactică și parenetică. Dar iată întrebarea: *Ce normă au încălcat Anania și Safira?*

Comentatorii nu întârzie să descopere glisarea pe care o prezintă textul între v. 3 și v. 4²¹. Această tensiune denotă prezența unei prelungiri literare, care face să atribuim v. 4 redactorului. Însă, trebuie să vedem exact care este glisarea: în v. 3, mințirea Duhului Sfânt consistă în reținerea (*vosfisasthai*) unei părți din prețul câmpului; v. 4 părăsește tonul apodictic în favoarea cazuisticii și subliniază faptul că Anania fusese totalmente liber în ceea ce privește folosirea propriului bun, fie înainte de a-l vinde (οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν), fie după (πραθὲν ἐν τῇ σῆ ἕξουσίᾳ ὑπῆρχεν)²². Nu este absolut sigur că glosa din v. 4, cum o repetăm,

¹⁸ I. GOLDHAHN-MÜLLER subliniază cu dreptate rolul instrumental și de mijlocitor al lui Petru: *Die Grenze der Gemeinde* (GTA 39, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989) 159-161. Împotriva lui G. SCHILLE, care vede aici lupta lui *theios aner* împotriva lui Satan (*Die Apostelgeschichte des Lukas*, 148).

¹⁹ G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8; Gütersloh: Mohn, 1974) 114-120; citare 117.

²⁰ Documentare reunită de A. WEISER, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12* (OTKNT 5/1; Gütersloh: Mohn, 1981) 139-142. Se adaugă aici, în literatura creștină primară: *Faptele lui Petru* 2:15; *Faptele lui Toma* 6; *Faptele lui Ioan* 41-2, 86.

²¹ Cf. H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7; Tübingen: Mohr, 1963) 39. Pentru discuție: G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, 374-375. Vezi contrariul: R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 196.

²² Sintaxa frazei este dificilă. În ciuda prepozițiilor de corecție, trebuie să vedem în

legitimează posibilitatea abaterii, ceea ce ar reduce fraudă la o simplă ipocrizie; înseamnă să subestimăm nota peiorativă a lui $\nu\omicron\sigma\phi\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, care în greaca koine înseamnă: a pune deoparte, a sustrage, a reține în profitul său (tot astfel, Tit 2:10)²³. Glosa redacțională din v. 4 atestă pur și simplu că nimic nu-l forța pe Anania să facă acest dar. Dubla întrebare retorică al lui Petru nu face decât să amintească regula: cine împărtășește o face în mod liber. După părerea mea, interpretarea propusă de către R. Pesch este adecvată, atunci când situează delictul la punctul de întâlnire dintre v. 3 și 4: angajamentul nu este forțat, însă el trebuie să fie întreg; Anania a păcătuit prin lipsa unui *Ganzheit des Herzens*²⁴.

Textul ne invită să facem un pas în plus spre curioasa turnură pe care o folosește Petru în privința lui Anania: $\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\sigma\epsilon\nu\ \acute{\omicron}\ \Sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\acute{\eta}\nu\ \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha\nu\ \sigma\omicron\upsilon\ \psi\epsilon\upsilon\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \sigma\epsilon\ \tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ (v. 3). În Luca 22:3, Satana „intră în Iuda”; aici el „umple inima” lui Anania și această turnură curioasă este inversul unei expresii pe care cititorul a întâlnit-o în 4:31: $\acute{\epsilon}\pi\lambda\acute{\eta}\sigma\theta\eta\sigma\alpha\nu\ \acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$. Afinitatea semantică între $\pi\acute{\iota}\mu\pi\lambda\eta\mu\iota$ și $\pi\lambda\eta\rho\acute{\omega}$ este prea puternică pentru a putea fi ignorată. Textul este marcat de două plenitudini care se opun și se exclud: una este opera Duhului, care conduce la a mărturisi cu certitudine cuvântul lui Dumnezeu (4:31); cealaltă este opera Satanei, care conduce la a păstra o parte pentru sine. Satana a invadat teritoriul care trebuia să fie plin de Duh: inima omului credincios.

Crima lui Anania este o crimă împotriva Duhului. Anania se face instrumentul lui Satan în lupta acestuia împotriva Bisericii²⁵. Satan l-a ridicat pe Anania împotriva lui *pneuma*, și această opoziție atrage după sine moartea (Luca 12:10). Discursul lui Petru nu spune altceva: Anania

$\chi\omega\rho\acute{\iota}\omicron\nu$ și nu în $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ (3b) subiectul lui $\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\epsilon\nu$ și al lui $\acute{\upsilon}\pi\acute{\eta}\rho\chi\epsilon\nu$; $\omicron\upsilon\chi\acute{\iota}$ o nu trebuie citit pentru $\omicron\upsilon\chi\acute{\iota}$ și $\acute{\mu}\epsilon\nu\omicron\nu$ nu poate fi tradus prin „rest”. Din punct de vedere sintactic, cele două părți ale lui 5:4a fac astfel redundanță. Discuție detaliată în P.B. BROWN, *The Meaning and Function of Acts 5: 1-11*, 97-102.

²³ Sensul delictuos este atestat la fel de bine și în papirusurile comerciale, ieșite de sub penița lui FILON (*Vit. Mos.* 1:253; *Leg. ad Gaium* 199), a lui IOSIF (*Războiul* 5:411; *Antichitățile* 4:274) și a lui PLUTARH (*Lucullus* 37:2). C. SPICQ, *Notes de lexicographie néotestamentaire* (OBO 22/2; Fribourg-Göttingen, 1978) 584.

²⁴ R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 198: „Weil Hananias nicht sein ganzes Herz an Gott... gegangen hatte”. Pesch atribuie această non-totalitate rolului, în mod tradițional de diviziune, al lui Satan, care marchează sciziunea în plenitudinea angajamentului cuvenită lui *pneuma* (cf. 202).

²⁵ Odată cu J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 94.

a mințit nu oamenilor, ci lui Dumnezeu (v. 4b). Delictul nu este etic; minciuna nu este denunțată ca o ipocrizie, ci ca o fraudă împotriva lui Dumnezeu. Opunându-se în același fel lui *pneuma*, Anania și Safira au mințit acel *ἀπαντα κοινά* din 4:32; urmează de aici o punere în pericol a comunității, care – pentru că nu mai răspunde idealului unei singure inimi și al unui singur suflet (4:32a) – este amenințată în eficacitatea sa misionară. Departate de a rezolva criza prin fondarea unei jurisdicții în Biserică, textul arată acel *pneuma* triumfător în acțiune.

4.3 Răspândirea cuvântului

Efectul pragmatic al relatării este acela de a provoca φόβος (v. 5b, 11), frica sfântă; cititorul știe din primul sumar că teama este reacția umană la epifania puterii divine și în același timp că este și un puternic vehicul al dezvoltării misionare (2:43; cf. 4:33). Ori, relatarea îi atribuie o origine foarte precisă acestei frici religioase: ea îi cuprinde pe „toți cei care aud acest cuvânt” (v. 5b,11). Folosirea recurentă a lui *akouein* trebuie atașată versetului 5, în care Anania moare auzind (ἀκούων δὲ... ἐξέψυξεν) cuvintele apostolului. Cuvântul auzit are puterea de a da viață (v. 5b,11) sau de a ucide (v. 5a).

În mod vădit, *o teologie a cuvântului* însoțește relatarea, privilegiind ascultarea în fața viziunii și recunoaștem aici teologia luciană a cuvântului²⁶. Începând din Fapte 2:37, credința este anunțată ca fiind fructul ascultării cuvântului; această temă traversează capitolele 2-5, în care credința noilor convertiți rezultă din predicarea apostolilor (4:4; 5:5,11,20) și în care darul lui *pneuma* se concretizează în certitudinea oferită proclamării creștine (4:31). Concluzia secvenței confirmă legătura dintre *pneuma* și *logos*; activitatea comunității însuflețită de Duhul este o activitate a cuvântului: διδάσκειν și ευαγγελίζεσθαι (5:42). Ostilitatea autorităților iudaice consistă de altfel în voința de a-i face pe apostoli să tacă (4:17; 5:28,40).

Ceea ce are importanță la Luca nu este așadar de a sădi o „teroare a sacralui”²⁷, ci de a relata cum a fost ștearsă cu putere o cauză care

²⁶ F. BOVON a văzut foarte bine faptul că pneumatologia luciană se orientează în mod hotărât către o teologie a cuvântului. „Cartea Faptelor nu povestește succesul experiențelor entuziaste, ci difuziunea Cuvântului susținută și urmată de primirea Duhului”. *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche* (Le Monde de la Bible; 2^e éd.; Genève: Labor et Fides, 1988) 253.

²⁷ Conform formulei lui A. METTAYER, „Ambiguïté et terrorisme du sacré: Analyse d’un texte des Actes des Apôtres (4:31-5:11)”, *Sciences religieuses/ Studies en Religion* 7 (1978) 415-424. Autorul notează cu dreptate faptul că textul este structurat pe un joc

împiedica progresul cuvântului. După cum Dumnezeu acționează în cazul întemnițării apostolilor eliberându-i și poruncindu-le să vorbească (5:20), tot astfel aici Dumnezeu acționează, în mod teribil, asupra unui obstacol care împiedică răspândirea cuvântului.

4.4 Un midraș la Geneză 3?

Citind comentariile, a devenit normal să considerăm că frauda lui Anania și a Safirei reduplică furtul lui Akan (Iosua 7), care reține o parte din prada luată din Ierihon, care trebuia „consacrată comorii din casa Domnului” (6:24). Dezvăluit în urma înfrângerii lui Israel în fața lui Ai, cel care furase bunul interzis (אֵרָק) este lapidat de către popor și ars împreună cu toată familia (7:24-26). Apropierea urcă la Părinți, care asimilau frauda lui Anania cu uzajul profan al unui bun sacru; de exemplu, Ioan Hrisostom (*Omilie la Faptele Apostolilor* 12), Ieronim (*Scrisoarea* 14), Asterius (*Omilii împotriva dragostei de arginți*), Cesarius (*Dialogul al patrulea*) și Oecumenius în *Commentaria in Acta apostolorum*, din secolul al VI-lea²⁸.

Diferența față de nenorocirea lui Akan este totuși considerabilă: 1) Delictul: Akan fură o pradă interzisă, în timp ce cuplul din Fapte 5 păstrează o parte dintr-o ofrandă consimțită în mod liber. 2) Judecata: poporul se erijează în executantul judecății lui Dumnezeu asupra lui Akan și a familiei sale, în timp ce Petru nu pronunță nicio sentință. 3) Actorii: dacă Akan este eliminat împreună cu „fiii și fiicele sale, taurul, asinul, mânzul său, cortul său și tot ceea ce era al său” (Iosua 7:24), în Fapte 5 Safira nu este pur și simplu înghițită în nenorocirea soțului ei; textul se străduiește să-i demonstreze culpabilitatea (v. 8); o dualitate bărbat-femeie (soț-soție) se dezvoltă aici, care structurează textul în două tablouri și care atrage atenția.

Din numeroasele analogii, printre care utilizarea comună a verbului rar νοσφίλζεσθαι (Iosua 7:1 LXX și Fapte 5:2; cf. și 2 Macabei 4:32), vom reține motivul purificării poporului: eliminarea familiei vinovate în Iosua 7, moartea dublă din Fapte 5. În raport cu diferențele, greutatea analogiilor este totuși slabă; ea se diminuează și mai mult dacă adăugăm faptul că sensul pe care îl are aici νοσφίλζεσθαι este perfect

de antiteze (viață – moarte, Duh – Satana, adevăr – minciună, constrângere – libertate etc.); însă se înșeală când spune că Fapte 5 atribuie Bisericii puterea de a gestiona aceste opoziții.

²⁸ Vezi documentația adunată de P.B.BROWN, *The Meaning and Function of Acts 5:1-11*, 56-57.

accesibil plecând de la *koine*, fără a fi nevoiți să recurgem la Iosua 7 și dacă ne amintim că porunca „voi înlătura răul din mijlocul tău” este o formulă a Deuteronomului (13:6,12; 17:7,12; 19:19; 21:21,24; 24:7; cf. Fapte 3:23)²⁹.

Este dificil să anulăm teza unei reluări tipologice a lui Iosua 7 analizând numai verbul *νοσφιζεσθαι*, cu atât mai mult cu cât aceasta constrânge comentatorii la postularea unei donații anticipate a bunului lor, în cazul lui Anania și al Safirei, ceea ce face din *νοσφιζεσθαι* diminuarea unui bun deja alienat³⁰. Dar textul nu oferă niciun sprijin acestor speculații. De aceea, alți exegeți văd aici repetarea nu numai a fraudei lui Akan, ci și a ispitirii lui Iisus; axei Botezul – ispitirea lui Iisus (Luca 3:21-22; 4:1-13) i-ar corespunde o axă Cincizecime – Fapte 5, marcate de aceeași bipolaritate: Duhul coboară, apoi învinge puterea Satanei³¹. Această structură teologică este probabil subsidiară gândirii lui Luca, dar se impune în primul rând să admitem faptul că nu a aplicat-o în organizarea structurii narative în Fapte 2-5.

Dacă este problematic să vedem în Anania un nou Akan, aceasta nu înseamnă că lectura tipologică trebuie abandonată. De fapt, examenul contextului narativ a demonstrat că drama din Fapte 5 constituie prima criză în istoria originilor creștinismului. Analogia care ne vine în minte este *relatarea căderii* (Geneză 3), la care trimite o constelație de trăsături: 1) distrugerea armoniei originale (*καρδία καὶ ψυχὴ μία* 4:32); 2) figura Satanei, percepută în mod curent în tradiția iudaică în spatele celei a șarpelui; 3) originea greșelii situată în păcatul unui cuplu; 4) mințirea lui Dumnezeu (Geneză 3:10; Fapte 5:4b); 5) izgonirea în finalul relației (cf. Geneză 3:28).

Această apropiere ne permite să explicăm o trăsătură curioasă a relației: insistența asupra complicității unui bărbat și a femeii sale: *συνειδυίης καὶ τῆς γυναικός* (v. 2); această cunoștință împărtășită este în mod explicit confirmată de către răspunsul la întrebarea lui Petru (v. 8). Apostolul revine asupra acestei teme, atunci când o întreabă pe Safira:

²⁹ Acest punct a fost foarte bine relevat de către G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, 372.

³⁰ Cf., de exemplu, D.P. SECCOMBE, „The story only makes sense if the couple had previously declared their intention to donate the land to the community” (*Possession and the Poor in Luke-Acts* [SNTU B 6; Linz, 1982] 212). Părinții presupuneau deja, din partea lui Anania, o donație prin legământ (HRISOSTOM *Homilia* 12; AUGUSTIN *Sermo* 27; IERONIM *Ep. 8 ad Demetrium*; GRIGORIE CEL MARE *Ep. 33 ad Venantium*).

³¹ A. WEISER, *Die Apostelgeschichte*, 146; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 204.

„cum ați putut să vă puneți de acord (συνεφωνήθη ὑμῖν), pentru a ispiti Duhul Domnului?” (v. 9). Folosirea celor două verbe conclusive, σύννοια și συμφωνέω, este frapantă.

Acest fenomen se regăsește în *Faptele lui Andrei*, versiunea grecească, în care relatarea căderii este „recitată” cu o insistență deosebită pe acordul dintre Adam și Eva³². În 49:3, Andrei îi spune Maximilei: „În același fel în care Adam a murit în Eva, consimțind la greșeala acesteia (*sunthemenos te ekeine homologhia*), așa trăiesc eu acum în tine, care păstrezi porunca lui Dumnezeu și accezi la demnitatea esenței tale”. Verbul συντίθημι semnifică: a-și da acordul, a consimți (cf. *Fp. Andrei* 3:2; 17:4; 42:16; 49:9; 53:26; 58:3; 62:6). Aici păcatul lui Adam este acela de a fi consimțit declarării pozitive (*homologhia*) a Evei.

În continuare, Andrei îi spune Maximilei: „Cu adevărat, văd în tine pe Eva care se pocăiește și în mine pe Adam care se convertește. Căci ceea ce ea a suferit în ignoranță, acum tu, sufletul de care mă lipesc, restabilești convertindu-te. Ceea ce mintea, antrenată odată cu ea în jos și decăzută în sine însăși, a suferit, eu îndrept cu tine, care ești conștientă că ești trasă în sus... Ceea ce ea a refuzat să asculte, tu ai ascultat. Ceea ce el a consimțit (συνέθετο), eu evit. Ceea ce pe ei i-a înșelat, noi am recunoscut. Căci a fost stabilit ca să îndreptăm greșeala comisă de către fiecare dintre ei (37:18-27)”.

„Convertirea” lui Andrei și a Maximilei are ca obiect păcatul acordului conjugal al lui Adam și al Evei, „greșeala comisă de către fiecare dintre ei”, la care Andrei și Maximila vor rezista. Maximila este așadar capabilă de a nu reînnoi păcatul Evei: „Maximila servitoarea Domnului va rezista dușmanului care este în ea (Egeate), căruia îi aparține, nedându-și acordul (συντιθεμένη) pentru opere de care este străină” (45:5-7). Constatăm că consimțământul, ca în Fapte 5, este reciproc: când atribuit lui Adam, când Evei.

Această paralelă aruncă o nouă lumină asupra tipologiei pe care o folosește relatarea: frauda lui Anania și a Safirei este văzută ca o *reduplicare a păcatului originar al lui Adam și al Evei*. Minciuna față de *pneuma* constituie, în narațiunea Faptelor, păcatul originar în Biserică. Concluzia relatării: *ekklesia* este o comunitate ai cărei membri sunt supuși greșelii, dar al cărei plan comunitar de iubire este salvat de judecata lui Dumnezeu.

³² În cele ce urmează, citez textul *Faptelor lui Andrei* urmând traducerea lui J.-M. PRIEUR, *Acta Andreae* (Corpus christianorum, Ser. Apocr. 6; Turnhout: Brepols, 1989). Această aporie o datorez colegului meu Jean-Daniel Kaestli.

4.5 O morală a comuniunii

Identificând delictul lui Anania și al Safirei ca fiind un păcat împotriva lucrării Duhului, interpretarea noastră ajunge la un rezultat esențial al lecturii istorico-mântuitoare (semnalată mai sus, în 2.1). Rămâne totuși să valorizăm o dimensiune a textului de care această interpretare nu ține cont: natura fraudei. Delictul cuplului blestemat este legat de bani. Ori, cititorul este la curent cu sensibilitatea lui Luca în legătură cu puterea banilor; ea se etalează pe întreg parcursul Evangheliei sale, începând de la denunțarea orgoliului celor bogați în *Magnificat* (Luca 1:53), până la elogiul ofrandei văduvei, în pragul Patimilor (21:1-4)³³. Faptele continuă în aceeași linie, încă din capitolul 1, referindu-se la blestemul, atașat „prețului de nedreptate”, care se abate asupra lui Iuda datorită trădării sale (1:18). Nu este așadar fortuit faptul că cele două crize care traversează vârsta de aur a creștinătății își au originea, conform lui Luca, într-o chestiune economică: abaterea lui Anania și a Safirei și protestul Eleniștilor în fața prejudiciului făcut văduvelor lor (6:1). Luca, preluând relatarea tradițională a morții lui Anania și Safira și plasând-o în acest loc strategic al narațiunii, vrea să-și conștientizeze cititorii asupra faptului că *păcatul originar în Biserică este un păcat al banilor*. Comuniunea credincioșilor cu bunurile lor capătă o dimensiune eshatologică. Luca o arătase deja în primele două sumarii, în care Duhul Sfânt îndeamnă la o comuniune a bunurilor care realizează atât cererea deuteronomistă de dispariție a sărăciei din rândul poporului lui Dumnezeu (4:34 citează Deuteronom 15:4), cât și idealul grec al prieteniei (*hapanta koiva* 2:44; 4:32).

Pedepsirea lui Anania și a Safirei arată că această comuniune economică nu se reduce la un ideal filosofic, fie el și grec, sau la un romantism al iubirii; gestiunea altruistă a bunurilor este o dimensiune, pentru a spune astfel, ontologică a Bisericii. Bogăția inaugurează, în raport cu cel sărac, o responsabilitate sancționată de Dumnezeu-Judecător. La lumina judecății lui Anania și a Safirei, prefigurare a judecății eshatologice, morala comuniunii bunurilor capătă o seriozitate extremă. Mamona, distrugătorul vieții, este și distrugătorul Bisericii.

În această perspectivă trebuie înțeles adaosul redacțional din v. 4, care nuanțează caracterul imperativ al lui 4:32, 34 (renunțarea la

³³ Vezi, în ultimul rând, Ph.F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts* (SNTS. MS 57; Cambridge, 1987) 164-200.

propriile bunuri nu este obligatorie, ci voluntară) și care re-cadrează critica lui Petru din 5:3 (delictul este acela de a fi mințit asupra totalității angajamentului). Relevăm și faptul că, după atribuirea păcatului lui Satana în v. 3, v. 4 se întoarce spre o morală a responsabilității individuale. De ce acest corectiv redacțional? F.W. Horn are dreptate când identifică aici un efect parenetic³⁴: menținând libertatea darului și profilând responsabilitatea individului, Luca adaugă la amenințarea eshatologică o dimensiune exortativă la adresa cititorilor înstăriți cărora se adresează. Dacă judecata lui Dumnezeu asupra cuplului blestemat aparține timpului originilor, deci nu este repetabilă în sine, apelul la comuniunea bunurilor rămâne.

RÉSUMÉ

Le récit de la mort d'Ananias et Saphira, dont la violence théologique divise l'exégèse depuis les Pères, donne lieu à une pluralité de lectures: étiologique, qumrarienne, typologique, institutionnelle ou historico-salutaire. Quel usage Luc fait-il de cette tradition qui, sur plus d'un point, chique sa théologie? Une analyse de la stratégie narrative d'Ac. 2-5 permet d'identifier les indices déposés par l'auteur des Actes en vue de guider la compréhension du lecteur: ce drame du péché originel en Eglise intervient dans un macro-récit dont l'enjeu n'est pas la gestion interne de la communauté, mais son essor animé par l'Esprit, au travers d'un affrontement avec les autorités juives. Luc a accueilli dans son œuvre, non sans résistance et glose correctrice, ce récit qu'il a situé dans une perspective ecclésiologique et non plus sotériologique; il magnifie le pouvoir de l'Esprit et son œuvre de diffusion de la parole, alimentant en définitive une éthique du partage. Une comparaison avec les Actes d'André fait conclure que son modèle typologique n'est pas à rechercher dans la fraude d'Akan (Jos 7), mais dans la transgression d'Adam et Eve (Gn 3).

**Traducere din limba franceză
de Prep. Univ. Drd. Mihai CIUREA**

³⁴ *Glaube und Handeln*, 47-49.

RECENZII

Vlassios I. Phidas, *Drept canonic – O perspectivă ortodoxă*, traducere din limba franceză de Pr. Lect. Dr. Adrian Dinu, Ed. Trinitas, Iași, 2008, 216 p.

Cartea de față, *Drept canonic – O perspectivă ortodoxă*, este scrisă în limba franceză (*Droit canon. Une perspective orthodoxe*), de către istoricul și canonistul ortodox grec Prof. Univ. Dr. Vlassios I. Phidas, profesorul nostru, publicată în colecția *Analecta Chambesiana I*, creată în mod special pentru *Institut de Théologie Orthodoxe d'Études Supérieures* (Institutul de Teologie Ortodoxă de Studii Superioare) de pe lângă *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique* (Centrul Ortodox al Patriarhiei Ecumenice) - Chambésy/Geneva, 1998, având 230 de pagini. Lucrarea este dedicată „Tronului ecumenic de Constantinopol, păstrător de secole al tradiției canonice și garantul unității Bisericii Ortodoxe”, prezentând succint, nu de o manieră exhaustivă, de-a lungul celor șapte capitole, doctrina canonică a Bisericii Ortodoxe de Răsărit cu privire la unele aspecte generale ale Dreptului canonic ortodox, precum: I. Izvoarele, conținutul și spiritul dreptului canonic; II. Canoanele Sinoadelor ecumenice; III. Canoanele Sinoadelor locale; IV. Principiile înnoirii tradiției canonice; V. Aplicarea canoanelor; VI. Evoluția canoanelor; VII. Concordanța canoanelor sinoadelor ecumenice și locale. Aceste șapte capitole sunt însoțite de un cuvânt înainte al Î.P.S. Damaskinos, Mitropolitul Elveției, o prefață a autorului, o bibliografie și o listă de studii canonice ale autorului.

Despre profesorul Phidas se pot spune multe, însă, în câteva cuvinte precizăm că profesorul Vlassios Phidas predă Istoria Bisericii și Istorie Bizantină la Facultatea de Teologie a Universității din Atena, iar la Institutul de Teologie Ortodoxă de Studii Superioare de la Chambésy, unde este și rector, Istoria Bisericii, Drept canonic și Patrologie. Și-a făcut studiile universitare la Facultatea de Teologie din Atena (1955-1959), dar și studii postuniversitare în Istoria Bisericii și Drept canonic la Dublin și Strasbourg (1959-1963), fiind

doctor în Drept canonic (Strasbourg – 1963) și doctor în Istoria Bisericii (Atena – 1966). A fost asistent (1969) și profesor în 1970 la Facultatea de Teologie din Atena. Profesorul Phidas a pregătit Carta constituțională a Bisericii Greciei (Legea 590/1977), în calitate sa de Director General al Ministerului Educației și Cultelor din Grecia (1974-1980), fiind reprezentant al Bisericii Greciei în Sinodul Ecumenic al Bisericilor, promovând relațiile interortodoxe și intercreștine.

Lucrarea este tradusă din limba franceză de Pr. Lect. Dr. Adrian Dinu, fiind tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel la Editura Trinitas din Iași, în anul 2008, având 216 pagini. Traducerea acestei lucrări în limba română s-a lăsat așteptată mai mulți ani, fiind de mare folos celor interesați de Dreptul canonic al Bisericii Ortodoxe, mai ales că sunt tratate principalele noțiuni și problematice ale Dreptului canonic, chiar dacă față de unele abordări, din perspectiva teologiei grecești, nu putem fi de acord (vezi aici *Criteriile diacronice pentru proclamarea autocefaliei*: „Așadar, pentru proclamarea autocefaliei unei Biserici atribuția de a face propunerile revine, mai întâi, Patriarhiei Ecumenice...” - p. 123, ș.a.).

Lucrarea se deschide cu un *cuvânt înainte*, ca și în ediția franceză, al Î.P.S. Damaskinos, Mitropolitul Elveției, care subliniază importanța și actualitatea acestui demers științific al profesorului Vlassios I. Phidas, pentru că examinează sistematic principiile fundamentale ale tradiției canonice comune a Bisericii, principii din care „izvorăște conștiința bisericească în păstrarea unității corpului eclesial în comuniunea de credință și în legătura dragostei” (p. 7). Ediția franceză a apărut în colecția *Analecta Chambesiana*, ca un prim volum, o colecție care avea să slujească obiectivelor Institutului de Teologie Ortodoxă de Studii Superioare de la Centrul Ortodox al Patriarhiei Ecumenice (Chambésy/Geneva), prin publicarea de cursuri universitare și conferințe susținute de profesorii institutului. Astfel, prezenta lucrare este cursul universitar, la disciplina Drept canonic, prezentat de profesorul Phidas studenților masteranzi de la Institutul Ortodox al Patriarhiei Ecumenice, care contribuie decisiv la „întâlnirea teologică dintre Răsărit și Apus”, stimulând, după cum afirma Mitropolitul Damaskinos, dialogul constructiv în slujba unității creștine. Am putea afirma cu certitudine că acest curs universitar a depășit deja granițele unei simple pledoarii pentru Dreptul canonic ortodox în fața studenților de la Chambésy, mai mult,

fiind cea mai de seamă lucrare de Drept canonic ortodox, în limba franceză, în Occident, cu adevărat „un abecedar și îndrumător canonic ortodox pentru lumea catolică și protestantă occidentală”, devenind chiar o normă, o referință în domeniu pentru canoniștii și juriștii occidentali. Iată ce afirmă însuși autorul în *prefața la ediția franceză*: „Această lucrare, care constituie sinteza unei aplicări a canoanelor, timp de mai mulți ani, și a unei serii întregi de studii consacrate în domeniu, vizează nu doar să înglobeze cursul de Drept canonic, predat la Institutul de Teologie Ortodoxă de Studii Superioare de pe lângă Centrul ortodox de la Chambésy-Geneva al Patriarhiei Ecumenice, ci și să răspundă interesului general arătat de creștinătatea occidentală față de modul actual de funcționare a Dreptului canonic în Biserica Ortodoxă” (p. 11). Pentru realizarea acestor obiective, profesorul Phidas a recurs la traducerea franceză a canoanelor, realizată de P. Ioannou (*Fonti*, t. 1-3, München, 1962), făcând o comparație cu textul original și corijând textul canoanelor acolo unde s-a impus ca necesar, cu ajutorul doamnei Theodora Titaki, bună cunoscătoare a terminologiei juridice și a limbii franceze, pentru a păstra fidel echilibrul între litera și spiritul tradiției canonice.

După cum reiese din *prefața autorului*, această lucrare se adresează atât lumii ortodoxe occidentale, cât și eterodocșilor din Occident, accentuându-se tradiția canonică a primului mileniu creștin, principiile canonice și necesitatea aplicării canoanelor care sunt reținute în Colecția fundamentală de canoane a Bisericii Ortodoxe: „Respectul, mărturisit de Bisericile Răsăritului și Apusului, față de principiile fundamentale ale tradiției canonice comune din primul mileniu este confirmat de spiritul canoanelor sinoadelor ecumenice și locale și întruchipat în proclamația solemnă a canonului 1 de la cel de-al VII-lea Sinod Ecumenic (787)” (p. 9). Ca și profesorul grec Phidas, menționăm și noi aici o parte din textul canonului 1, VII ec. și din Epilogul canoanelor apostolice, deosebit de importante și de relevante pentru prezența și necesitatea Dreptului canonic în viața Bisericii, uneori pusă la îndoială de cei necunoscători ai doctrinei canonice și ignoranți: „Pentru cei care sunt în demnitatea preoțească, ținerea poruncilor canonice este mărturia unei bune conduite și a oricărei împliniri... Pentru că așa este... noi primim cu toată inima dumnezeieștile canoane... și întărim în întregime și fără vreo schimbare conținutul lor, așa cum a fost învățat de alăutele sfinte ale Duhului, întru toți slăviții Apostoli, de cele șase sfinte sinoade

ecumenice, de sinoadele locale, întrunite pentru a proclama astfel de porunci, și de Sfinții noștri Părinți; căci toți, fără excepție, luminați de Duhul Sfânt, au statornicit ceea ce este spre folosul nostru”, autorul arătând tăria de nezdruccinat a canoanelor care au fost confirmare de sinoadele ecumenice, care sunt organe de conducere superioare bisericești și care dau expresie infailibilității Bisericii, canoanele fiind astfel generale ca aplicabilitate în Biserică și primite prin *consensus Ecclesiae dispersae*, pentru aceasta canoanele apostolice îndemnându-i pe episcopi: *Dacă le veți păstra întru totul, veți fi mântuiți și veți avea pace; dar dacă nu le veți asculta, veți fi pedepsiți și veți avea o luptă continuă, unii contra altora, primindu-vă astfel plata cuvenită pentru neascultarea voastră* (Epilogul canoanelor apostolice).

Autorul face o apologie a Dreptului canonic pentru viața, organizarea și funcționarea Bisericii pe temelia principiilor și a normelor canonice, putând afirma împreună cu autorul că toate criteriile absolute ale Dreptului canonic nu mai sunt subiecte de contestare și de relativizare, ele fiind reperele de neînlocuit ale misiunii Bisericii în lume. Transformările și noile probleme cu care se confruntă Biserica în timp pot fi depășite numai prin aplicarea atentă a tradiției canonice bisericești, însuși Dreptul canonic al Bisericii fiind coloana vertebrală a organizării și funcționării ei după voința Întemeietorului ei, Domnul nostru Iisus Hristos. Astfel, Biserica, prin organele sale competente de conducere bisericească, individuale și colegiale, trebuie să rămână fidelă față de litera și spiritul tradiției canonice, fără a se subordona spiritul literei în interpretarea canoanelor și fără a aplica, de o manieră arbitrară, în viața bisericească principii legislative de stat. În acest context, conștiința eclesială rămâne pivotul duhului tradiției canonice atunci când este vorba de adaptarea mesajului Bisericii la anumite nevoi particulare, din anumite locuri și timpuri. În acest proces de manifestare a conștiinței eclesiale se încadrează și comentariile hermeneutice ale marilor comentatori bizantini: Ioan Zonaras, Teodor Balsamon și Alexie Aristen, precum și Pidalionul sau Cârma Bisericii a călugărilor atoniți, Agapie și Nicodim Aghioritul (secolul al XVIII-lea).

Lucrarea are *șapte capitole* cu subcapitolele respective: *I. Izvoarele, conținutul și spiritul Dreptului canonic* (pp. 13-41): 1. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție (a. Sfânta Scriptură; b. Dreptul

cutumiar și tradiția liturgică; c. Dreptul natural); 2. Canoanele și conținutul lor; 3. Colecțiile canonice și legislația civilă (a. Relațiile dintre Biserică și Stat; b. Colecțiile canonice); 4. Spiritul și autoritatea canoanelor; *II. Canoanele Sinoadelor ecumenice* (pp. 42-61); *III. Canoanele Sinoadelor locale* (pp. 62-79); *IV. Principiile înnoirii Tradiției canonice* (pp. 80-103): 1. Principiile interpretării canoanelor; 2. Pidalionul (Cârma) Bisericii (a. Motivația pastorală a interpretării canoanelor; b. Receptarea bisericească a interpretării canoanelor); 3. Înnoirea tradiției canonice; *V. Aplicarea canoanelor* (pp. 104-138): 1. Aplicarea canoanelor în dreptul administrativ (a. Hirotonia și judecarea episcopilor în organizarea administrativă a Bisericii; b. Caracterul de instituție administrativă a autocefaliei canonice; c. Criteriile diacronice pentru proclamarea autocefaliei); 2. Aplicarea canoanelor la dreptul penal; *VI. Evoluția canoanelor* (pp. 139-172): 1. Funcționarea sinodală a Bisericii Ortodoxe (a. Premizele teologice ale tradiției sinodale ortodoxe; b. Problematika actuală pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod); 2. Monahismul (a. Organizarea și evoluția vieții monahale; b. Stavropighiile patriarhale); *VII. Concordanța canoanelor Sinoadelor ecumenice și locale* (pp. 173-206): 1. Canoanele sinoadelor ecumenice; 2. Canoanele sinoadelor locale; la finalul lucrării aflându-se o *bibliografie* și o *listă de studii canonice* ale Profesorului Vlassios Phidas.

Capitolul I este foarte important întrucât canoanele Bisericii, cuprinse în Colecția fundamentală de canoane, constituie izvorul Dreptului canonic, acestea trebuind să fie în deplin acord cu spiritul surselor fundamentale ale revelației divine, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, care sunt la rândul lor surse ale conținutului hristocentric al tradiției canonice. Sfânta Scriptură este izvorul fundamental al Dreptului canonic, însă Noul Testament constituie baza directă sau indirectă a conținutului celor mai multe dintre canoane. Aceste canoane, după cum afirmă autorul, „arată modul în care corpul eclesial concepe buna funcționare a raporturilor dintre mădularele sale în viața liturgică, sacramentală și pastorală. Euharistia este la baza experienței sacramentale, dar și a misiunii pastorale a Bisericii” (p. 17). În primele secole, Biserica a trăit deplin în experiența sa liturgică plenitudinea tradiției apostolice care s-a transmis pe cale cutumiară, întreaga tradiție cutumiară devenind pentru tradiția canonică un izvor de inspirație permanent, fiind vie în experiența liturgică a Bisericii. Astfel, obiceiul bisericesc, acceptat în conștiința

bisericească, primește un loc important în Dreptul canonic al Bisericii, devenind sursa prin excelență a normelor canonice. Și dreptul natural este un izvor fundamental al Dreptului canonic, acesta fiind așezat în inima omului pentru a-l călăuzi și pentru a-i arăta conduita pe care trebuie să o aibă în societate.

Autorul explică noțiunea de *canon*, precizând pe scurt autoritățile competente emitente și menționând textul canonului 2 al Sinodului Trulan (691) care arată pentru prima dată colecția de canoane a Bisericii, precum și autoritatea lor în întreaga Biserică. Sunt prezentate principalele teme ale tradiției canonice oficiale a Bisericii, autoritatea canoanelor și distincția dintre ele după autoritatea care le-a emis.

Relațiile Bisericii cu Statul sunt prezentate din perspectiva scopurilor diferite urmărite de cele două instituții, folosindu-se mijloace diferite pentru a le atinge. În acest context, creștinii trebuie să se supună celor două autorități, Bisericii și Statului, raportul lor constituind un subiect delicat al tradiției ortodoxe care-l plasează în mai largul context al raporturilor Bisericii cu lumea. Colecțiile canonice sunt expuse cronologic, fiind arătate cele mai importante colecții care s-au impus în tradiția canonică a Bisericii, între care și pravilele românești (Pravila mică, Codicii lui Vasile Lupu și Matei Basarab).

Spiritul și autoritatea canoanelor constituie un subcapitol de mare importanță în iconomia lucrării, recomandându-l celor care încă mai pun la îndoială actualitatea și autoritatea actuală a canoanelor, citându-l pe autor care afirmă: „este important să considerăm de netăgăduit faptul că sfintele canoane, în ansamblul său, sunt o mărturie sigură a adaptării autentice a conținutului revelației la viața istorică a Bisericii, din orice epocă, deoarece ele constituie manifestarea istorică, în Sfântul Duh, a adevărului revelației în Hristos, permanent deținut și trăit de Biserică prin experiență” (p. 40).

În capitolele II și III, istoricul și canonistul grec prezintă pe scurt conținutul canoanelor Sinoadelor ecumenice și locale ale căror hotărâri canonice au fost reținute în Colecția oficială de canoane a Bisericii Ortodoxe, putându-se observa principiile canonice și rânduielile bisericesti, însuși autorul afirmând că normele canonice „servesc unității Bisericii în privința comuniunii de credință ortodoxă și în legătura dragostei, care se arată în experiența sacramentală și în

funcția sinodală a corpului bisericesc. Episcopii au responsabilitatea bisericească să aplice în acest duh canoanele...” (p. 64).

În capitolul IV, de o reală importanță sunt principiile interpretării canoanelor, fiind necesară o evaluare a tradiției canonice printr-o interpretare corectă în funcție de autoritatea emitentă, prin raportarea la plinătatea lucrării sacramentale, pastorale și spirituale a Bisericii pe care se bazează tradiția canonică. Interpretarea canoanelor este necesară întrucât există riscul înmulțirii contradicțiilor aparente dintre canoane, făcându-se chiar abuz de pretinsa cădere în desuetudine a canoanelor, afirmată adesea nepotrivit de cei necunoscători și potrivnici ai ordinii canonice în Biserică. Astfel, existând unii care pun litera canoanelor mai presus de spiritul canoanelor care sunt interpretate separat de tradiția canonică a Bisericii, „pare evident că hermeneutica canoanelor nu trebuie să piardă din vedere anumite principii de interpretare eclesiologice și istorico-canonică, fără de care interpretarea canoanelor, fie și canoane luate separat, riscă să fie o evaluare parțială și chiar eronată a spiritului sau a voinței lor” (p. 81).

Tot aici, autorul face o prezentare a Pidalionului elaborat de călugării Nicodim și Agapie (secolul al XVIII-lea), a interpretării canoanelor în Pidalion și măsura în care acesta a fost receptat în sânul Bisericii Ortodoxe: „conștiința bisericească a recunoscut Pidalionului o autoritate panortodoxă și l-a primit ca singura abordare autentică a spiritului și literei canoanelor, și mai ales a celor cu formulare ambiguă” (p. 93).

Înnoirea tradiției canonice se realizează permanent în sânul Bisericilor autocefale locale, aceasta fiind înțeleasă în contextul unității misiunii spirituale diacronice a Bisericii și avându-se în vedere permanenta schimbare a nevoilor spirituale ale credincioșilor din fiecare epocă a istoriei.

Capitolul V este cel mai discutabil, întrucât problema autocefaliei și a criteriilor de proclamare a ei sunt diferite de poziția canonică a Bisericii Ortodoxe Române, fiind în același timp relevant privind aplicarea canoanelor în organizarea administrativă a Bisericii și în Dreptul său penal. Autocefalia este o problemă actuală cu implicații canonice în raporturile interortodoxe care a fost luată în discuție în cadrul Comisiilor interortodoxe și a Conferințelor Panortodoxe, existând o hotărâre de principiu privind proclamarea autocefaliei, menționându-se în mod explicit documentul

„Autocefalia și modul proclamării ei”, adică hotărârile Comisiei interortodoxe de la Chambésy din anul 1993.

În capitolul VI, numit „Evoluția canoanelor”, autorul dezvoltă principiul canonic sinodal, precum și evoluția tradiției sinodale ortodoxe până la actuala problemă a pregătirii Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe. Sunt prezentate întrunirile interortodoxe ale secolului XX și stadiul actual al temelor tratate, profesorul Phidas exprimându-se pe un ton optimist atunci când vizează convocarea Sfântului și Marelui Sinod: „Acceptarea, de comun acord, a Regulamentului Conferințelor panortodoxe presinodale confirmă că atunci când pregătirea temelor de pe agenda Sfântului și Marelui Sinod va fi încheiată, reunirea acestuia va fi aproape și va descoperi misiunea specifică Ortodoxiei din zorii celui de-al treilea mileniu din viața istorică a Bisericii” (p. 154).

Bazele canonice ale instituției monahismului, organizarea și evoluția vieții monahale în Răsărit și în Apus, dar și abordarea bine documentată a mult discutatei probleme a instituției stavropighiilor sunt tratate cu acrivie istoric-canonice, prin datele menționate autorul oferindu-ne importante informații privind evoluția dreptului patriarhului de a întemeia stavropighii și de a exercita jurisdicția administrativă asupra mănăstirilor.

Ultimul capitol al lucrării, al VII-lea, se constituie într-o concordantă a canoanelor, binevenită pentru cei care sunt preocupați cu adevărat de studierea canoanelor, autorul afirmând: „Actuala lucrare a preferat să dea o concordantă a canoanelor în legătură cu titlurile tradiționale, în așa fel încât să păstreze conștiința supratemporală a conținutului și concordanța canoanelor, dar și pentru a ușura folosirea directă de către canoniști a tuturor canoanelor identice sau asemănătoare aplicabile la fiecare problemă” (p.173). Pentru această concordantă a canoanelor, autorul a folosit manuscrisul lui Trebizonda (secolul al XIV-lea), care reprezintă *textus receptus* al Bisericii, utilizându-se în același timp și traducerea franceză a titlurilor în bibliografia franceză în domeniu (ediția lui P. Ioannou – *Fonti*, 1962).

Așadar, Profesorul Phidas expune sistematic, bine argumentat, într-un stil plăcut, comprehensibil și coerent unele dintre cele mai importante noțiuni ale Dreptului canonic, precum și stadiul actual al diferitelor instituții canonice ale Bisericii care constituie probleme cu implicații canonice în raporturile interortodoxe și perspectiva unui

răspuns final în cadrul viitorului Sfânt și Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe. Fiind un curs universitar de master, temele abordate nu sunt tratate în profunzime, lucrarea nefiind un tratat exhaustiv de Drept canonic, având puține note de subsol și surse citate restrânse. O astfel de lucrare se impunea în literatura de specialitate din Occidentul eterodox, dar și în Ortodoxia românească, lipsa cărților și a studiilor de referință în domeniul Dreptului canonic acutizându-se în ultimii ani. Prin urmare, cartea profesorului grec Phidas se va impune în literatura de specialitate din țara noastră, putând constitui o sursă de informare pentru studenții Facultăților de Teologie, cât și pentru cei interesați de disciplina Dreptului canonic, pentru cei dornici de a cunoaște modul în care Biserica se organizează și funcționează pe temelia principiilor și a normelor sale canonice emise de organele competente bisericesti, colegiale sau individuale, primite în conștiința eclesială ca generale în Biserică.

(Lect. Univ. Dr. Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU)

Cristinel Ioja, *Dogmatică și Dogmatişti: Prolegomena privind aprofundarea Teologiei Dogmatice din România în a doua jumătate a secolului XX și începutul secolului XXI*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2008, 615p.

Lucrarea *Dogmatică și Dogmatişti* a apărut – după remarca autorului din *Introducere* (pp. 5-7) – din necesitatea cunoașterii cât mai ample a contribuției dogmatiştilor români, a reflecției și aprofundării sistematice a operelor acestora. În acest sens, sunt analizate acele studii de teologie dogmatică, din perioada de timp cuprinsă între a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea, care au adus un aport substanțial, pentru a se identifica și a se evidenția liniile și direcțiile specifice gândirii teologice ale fiecărui dogmatist în parte, precum și aspectele abordate, stilul, profunzimea, claritatea și maniera de lucru specifice acestora.

Analiza subiectului este compartimentată în trei capitole. Capitolul I: *Schimbarea de paradigmă sau mutația fundamentală a teologiei ortodoxe din a doua jumătate a secolului al XX-lea* (pp. 8-28) aduce în prim plan ideea că, din a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea, teologia dogmatică ortodoxă începe

să renunțe la metoda de abordare abstractă, specifică dogmaticilor și manualelor sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea, și se reîntoarce la fundamentarea revelațională a teologiei. Acest fapt îi conferă dogmaticii capacitatea de a se defini ca teologie a experienței în care catafaticul și apofaticul, raționalitatea și taina sunt unite în realitatea teandrică a Bisericii. Reîntoarcerea la Sfinții Părinți, despre care Părintele George Florovsky a vorbit la Congresul Facultăților de Teologie de la Atena (1936), face ca teologia ortodoxă să-și valorifice viabilitatea, acuratețea și vigoarea duhovnicească. Redescoperirea teologiei patristice și a palamismului a dus la înnoirea reală a teologiei dogmatice ortodoxe. În continuare, se analizează și se prezintă cadrul general și reprezentanții de seamă ai teologiei dogmatice ortodoxe grecești, ruse, sârbe și bulgare din perioada de timp amintită.

Cel de-al doilea capitol: *Teologia Dogmatică Ortodoxă Română în a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea* (pp. 29-62) scoate în evidență provocările pe care le-a cunoscut teologia românească, dar și realizările acesteia. Autorul identifică marile direcții în care au fost orientate preocupările dogmatiştilor români și subliniază că, pe lângă preocupările de factură didactică și de cercetare teologică, au mai fost dezvoltate și cele cu privire la viața și unitatea bisericească sau cele referitoare la relațiile interconfesionale. În această perioadă a fost elaborată o adevărată teologie a înnoirii pe baza realităților scripturistice și patristice. Părintele Stăniloae, Părintele Ion Bria și Părintele Dumitru Popescu sunt percepuți de autor drept reprezentanții de seamă ai dogmaticii ortodoxe care imprimă coordonatele de bază ale teologiei românești în această perioadă. Astfel, prin relaționarea dintre dogmă, spiritualitate și cult, Părintele Stăniloae transpune teologia dogmatică în dimensiunea vieții duhovnicești. La rândul lor, Pr. Ion Bria accentuează viziunea misionară a Ortodoxiei, iar Pr. Dumitru Popescu stabilește principiile atitudinii și ale dialogului Bisericii în raport cu lumea și societatea contemporană.

Un punct aparte al celui de-al doilea capitol îl constituie analiza principalelor manuale și tratate de teologie dogmatică ortodoxă: *Manualul de Teologie Dogmatică și Simbolică* (1958), *Teologia Dogmatică Ortodoxă* a Părintelui Stăniloae (1978), *Tratatul de Teologie Dogmatică și Ecumenică* al Părintelui Bria (1999), *Manualul de Teologie Dogmatică pentru Seminariile Teologice* semnat de Isidor Todoran și Ioan Zăgărean (1991), și *Manualul de Dogmatică pentru*

Seminariile Teologice al lui George Remete (1996). De asemenea, se mai face referire și la dezbaterile și hotărârile luate la: *Primul Colocviu de Teologie Dogmatică Ortodoxă din România* (Arad, 30-31 martie 2006); *Al doilea Colocviu de Teologie Dogmatică Ortodoxă din România* (București, 22-23 mai 2008); *Primul Simpozion Internațional de Teologie Dogmatică* (Arad, 6-8 iunie 2007), în cadrul căruia a luat ființă *Asociația Internațională a Dogmațiștilor Ortodocși*.

Partea principală a lucrării de față o constituie capitolul III: *Dogmațiști Ortodocși Români și contribuția lor specifică la aprofundarea Teologiei Dogmatice în a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea* (pp. 63-537). Aici, după un plan bine stabilit și pe baza unei bibliografii bogate sunt analizați un număr de 28 de dogmațiști ortodocși români, scoțându-se în relief caracteristicile și particularitățile fiecărui autor în parte; cadrul general al abordării teologice, coordonatele fundamentale ale operei lor teologice, aspectele esențiale de natură dogmatică, misionară, ecumenico-interconfesională sau apologetică și receptarea operei teologice a acestora. Dogmațiștii ortodocși români care fac obiectul studiului lui Cristinel Ioja, în ordinea folosită în carte, sunt următorii: Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Prof. Dr. Nicolae Chițescu, Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Pr. Prof. Dr. Petru Rezuș, Pr. Prof. Dr. Ion Bria, Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, P.F. Părinte Patriarh Prof. Dr. Daniel Ciobotea, Diac. Prof. Dr. Ioan Ică jr., Pr. Prof. Dr. Ștefan Sandu, Pr. Prof. Dr. George Remete, Pr. Prof. Dr. Valer Bel, Î.P.S. Prof. Dr. Irineu – Mitropolitul Olteniei, Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Pr. Prof. Dr. Sterea Tache, Pr. Prof. Dr. Adrian Niculcea, Pr. Conf. Dr. Vasile Citirigă, Pr. Prof. Dr. Dumitru Megheșan, Pr. Prof. Dr. Ion Popescu, Pr. Conf. Dr. Ion Stoica, Conf. Dr. Vasile Cristescu, Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu, Conf. Dr. Adrian Lemeni, Pr. Lect. Dr. Doru Costache, Pr. Lect. Dr. Cornel Toma.

În *Concluzii* (pp. 538-541) se precizează că teologia dogmatică ortodoxă română se desfășoară în dimensiunea oferită de intercorelația dintre dogmă, spiritualitate și cult. De asemenea, se face referire la valoarea ecumenică a Ortodoxiei, la dimensiunile misionară, apologetică și socială dezvoltate de teologia ortodoxă, precum și la relațiile strânse pe care dogmatica le dezvoltă cu celelalte discipline teologice.

Bibliografia (pp. 542-604) prezintă, în ordine alfabetică, după numele autorului, principalele opere ale dogmațiștilor studiați, precum

și o serie de alte lucrări ale unor teologi din țară și străinătate.

Percepând teologia dogmatică în dubla sa dimensiune catafatic-duhovnicească – de cunoaștere și aprofundare a dogmelor, și de transpunere și trăire a acestora în comunitatea eclesială – autorul atrage atenția că, indiferent de metodele și criteriile de studiu pe care lumea academică extra eclesială dorește să le impună, teologia nu trebuie să uite niciodată că este a Bisericii (pp. 41-42). Fiind parte a Universității de Stat, dar și instituție a Bisericii, Facultatea de Teologie trebuie să-și îndeplinească atât rolul său științific-pedagogic, cât și pe cel spiritual-misionar. Este absolut necesar ca ea să respecte normele academice ale Universității, dar, în același timp, să se mențină pe linia vocației Bisericii, a cărei teologie o desfășoară (p. 38).

Obiectivitatea autorului duce la critica aspectelor negative ale unor opere de teologie dogmatică. Astfel, sunt incriminate: ideile abstracte, limbajul ambiguu, onestitatea precară, colajul de texte fără o analiză personală, dorința de a scrie cantitate și nu calitate teologică. De asemenea, se mai atrage atenția asupra lipsei de originalitate și obiectivitate științifică ale unor lucrări teologice, și a faptului că acestea fac abstracție de contextul cultural, social și confesional al lumii contemporane (pp. 37, 40).

Dintre sugestiile pe care autorul le oferă teologilor dogmatişti amintim atenția sporită asupra izvoarelor scripturistice și patristice, dezvoltarea dimensiunii misionar-duhovnicești și a celei intradisciplinare, articularea teologiei dogmatice în cadrul teologiei ecumenice și interconfesionale, aprofundarea unității dintre dogmă-spiritualitate-cult.

Fiind axată pe o bibliografie bogată și de profil, uzitând un limbaj clar și o analiză obiectivă, lucrarea *Dogmatică și Dogmatişti* reușește să prezinte, în același timp, atât contextul general al teologiei ortodoxe românești din a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea și locul de care această teologie se bucură în cadrul Ortodoxiei universale, cât și coordonatele și aspectele specifice ale fiecărui dogmatist analizat. Toate acestea duc la impunerea prezentei lucrări ca un instrument de lucru extrem de util și necesar pentru cei care vor să înțeleagă, analizeze și aprofundeze teologia dogmatică ortodoxă românească.

(Pr. Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan STAN)

CRONICA

ACTIVITATEA ASOCIAȚIEI STUDENȚILOR FACULTĂȚII DE TEOLOGIE DIN CRAIOVA, ÎN PERIOADA OCTOMBRIE – DECEMBRIE 2008

Asociația Studenților Facultății de Teologie din Craiova s-a înființat la data de 2 septembrie 2008, la inițiativa studenților Radu Cosmin Săvulescu, Bogdan Alin Stoica și Maria Alexandra Gegiu, având sprijinul Înaltpreasfințitului Dr. Irineu, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, Decanul Facultății de Teologie din Craiova. Încă de la înființarea ei, Asociația și-a propus următoarele scopuri:

1. promovarea și apărarea intereselor profesionale, sociale, culturale și materiale ale studenților Facultății de Teologie din Craiova;
2. promovarea valorilor creștin – ortodoxe și a spiritualității și istoriei ortodoxiei românești;
3. promovarea valorilor culturii românești, ale istoriei românilor precum și a tradițiilor autentice ale poporului român, în general, și a celor specifice Olteniei, în special;
4. crearea unor punți de legătură între studenții Facultății de Teologie din Craiova și studenții altor facultăți din cadrul Centrului Universitar Craiova și nu numai.

Astfel, fidelă programului pe care l-a anunțat înainte de începerea anului universitar 2008/2009, Asociația a organizat, în perioada octombrie – decembrie 2008, șase manifestări, ultima dintre ele fiind un concurs coral de colinde, cu ocazia sărbătorii Nașterii Domnului. Reacțiile pozitive ce au urmat acestor evenimente constituie o încurajare în direcția dezvoltării Asociației și a pregătirii unor programe și mai ample, care să angreneze cât mai mulți studenți teologi și care să aibă un impact cât mai mare în comunitate.

Manifestările organizate

1. Simpozionul „Ziua internațională pentru eradicarea sărăciei” 17 octombrie 2008

Simpozionul s-a desfășurat la Casa Universitarilor din Craiova și a fost singura manifestare din Europa de Est dedicată Zilei internațională pentru eradicarea sărăciei, menționată pe site-ul oficial, www.17oct.org. Simpozionul a fost coordonat de dra. Maria Gegiu și l-a avut ca invitat special pe dl. Lect. univ. dr. Ionel Ungureanu, profesor de Morală creștină și spiritualitate ortodoxă la Facultatea de Teologie din Craiova. Au participat studenți de la mai multe facultăți craiovene, profesori, preoți și reprezentanți ai Mitropoliei Olteniei. Referatele prezentate de studenții Facultății de Teologie din Craiova au prezentat problema sărăciei din mai multe perspective: sărăcia ca rezultat al crizei valorilor în societatea contemporană; consecințele sărăciei la nivelul educației copiilor; viziunea patristică asupra sărăciei, cu referire la Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nyssa.

2. Masa rotundă „Criza moralității în societatea contemporană” 30 octombrie 2008

Cu participarea d-lui Lect. univ. dr. Ionel Ungureanu, la sediul Convenției Organizațiilor Studențești (COS) a avut loc, în cadrul Studențiadei 2008, masa rotundă Criza moralității în societatea contemporană. La eveniment au participat liderii tuturor organizațiilor studențești membre ale COS. Discuțiile au abordat probleme vizând starea actuală a societății românești, locul și rolul studenților precum și perspectivele lor de dezvoltare, accentuându-se nevoia căutării permanente a unei relații personale cu Dumnezeu. Prin angrenarea studenților de la alte facultăți în discuții privind spiritualitatea ortodoxă, Asociația a urmărit atingerea unuia dintre scopurile trasate încă de la înființare, și anume crearea și consolidarea punților de legătură între studenții teologi și studenții celorlalte facultăți. Această primă activitate organizată de Asociația noastră împreună cu Convenția Organizațiilor Studențești a pus bun început colaborării dintre cele două organizații, acțiunile comune urmând să continue și pe parcursul anului 2009. Unul dintre proiecte vizează tocmai

extinderea mesei rotunde din octombrie 2008 la nivelul unei serii de întâlniri studențești care să abordeze viața studențească din perspectiva modului de a fi ortodox.

3. Masa rotundă „Sfânta Liturghie – centrul vieții creștine” 7 noiembrie 2008

Desfășurată la Universitatea din Craiova, masa rotundă a marcat împlinirea a 500 de ani de la tipărirea Liturghierului lui Macarie (1508), înscriindu-se astfel în manifestările prilejuite de Anul Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii. Discuțiile au abordat atât tema Liturghierului, cât și pe cea a vieții liturgice a studenților teologi. Manifestarea, coordonată de dl. Bogdan Stoica, i-a avut ca invitați speciali pe P.C. Pr. Lect. univ. dr. Ion Bîrnea, profesor de Muzică bisericească, dl. Lect. univ. drd. Cristian Emanuel Cercel, profesor de Liturgică, dl. Prep. univ. drd. Adrian Boldișor, din cadrul Facultății de Teologie din Craiova. În timpul dezbaterilor s-a reliefat necesitatea catehizării tinerilor cu privire la conținutul și importanța slujbelor dumnezeiești, punându-se accentul pe nevoia existenței unui îndrumător spiritual veritabil, care să facă puntea între viața studențească și viața duhovnicească.

4. Masa rotundă „Mircea Eliade, între istoria religiilor și literatură” 11 decembrie 2008

Această manifestare s-a bucurat de participarea Înaltpreasfințitului Dr. Irineu Popa, Mitropolitul Olteniei, care a ținut și un cuvânt de învățătură în debutul discuțiilor, despre personalitatea și opera lui Mircea Eliade. Desfășurată la Sala de festivități a Arhiepiscopiei Craiovei, masa rotundă i-a avut ca invitați speciali pe P.C. Pr. Prof. univ. dr. Ștefan Reșceanu, profesor de Istoria și filosofia religiilor la Facultatea de Teologie, dl. Prof. univ. dr. Ionel Bușe, profesor de Filozofie la Facultatea de Drept, dl. Conf. univ. dr. Ion Buzera, prodecanul Facultății de Litere și dl. Prep. univ. drd. Adrian Boldișor, de la Facultatea de Teologie din Craiova. La discuții au participat și studenți ai facultăților amintite, precum și reprezentanți ai COS. Prezentările cadrelor didactice au fost urmărite cu deosebit interes de studenții participanți, aceștia intervenind cu întrebări și propuneri de teme de discuție. Manifestarea s-a încheiat cu

promisiunea organizatorilor că lucrările prezentate vor fi publicate în volum, în primul trimestru al anului 2009. De asemenea, Asociația își dorește să continue organizarea unor manifestări dedicate lui Mircea Eliade, prin care să se poată contura o imagine cât mai amplă asupra personalității și ideilor savantului român, din perspectiva comună a teologiei, filosofiei și literaturii.

5. Masa rotundă „Psaltirea, scară spre cer” 12 decembrie 2008

Organizată la Universitatea din Craiova, masa rotundă a fost dedicată Sf. Ierarh Dosoftei, Mitropolitul Moldovei și autorul Psaltirii în versuri, prăznuit în fiecare an la 13 decembrie. Pe lângă prezentarea contribuției Sf. Ierarh Dosoftei la îmbogățirea limbii române și a patrimoniului de carte bisericească au avut loc discuții pe marginea comentariilor patristice la Psalmi, dar și asupra citirii Psaltirii de către credincioși. La manifestare au participat studenți ai Facultății de Teologie din Craiova, precum și membri ai A.S.C.O.R. Craiova. În finalul evenimentului, discuțiile au depășit tema propusă, abordând problema vieții duhovnicești a studentului, revenindu-se, ca și la masa rotundă dedicată Sfintei Liturghii, la nevoia unor îndrumători spirituali care să cunoască foarte bine realitățile vieții studentești și care să ofere cele mai bune sfaturi pentru îndreptarea vieții studentului pe calea cea bună. De asemenea, membrii A.S.C.O.R. Craiova au relatat experiența acumulată în urma serilor de citire a Psaltirii, organizate în perioada anterioară, prezentând, totodată, și modul în care reunirea membrilor în acest scop a dus la întărirea legăturilor dintre ei și la consolidarea grupului.

6. Concursul coral de colinde de Crăciun 19 decembrie 2008

Organizat cu binecuvântarea Î.P.S. Dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, Concursul coral de colinde de Crăciun a avut loc la Sala mare a Teatrului Național Marin Sorescu din Craiova. În fața unui public numeros, pe scena Teatrului Național au concertat următoarele ansambluri corale:

- Corul Liceului Teoretic Ștefan Odobleja din Craiova
- Corul Preoțesc din Craiova

CRONICA

- Corul Liceului de Artă Marin Sorescu din Craiova
- Corul A.S.C.O.R. Craiova
- Grupul Psaltic Sfântul Dimitrie Izvorătorul de Mir
- Corul Facultății de Teologie din Craiova

Membri tuturor corurilor participante au primit premii din partea organizatorilor, iar în urma deliberărilor, juriul prezidat de Î.P.S. Dr. Irineu Popa a stabilit și ierarhia primelor trei locuri, astfel:

- Premiul I: Corul Liceului de Artă Marin Sorescu din Craiova
- Premiul II: Grupul Psaltic Sfântul Dimitrie Izvorătorul de Mir
- Premiul III: Corul Facultății de Teologie din Craiova

Concursul a fost organizat de A.S.F.T.C. și Facultatea de Teologie din Craiova și a avut ca parteneri Arhiepiscopia Craiovei, Parohia Sf. Calinic din Craiova, Asociația Media Kinder și Fundația „Cuvântul care zidește”.

În afara acestor activități, A.S.F.T.C. a contribuit cu resurse umane și la organizarea celui de Al III-lea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, organizat de Facultatea de Teologie din Craiova la Mănăstirea Tismana, în perioada 10-13 noiembrie 2008. De asemenea, A.S.F.T.C. a fost partener al Fundației „Cuvântul care zidește” în organizarea Festivalului Glas de înger, ediția decembrie 2008.

De asemenea, Asociația a reușit să-și sporească și numărul de membri, unii dintre aceștia dovedindu-se deosebit de activi și entuziaști în organizarea manifestărilor și desfășurarea activităților curente ale Asociației.

(Radu Cosmin SĂVULESCU)

REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA
Facultatea de Teologie din Craiova
Str. A.I. Cuza nr. 13
RO 200565, Craiova

Editura MITROPOLIA OLTENIEI
Telefon: 0251.533.246
E-mail: **editura@m-ol.ro**
Pentru abonamente - Tel. / fax: 0251 534 963

***Coperta IV: Icoana Sfinților Trei Ierarhi, pictură de pe catapeteasma
bisericii „Postelnicu Fir” din Craiova (anul 1805, refăcută în 1989)***

