

# SFÂNȚA LITURGHIE-PROBLEME ACTUALE ȘI CUTUME RECEPTATE DE-ALUNGUL TIMPULUI. ÎNCERCĂRI DE ÎNDREPTARE (I)

Preot dr. Cosmin Drugan

## HOLY LITURGY. CURRENT ISSUES AND UNWRITTEN LAWS RECEIVED OVER TIME, ATTEMPTS AT CORRECTION

**Abstract :** The need for uniformity, for an order from a typical point of view, in the celebration of the Divine Liturgy, was also been the basis of this study. As it was said, this Sacrament represents the eternal soul of Orthodoxy in prayer<sup>1</sup>. Its importance in the life and salvation of believers is therefore decisive. The Orthodox Divine Liturgy requires believers to participate in order to be fully part of what it means. Such dynamic participation involves rhythm, singing, movement, ritual, food and drink. (By contrast, modern theological thinking has tried to abandon such a dynamic liturgical participation and has sought more the forms of abstract thinking and sometimes even aloof from the nature and spirit of theology). The achievement of this fact can be influenced by a refocusing on the “personal dimension of Orthodoxy”. Conversion and faith are always personal, as the person is the one who receives God’s love and saving grace.

**Keywords:** Liturgy, prayer, sacrament, theology, orthodox

Sfânta Euharistie implică, în primul rând, prezența și lucrarea personală a Mântuitorului Iisus Hristos, potrivit cuvintelor Sale: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el” (Ioan 6,56). Dacă în celelalte Taine Hristos este prezent în chip nevăzut prin lucrarea Sa, în Euharistie este prezent El însuși prin Trupul și Sângele Său sub chipul pâinii și a vinului. Prin această Taină Hristos Se dă deplin membrilor Bisericii și Bisericii însăși, constituind-o deplin ca trup al Său extins, întrucât duce până

<sup>1</sup> EneBranîște, *Liturghia – sufletuletern al Ortodoxieiîn rugăciune – studii de teologie liturgică [Liturgy - The Eternal Soul of Orthodoxy in Prayer - Studies of Liturgical Theology]*, 3<sup>rd</sup>vol., Andreiana Publishing House, Sibiu, 2013.

la capăt sălășluirea Lui în cei ce cred, modelându-i tot mai mult după chipul Său. Aceasta datorită instituirii Tainei la Cina cea de Taină, prefacerii Sfințelor Daruri de către Domnul însuși întru Duhul Sfânt, caracterului de jertfă pe care Domnul îl imprimă Sfintei Euharistii, prin lucrarea văzută a preotului ca slujitor al Domnului și prezenței Domnului în credincioșii uniți în Biserică, prin Sfânta Euharistie, ca Trup și Sânge al Domnului, ca să parcurgă cu ei iconomia divină a mântuirii, împlinită o dată pentru totdeauna în El însuși.

Asigurarea despre prezența Sa reală în Euharistie cu Trupul și Sângele Său ca Cel răstignit și înviat și despre sensul acestei prezențe ne-o dă Mântuitorul însuși prin lucrarea și cuvintele Sale. Întreaga viață a lui Iisus Hristos, începând de la întrupare, se desfășoară în cadrul predării de Sine lui Dumnezeu, predare care atinge punctul culminant în jertfa de pe cruce. La Cina cea de Taină, El anticipează tainic atât jertfa de pe cruce cât și învierea și predarea Sa în care Se găsește în continuare ca Cel înălțat. Întrucât la Cina cea de Taină Iisus Hristos trăiește în mod anticipat jertfa de pe cruce, dar și predarea Sa de după înviere Tatălui, El săvârșește prima Euharistie și o instituie prin cuvinte explicative: „Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și, dând ucenicilor, a zis: Luați mâncați, acesta este Trupul Meu. Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând: Beți dintru acesta toți. Că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor. Și vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, în împărăția Tatălui Meu” (Matei 26,26-29); „aceasta să faceți spre pomenirea Mea” (Luca 22,19; 1Corinteni 11,25). Dacă n-ar fi așa, Apostolii și noi n-am fi știut că Domnul a instituit Euharistia pe baza morții și învierii Sale. Așa cum au fost necesare jertfa de pe Golgota și Învierea Domnului pentru instituirea Euharistiei, așa a fost necesară și Cina cea de Taină pentru a se face trecerea de la moartea și Învierea Domnului la trăirea și însușirea tainică a acestora de către noi în Sfânta Euharistie.<sup>2</sup> Apoi, după Înviere, Domnul a săvârșit Euharistia pe pământ ca să marcheze trecerea de la săvârșirea ei văzută la săvârșirea ei nevăzută de către Același Hristos: „Și, când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat și, frângând, le-a dat lor. Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut; și El S-a făcut nevăzut de la ei” (Luca 24,30-31).

Săvârșirea Euharistiei în Biserică perpetuează «amintirea» faptului că Hristos S-a întrupat, S-a jertfit și a înviat. Dar «amintirea» aceasta nu se referă numai la un fapt care aparține trecutului, ci înseamnă și o rămânere a lui Hristos ca Cel jertfit și înviat în unire cu noi, după propria Lui făgăduință (Matei 28,20). Întruparea, răstignirea și Învierea nu constituie o realitate care aparține doar trecutului și se repetă ca atare, ci este o realitate care se prelungește în plan spiritual în noi, prin starea de jertfă și înviere a lui Hristos înălțat de-a

<sup>2</sup> D. Stăniloae, *Teologia...*, vol.3, p. 95 ; Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 327.

dreapta Tatălui. Căci Hristos Cel înviat și înălțat Se găsește în continuare într-o stare de predare-dăruire Tatălui și nouă ca o perpetuare a jertfei Sale de pe crucea Golgotei.<sup>3</sup> Este o predare spirituală totală a Lui ca om Tatălui. În acest sens, *Epistola către Evrei* ni-L prezintă pe Iisus Hristos Cel înviat și înălțat ca pe Arhiereul cel veșnic, Care S-a adus pe Sine însuși jertfă o dată pentru totdeauna și Care acum mijlocește intrarea noastră la Dumnezeu (7, 27,24), iar *Apocalipsa* ca pe «un Miel, stând ca înjunghiat» în mijlocul tronului ceresc (5,6). În prezența lui Hristos în Euharistie în această stare de jertfă constă caracterul de jertfă al acesteia. La instituirea Sfintei Euharistii, Domnul a mai spus: „Căci de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți până când El va veni” (1Corinteni 11,26).

Prezența Domnului ca Cel jertfit și înviat, a Cărui moarte și înviere o trăim în această «vestire», ca prin această trăire să ne putem dăruii Lui, este o temă centrală a scrierilor pauline. Această prezență se înfăptuiește în mod deosebit în Euharistie. La săvârșirea Euharistiei noi «vestim» Întruparea, Răstignirea și Învierea Domnului, precum și a doua Lui venire întru slavă. În această «amintire» Hristos rămâne cu noi, după făgăduința Lui, ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, răstignit și înviat și preface, prin lucrarea Duhului Sfânt, darurile de pâine și vin ale comunității euharistice în Trupul și Sângele Său și prin împărtășirea cu ele ne atrage în jertfa și învierea Sa. Pâinea și vinul reprezintă elementele fundamentale care întrețin viața omului. Prin aducerea de pâine și vin, prin preotul care este chipul văzut al lui Hristos, comunitatea arată că își dăruiește însăși viața ei lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Viața și pâinea sunt darurile lui Dumnezeu. Prin aducerea lor, comunitatea întoarce lui Dumnezeu ceea ce El i-a dăruit: pâinea și vinul ca temelie a vieții ei trupești, viața ei însăși zicând: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate”. În anamneză și epicleză, Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu și Rațiunea întregii creații este prezent și unește rațiunea pâinii și a vinului euharistic cu rațiunea firii Salae umane înălțate pe tronul slavei dumnezeiești. Pâinea și vinul rămân chipuri ale rațiunilor lor unite cu rațiunea firii umane a lui Hristos, întrucât ele nu-și mai au existența în sine ca despărțite de rațiunea firii umane a lui Hristos.<sup>4</sup> O unire cu Hristos Cel răstignit și înviat se înfăptuiește în Sfânta Liturghie deja prin propovăduire, rugăciune și mărturisirea credinței. În anamneză și epicleză Hristos este prezent și unește prin Duhul Său cel Sfânt rațiunea pâinii și a vinului euharistic cu firea Sa umană.

Prin împărtășirea credincioșilor se realizează astfel unirea și comuniunea cea mai srânsă a lui Hristos Cel răstignit și înviat cu fiecare membru al comunității euharistice și, prin aceasta, a întregii comunități cu El și a oamenilor întreolaltă. Și deoarece Hristos Se găsește permanent în de stare de dăruire totală Tatălui și nouă, fiind prezent în Euharistie în stare de jertfă, El impregnează

<sup>3</sup> D.Stăniloae, *Teologia...*, vol.3, pp.104-115.

<sup>4</sup> D.Stăniloae, *Teologia...*, vol.3, pp.92-104.

credincioșilor și comunității jertfa Sa. Din puterea acestei jertfe și a iubirii lui Hristos, credincioșii se predau lui Dumnezeu și se dăruiesc semenilor lor. Sfânta Euharistie este astfel dialogul între Dumnezeu și om în Iisus Hristos darul suprem al lui Dumnezeu către noi, dialogul lui Hristos cu Biserica Sa și cu fiecare credincios în parte ca membru al Bisericii. În dăruirea lui Hristos fiecărui credincios în parte, precum și comunității ca întreg, și în actul responsoric de dăruire a credincioșilor și a comunității lui Hristos, din puterea dăruirii Lui, se realizează cea mai strânsă unire a oamenilor cu Hristos și, prin El, comuniunea lui Dumnezeu-Sfânta Treime cu oamenii. De aceea, în săvârșirea Sfintei Euharistii se revelează în mod deosebit Taina Bisericii ca Trup eclesial al lui Hristos și anticipare în istorie a Împărăției eshatologice a lui Dumnezeu, în care Sfânta Împărtășanie, Trupul și Sângele Domnului Cel răstignit și înviat, sub chipul pâinii și a vinului, este Pâinea vieții veșnice.

### **Împărtășirea cu Sfânta Euharistie, hrană pe calea vieții veșnice**

Astfel, Trupul și Sângele Domnului euharistic, Sfânta Împărtășanie este Pâinea vieții veșnice, hrană duhovnicescă, merindea pelerinului care susține viața omului credincios pe calea Împărăției lui Dumnezeu. În acest sens, Mântuitorul Iisus Hristos a spus: „Eu sunt Pâinea cea vie, Care S-a pogorât din cer. De va mânca cineva din Pâinea aceasta, viu va fi în veci. Iar Pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este Trupul Meu...Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua de apoi. Căci 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. Așa cum Tatăl Cel viu M-a trimis pe Mine și Eu viez prin Tatăl, tot astfel cel ce Mă mănâncă pe Mine va fi viu prin Mine” (Ioan 6,51,54-57).

Euharistia este Taina care încununează Botezul și Mirungerea ca plenitudine a puterii vieții celei noi începute virtual în Taina Botezului și dezvoltată în cea a Mirungerii și implică în ea puterea morții duhovnicești depline față de existența separată de Dumnezeu. Viața cea nouă începută prin Botez, care urmează vieții omului vechi, nu poate exista fără perspectiva și arvuna vieții de veci susținută de Taina Euharistiei. De aceea, Euharistia se dă și se primește îndată după Botez și Mirungere ca arună reală a învierii și vieții veșnice. Cu toate că noul membru al Bisericii primește Sfânta Împărtășanie imediat după Botez și Mirungere, nu se poate socoti ajuns la desăvârșire, fiindcă nu și-a adus încă contribuția personală. El are concentrată în sine iconomia mântuirii sau tot drumul cu Hristos, pe care trebuie să-l parcurgă de la Botez, dar trebuie să dezvolte viața cea nouă primită prin aceste trei Taine prin străduința lui proprie. Sfânta Euharistie este steaua polară care călăuzește corabia vieții noastre pe valurile existenței pământești, aluatul care preface treptat viața noastră pământească în viață de veci, este Pâinea vieții veșnice pentru că este

prezența personală a lui Hristos Cel răstignit și înviat, Care Se unește cu noi prin însuși Trupul și Sângele Său, din care iradiază această putere, întrucât ne atrage în jertfa și învierea Sa.<sup>5</sup>

Dacă mărturia Apostolilor ne face cunoscută Învierea lui Hristos ca fapt exterior nouă și ne dă siguranța că dacă a înviat El vom învia și noi, Euharistia face să avem în noi înșine Învierea lui Hristos ca pe o putere care ne conduce spre înviere și s-o pregustăm ca arvună. Prin Trupul și Sângele Domnului, puterea morții tainice a Trupului lui Hristos și a învierii și incoruptibilității Lui se adâncește în sufletul nostru ca putere ce va reconstitui trupul nostru înviat și incoruptibil la învierea cea de obște și se revărsă și asupra întregii lumi materiale pnevmatizând-o în întregime. Astfel, Euharistia este chezașia prefacerii noastre și a creației ca cer nou și pământ nou al Împărăției lui Dumnezeu (Apocalipsa 21,1-4).

Această stare finală trebuie să se întipărească de la început în ființa credinciosului prin Sfânta Euharistie pentru ca acesta să poată pași apoi pe treptele desăvârșirii creștine. Desăvârșirea credinciosului în Hristos trebuie trăită anticipat și pregustată mereu în mod reînnoit, prin împărtășirea repetată cu Sfânta Euharistie, ca să rămână o țintă și un scop activ în el și pentru el. Sfânta Euharistie este, astfel, Pâinea vieții veșnice, merindea pelerinului care ne hrănește și ne susține pe drumul cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu cea veșnică. Prin ea Hristos Mântuitorul parcurge cu fiecare credincios în parte și cu toți împreună calea iconomiei dumnezeiești pe care a străbătut-o El însuși. De aceea cerem, cu insistență, în toate rugăciunile de pregătire pentru Sfânta Împărtășanie, ca Hristos Cel prezent personal în noi cu puterea și lucrarea Lui să ne ferească de toată lucrarea celui rău și să ne întărească în virtuți, zicând: „dă-mi, până la suflarea mea cea mai de pe urmă, ca fără de osândă să primesc păticea Sfintelor Tale Taine, spre împărtășirea cu Duhul Sfânt, ca merinde pentru viața de veci și răspuns bine primit la înfricoșătorul Tău scaun de judecată; ca și eu, dimpreună cu toți aleșii Tăi, să fiu părtaș bunătăților Tale celor nestricăcioase, pe care le-ai pregătit, Doamne, celor ce Te iubesc pe Tine, întu care ești preaslăvit în vecii vecilor.”

### **Sfânta Euharistie ca arvună și pregustare a Împărăției lui Dumnezeu**

Săvârșirea Euharistiei în Biserică are o implicație eshatologică, pentru că venirea actuală a lui Hristos la credincioși în Euharistie indică venirea Sa viitoare în slavă. Într-unul din troparele de după *Rugăcinile înainte de dumnezeiasca Împărtășire* se spune: „...ca, săltând de bucurie, să slăvesc, Bunule, cele două venituri ale Tale”. Euharistia ne dă de aici arvuna unirii veșnice cu Hristos și prin El, arvuna comuniunii veșnice de viață și iubire cu Dumnezeu-Sfânta Treime. Euharistia ne plasează anticipat în această unire și comuniune și ne arată

<sup>5</sup> D. Stăniloae, *Teologia...*, vol.3, pp. 81-91.

perspectiva unei Euharistii sau a unei uniri cu Hristos și a unei împărtășiri mai depline, desăvârșite de El, așa cum ne rugăm după împărtășirea cu Sfintele Taine, când se pun în potir miridele pentru cele nouă cete: „O, Paștile cele mari și preasfințite, Hristoase! O, Înțelepciunea și Cuvântul și Puterea lui Dumnezeu! Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale”. Ca „arvunirea vieții și a împărăției ce va să vie” Euharistia face să apară pentru credință ceea ce rămâne ascuns pentru experiența umană obișnuită în istorie; ea actualizează anticipativ, și deci în parte și tainic, conținutul ultim al învierii. Dându-ne Trupul și Sângele Său prin elementele creației, Hristos pătrunde întreaga noastră ființă și întreaga creație și sădește în ea germenele învierii și al vieții veșnice a Împărăției. Înainte ca această putere să strălucască în lume, în toată mărirea ei, Hristos anticipează pentru Biserică, într-un mod limitat, dar real, efectul transfigurator al învierii. El transformă tainic și în mod parțial, dar real, lumea istoriei în ceea ce va deveni această lume în eshatologie. Hristos ne dă în pâine și vin, cu anticipație și la nivel de simboluri, ceea ce va deveni această lume în întregime în stălucirea slavei: viața fără de moarte a Trupului Său înviat, când întreaga creație va fi înduhovnicită și transfigurată într-un Tabor generalizat, ca mediu de manifestare a iubirii lui Dumnezeu și a persoanelor îngerești și omenești, într-un panpersonalism universal al comuniunii desăvârșite. Aceasta ne dă nădejdea și puterea ridicării deasupra monotoniei vieții pământești, care sfârșește în moarte, și înaintării cu Hristos cel răstignit și înviat spre Împărăția lui cea veșnică.

### **Necesitatea împărtășirii continue cu Sfintele lui Hristos Taine**

Deoarece Sfînta Împărtășanie este pâinea vieții veșnice și merindea pelerinului pe calea Împărăției, așa cum și în sensul în care s-a arătat, este necesară împărtășirea continuă cu Sfintele și de viață făcătoarele lui Hristos Taine. Întrucât numai prin actul împărtășirii credincioșilor se încheie Euharistia ca Taină și Jertfă, căci abia acum se înfăptuiește sensul ei de jertfă adusă lui Dumnezeu și de sfințire a credincioșilor, împărtășirea euharistică sacramentală este scopul final al Sfintei Liturghii.<sup>6</sup> Acest scop este anunțat chiar în rugăciunea a doua pentru cei credincioși pe care preotul o rostește în taină: „Dă-le lor să-Ți slujească totdeauna, cu frică și cu dragoste, și întru nevinovăție și fără de osândă, să se împărtășească cu Sfintele Tale Taine și să se învrednicească de cereasca Ta împărăție”. În același scop se roagă și imediat după prefacerea sfintelor daruri: „Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși, spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea împărăției cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă”; după anafora se roagă, de asemenea: „Învrednicește-ne să ne împărtășim, având cuget curat, cu cereștile și înfricoșătoarele Tale Taine ale acestei sfinte și duhovnicești mese, spre lăsarea păcatelor, spre iertarea greșelilor, spre împărtășirea cu Sfântul

<sup>6</sup> D. Stăniloae, *Teologia...*, vol.3, pp.114-115.

Duh, spre moștenirea împărăției cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă”, iar înainte de frâgerea Sfântului Agneț se roagă: „Și ne învrednicește, prin mâna Ta cea puternică, a ni se da Preacuratul Tău Trup și Scumpul Tău Sânge și, prin noi, la tot poporul”. În final adresează tuturor celor prezenți la Sfânta Liturghie chemarea: „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste, apropiați-vă!”

Împărtășirea «întru nevinovăție și fără de osândă» se face, desigur, după ce credinciosul, în prealabil, împăcându-se cu semenii săi (cf. Matei 5,23-24), și-a mărturisit păcatele și a primit dezlegarea prin preotul duhovnic. Sfântul Apostol Pavel avertizează în acest sens: „oricine va mânca Pâinea sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, vinovat va fi față de Tupul și de Sângele Domnului. Să se cerceteze dar omul pe sine și așa să mănânce din Pâine și să bea din Pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind Trupul Domnului”(1Corinteni 11,27-29). Cu alte cuvinte, împărtășirea cu Sfintele Taine are eficiența duhovnicească dorită numai dacă se face în deplină responsabilitate și cu pregătirea sufletească necesară. În același timp însă, trebuie să se aibă mereu în vedere cuvintele Mântuitorului Care zice: „Dacă nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea Sângele Lui, nu veți avea viață întru voi. Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua de apoi”(Ioan 6,53-54). Trebuie să se mențină conștiința mereu trează că Hristos Se dăruiește tuturor spre împărtășire în stare de jertfă, iar atitudinea de a sta departe, nu numai că nu este în concordanță cu săvârșirea Tainei euharistice, dar ea constituie și un răspuns negativ, sau neputința celui nepregătit de a răspunde lui Hristos Cel ce Se oferă și ne cheamă: ”Iată, Eu stau la ușă și bat; de-Mi va auzi cineva glasul și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine”(Apocalipsa 3,20). Cel nepregătit să aibă în felul acesta conștiința că trebuie să-și sporească lupta duhovnicească pentru a se putea împărtăși cu Sfintele și de viață făcătoarele lui Hristos Taine și să intre în comuniune deplină cu Hristos Cel prezent în Sfânta Euharistie.„Răsplată” a luptei duhovnicești, încununare a eforturilor ascetice și a pregătirii prealabile necesare, împărtășirea euharistică sacramentală constituie și o întărire și un ajutor pe care ni-l dă Hristos însuși pentru sporirea în virtuți și în comuniunea cu El în continuare, așa cum cerem în rugăcina a treia din *Rânduiala Sfintei Împărtășiri*: „dă să-mi fie mie... spre credință neînfruntată, spre dragoste nefățarnică, spre desăvârșirea înțelepciunii, spre paza poruncilor Tale, spre adăugirea dumnezeiescului Tău har și spre dobândirea împărăției Tale. Ca, în sfințenia Ta, cu acestea fiind păzit, să pomenesc pururea harul Tău și să nu mai viez mie, ci Ție, Stăpânului și Binefăcătorului nostru. Și așa, ieșind din această viață în nădejdea vieții celei veșnice, să ajung la odihna cea de-a pururea, unde este glasul cel neîncetat al celor ce prăznuiesc și dulceața cea fără de sfârșit a celor ce văd frumusețea cea nespūsă a feței Tale”.

## Practici neconforme rânduielii tipiconale pătrunse în rânduiala Sfintei Liturghii

### Diferențe confesionale cu privire la Taina Sfintei Împărtășanii

În cadrul Sfintei Liturghii, Biserica Ortodoxă păstrează și actualizează în mod deplin jertfa de pe Cruce a Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Această Jertfă mântuitoare a fost celebrată în mod anticipat la Cina cea de Taină<sup>7</sup>, iar teologia ortodoxă a promovat de-a lungul timpului învățătura corectă despre natura și rolul Sfintei Împărtășanii în viața credincioșilor. Acest fapt reiese cu claritate dacă ne oprim la diferitele inovații care se întâlnesc, în practică și în doctrină, în ceea ce privește Taina Euharistiei. Spre exemplu, este cunoscută practica romano-catolică de a împărtăși cu azimă în loc de pâine dospită; este o practică ce a apărut abia în sec. VII, generalizându-se în Apus în sec. XI. Dar la Cina cea de Taină, Mântuitorul nu a serbat Paștele iudaic, ceea ce explică de ce s-a folosit atunci nu azimă, ci pâine dospită. Nu întâmplător Biserica a păstrat denumirea de cină, și nu de paști.

O altă practică romano-catolică târzie, nefondată pe Tradiția biblică și patristică, este de a-i împărtăși pe clerici cu trupul și sângele Mântuitorului, iar pe laici doar cu trupul (azimă). Dar împărtășirea tuturor creștinilor sub ambele forme a fost practica generală a Bisericii până în sec. XIII, ea fiind poruncită de Însuși Iisus Hristos și săvârșită astfel chiar de Sfinții Apostoli. Orice motiv invocat în sprijinul acestei separări este nefondat (vezi pericolul de a vărsa Sângele Domnului, incapacitatea unora de a consuma vin etc.).

De asemenea, există o diferență între ortodocși și catolici în ceea ce privește momentul prefacerii euharistice. Teologia romano-catolică afirmă că sfințirea pâinii și a vinului are loc „formula sau forma sacramentală” a Tainei Euharistiei, adică prin cuvintele de instituire „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu...”, și respectiv „beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu...”. Teologia ortodoxă afirmă însă că sfințirea are loc la epicleză, aducând în sprijin atât practica Bisericii vechi. Aceasta a compus și rânduit rugăciunea de chemare a Duhului Sfânt (epicleza) nu ca inovație, ci urmând pilda și porunca Mântuitorului, Care, la Cina cea de Taină, luând pâinea, a binecuvântat-o și a mulțumit (Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; Lc. 22, 17, 19), făcând apoi același lucru și cu vinul. În fapt, cuvintele de instituire rostite ulterior nu sunt o rugăciune, ci o atestare a realității Tainei Euharistice, urmată mai apoi de porunca „Aceasta s-o faceți întru pomenirea Mea” (Lc. 22, 19).

Inovații au apărut însă și în ceea ce privește înțelegerea Tainei Euharistiei, atât în Biserica romano-catolică, cât și în bisericile protestante. Amintim aici teoria transubstanțierii din catolicism, care a stat la baza teoriei impanației din protestantism. Prima teorie pleacă de la deosebirea aristotelică dintre substanță

<sup>7</sup> Karl Christian Felmy, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe, Un comentariu istoric*, Trad. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004; Ion Buga, *Teologia Cinei de Taină*, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, București, 1998.



și accidentii. Astfel, la Liturghie substanța pâinii și a vinului s-ar preface în Trupul și Sângele Domnului, pe când accidentii ar rămâne neschimbați. Din această cauză în Sf. Euharistie avem prezența reală a Mântuitorului, și totuși vedem doar pâine și vin. Dar această încercare de explicare rațională a misterului prefacerii euharistice este de neacceptat, fiindcă lasă să se înțeleagă că în Sfânta Euharistie nu întreaga pâine și întregul vin s-ar preface în Trup și în Sânge, ci doar o parte. Însă Mântuitorul a spus „acesta este Trupul Meu” și „acesta este Sângele Meu”, nu „în acesta este Trupul Meu” sau „în acesta este Sângele Meu”. Prefacerea este deplină, iar în Sf. Împărtășanie credincioșii se unesc în mod deplin cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos.

Teoria transsubstanțierii a deschis calea altor învățături greșite în protestantism (deși aici este greu să găsim o învățătură unitară despre Sf. Euharistie). Astfel, Luther a promovat teoria impanației sau a consubstanțierii, conform căreia în Euharistie pâine rămâne pâine și vinul rămâne vin, dar în același timp, în chip invizibil, în, cu și sub pâine (*in pane, cum pane și sub pane*) este prezent real Trupul lui Hristos. În acest fel însă, prezența Domnului în Euharistie rămâne așadar numai o împreună-petrecere cu elementele euharistice, iar Trupul euharistic este doar spiritual, nu și material. După Zwingli, Euharistia nu este decât o amintire, o comemorare a Cinei cele de Taină. În opinia sa, adevăratul trup al lui Hristos este Biserica; orice împărtășire reală, adică materială cu Iisus Hristos este imposibilă, întrucât ar fi sinonimă cu canibalismul. Cuvintele Mântuitorului de la Cina cea de Taină, „acesta este Trupul Meu”, ar trebui înțelese în mod simbolic, nu real. În fine, după Calvin, în Euharistie nu avem doar un simbol (ca la Zwingli), nici o prezență reală prin coexistență (ca la Luther), ci o prezență virtuală a Mântuitorului. În acest sens, la împărtășire Iisus Hristos se coboară din cer în Euharistie și, prin Duhul Sfânt, comunică puterea de viață făcătoare a Trupului Său preamărit. Acest lucru se întâmplă însă doar cu cei aleși, căci cei fără credință nu primesc decât pâine și vin. Avem aici de-a face cu o condiționare a tainei euharistice de credința oamenilor, fapt inacceptabil.

Desigur, modul în care are loc miracolul prefacerii euharistice rămâne o taină dumnezeiască, de neexplicat la nivel rațional. Din punct de vedere ortodox, atât transsubstanțierea cât și consubstanțierea sunt de neacceptat. Din acest motiv unii Sfinți Părinți au folosit termenul de prefacere (*metabole*), menit să protejeze modul tainic de împărtășire cu Trupul-pâine și Sângele-vin al Mântuitorului<sup>8</sup>.

### **Inovații și abateri de la normele liturgice, canonice și pastorale privind Taina Împărtășaniei**

Faptul că Biserica Ortodoxă a păstrat și păstrează adevărata învățătură de credință despre ființa și rolul Tainei Euharistice în mântuirea credincioșilor

<sup>8</sup> Detalii în *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele Teologice, vol. 2, EIBMBOR, București, 1958, p. 868 ș.u.

nu înseamnă însă că în sânul ei nu au apărut anumite inovații periculoase. Acestea se îndepărtează de la normele liturgice, canonice și pastorale ale Bisericii. Iată câteva dintre ele: păstrarea Sfintei Împărtășanii în casa preotului pentru a fi folosită „la nevoie”; comportament neadecvat la folosirea și purtarea Împărtășaniei, ajungându-se în unele cazuri extreme chiar la folosirea altor materii în locul pâinii dospite și a vinului (!); săvârșirea Sfintei Liturghii fără împărtășirea credincioșilor care s-au pregătit (aceștia fie fiind împărtășiiți în afara Liturghiei, fie nefiind împărtășiiți deloc); împărtășirea în numele celor morți, ca și cum Euharistia nu ar fi Taina prin excelență a vieții veșnice; acordarea Sfintei Împărtășanii celor inconștienți sau celor fără discernământ (dar ca mod maxim de unire cu Hristos pe pământ, Euharistia cere voia proprie a celui care se împărtășește să se unească cu Isus Hristos, căci mântuirea nu este obligație sau act automat); practica primirii Sfintei Împărtășanii în Joia Mare, pentru tot anul (ceea ce contrazice mărturiile din Faptele Apostolilor, de unde aflăm cum creștinii se adunau Duminica pentru a săvârși Euharistia).

O altă practică foarte periculoasă, aflată în totală contradicție cu mărturiile istoricilor și Părinților bisericești, este în opinia noastră practica primirii Sfintei Împărtășanii fără spovedanie și dezlegare de păcate, respectiv lipsa pregătirii – a postului, a vieții adecvate preceptelor evanghelice și a necitirii pravilei – înainte de primirea Sfintei Împărtășanii.

Paradoxal, despărțirea Spovedaniei ca și condiție de primire a Euharistiei a fost promovată în teologia ortodoxă de unii reprezentanți ai uneia dintre cele mai remarcabile mișcări de înnoire liturgico-teologică în sec. XX în Biserica Ortodoxă, așa-numita „eclesiologie euharistică”. Aceștia au reevaluat și actualizat înțelegerea centrală a Euharistiei în viața Bisericii, insistând asupra faptului că „experiența Bisericii” are loc „în Euharistie”. Cu alte cuvinte, Biserica se manifestă concret ca prelungire a Întrupării, Răstignirii, Învierii și Înălțării în Euharistie, cu tot ce reprezintă aceasta: adunarea credincioșilor în frunte cu întâi-stătătorul săvârșitor al Euharistiei<sup>9</sup>, darurile euharistice și rugăciunea (anafora) euharistică – expresie concentrată a învățăturii Bisericii<sup>10</sup>.

Un alt reprezentant al „eclesiologiei euharistice”, părintele Alexander Schmemmann a încercat să depășească criza liturgică în care se găsea Biserica Ortodoxă în sec. XX printr-o reevaluarea a locului Împărtășaniei și Spovedaniei ca Taine ale Bisericii. Convingerea teologului rus era că în Biserica primară toți credincioșii care participau duminica la Sfânta Liturghie se și împărtășeau. Spovedania nu poate fi pentru el deci decât un obstacol în calea comuniunii

<sup>9</sup> A se vedea lucrarea de referință a lui Ioannis Zizioulas, Mitropolit al Pergamului, *Euharistie, Episcop, Biserică: Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine*, trad. Ioan V. Istrati și Geanina Chiriac, Ed. Basilica, București, 2009.

<sup>10</sup> Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei contemporane*, trad. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 24.

cu Hristos<sup>11</sup>, fapt care nu avea loc până în secolul IV. Doar atunci, odată cu accentuarea rolului tipicului monahal în practica liturgică, s-ar fi renunțat la împărțășirea duminicală generalizată; înainte doar păcatele de moarte – diferite de păcatele ușoare – ar fi fost privite ca un impediment pentru primirea Euharistiei: este vorba de apostazie, ucidere și desfrânare. Relativizând importanța Tainei Spovedaniei, părintele Schmemmann scria: „Teologia scolastică a mutat accentul de la o pocăință-împăcare cu Biserica spre o iertare dată de preot, reprezentată aproape exclusiv în termenii puterii juridice, în care iertarea devine o putere în sine”<sup>12</sup>. Indispensabilă în primirea Euharistiei nu ar fi deci mărturisirea păcatelor, ci alte condiții – dragostea față de Dumnezeu și rugăciunile pentru iertarea păcatelor. „Motivul principal pentru participarea la Împărțășanie e dragostea. Primirea Împărțășaniei pur și simplu pentru că-L iubim pe Hristos și dorim să fim uniți cu El. Dragostea e dincolo de dorință și de iertare, împăcare și tămăduire. Ea transcende și problema vredniciei și a nevredniciei pentru că scopul întregii pocăințe și rugăciuni e să-L iubim pe Hristos”<sup>13</sup>. Ideea de vrednicie și nevrednicie este pentru A. Schmemmann o reminescentă a „teoriei meritelor” din teologia scolastică apuseană, care neagă „nevrednicia” creaturală a ființei umane în raport cu Hristos, „Chipul Dumnezeului Celui nevăzut” (Col. 1, 8). Aceasta este cauza pentru care „Biserica primară cunoaștea că nimeni – în întreaga creație – nu este vrednic ca prin virtuțile sale spirituale, prin demnitatea sa, să se apropie de Sângele și Trupul lui Hristos, și că niciodată pregătirea nu constă în calcul și analiza pregătirii și nepregătirii, ci în răspunsul iubirii la iubire”<sup>14</sup>.

Viziunea liturgistului rus din diaspora cuprinde însă câteva exagerări majore: 1) tentativa de a desemna două tipuri de spiritualități este nefondată; 2) mărturisirea gândurilor în fața unui bătrân (stareț) nu a fost confundată cu Spovedania sacramentală, aceasta fiind singura care aducea și iertarea păcatelor; 3) Taina Spovedaniei se întâlnește în istoria Bisericii și înainte de secolul IV<sup>15</sup>; în fine, 4) practica ascetică este necesară pentru Împărțășanie căci, după cum se subliniază și în textele neo-testamentare, aceasta se poate da spre Împărăția cerurilor, dar și spre osândă, în funcție de vrednicia sau nevrednicia credinciosului (vezi I Cor. 11, 27-29: „Oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie va fi vinovat față de trupul și sângele Domnului. ...

<sup>11</sup> Alexander Schmemmann, *Postul Mare*, Ediția a II-a, trad. A. și L. Constantin, Ed. Doris, București, 1998, p. 141.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>15</sup> Vezi „Didahia sau Învățătura celor doisprezece apostoli”, în *Scrierile Părinților Apostolici* (PSB vol. 1), EIBMBOR, București, 1979, p. 27: „În Biserică mărturisește-ți păcatele tale și nu te duce la rugăciune cu conștiința rea.” „Când vă adunați în duminica Domnului frângeți pâinea și mulțumiți după ce mai întâi v-ați mărturisit greșelile pentru ca jertfa voastră să fie curată. ... Cine este sfânt să vină, iar dacă nu, să se pocăiască”.

Cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului”)<sup>16</sup>.

În consecință, nu trebuie defel relativizat rolul Tainei Spovedaniei ca pregătire pentru primirea Euharistiei. Referitor la mărturisirea păcatelor și valoarea ei spirituală, Păr. Dumitru Stăniloae scria în chip admirabil: „... dacă prin Taina Botezului și cea a Mirungerii i s-au iertat primitorului păcatele prin simpla mărturisire a credinței și angajarea la păzirea ei și a poruncilor lui Hristos, Taina Pocăinței se săvârșește cu un om care a dovedit că nu a lucrat cu harul Botezului, ceea ce îl face mai vinovat și dă dovadă că în el s-a produs o boală, sau o slăbiciune, care-l poate duce și după această Taină la noi căderi. ... De aceea în această Taină penitentul nu face numai o mărturisire generală de credință și nu își ia numai un angajament general pentru o viață nouă în Hristos, ci și destăinuie intimitățile sufletului său ..., destăinuie slăbiciunile care l-au dus la păcate și care s-au dezvoltat de pe urma păcatelor. Iar preotului i se cere să cunoască aceste slăbiciuni care stau la baza păcatelor cunoscute de oameni și celor necunoscute ... De la început până la sfârșit Taina se petrece între două persoane într-o relație de intimitate”. Mai mult decât atât, „penitentul realizează cu preotul comuniunea maximă care se poate realiza cu un om ... *Taina aceasta e Taina unei comuniuni cum nu există alta: e Taina restabilirii comuniunii depline între un credincios și preotul ca organ văzut al lui Hristos și ca organ al Bisericii* (s.n.). De aceea e Taina readucerii penitentului în comuniune cu Hristos și cu Biserica, pregătindu-l pentru comuniunea lui cu trupul lui Hristos”<sup>17</sup>.

În pofida unor exagerări și interpretări forțate, teologii „euharistici” au meritul de a readuce în conștiința creștinilor câteva accente importante: mai întâi de toate, convingerea că toate Sfintele Taine erau centrate în jurul Euharistiei, „Taina Tainelor”, pentru că aici are loc prezența deplină a lui Hristos în Biserică. Din acest motiv ea nu mai trebuie văzută doar ca una dintre cele șapte Taine (de regulă a treia), ca în manualele „de școală”, ci ca „Taina Bisericii” prin excelență. Bogăția sa nu poate fi deci epuizată trimitând la un singur aspect al ei, A. Schmemmann tratând-o ca un șir de Taine succesive: Taina adunării, a Împărăției, a iubirii, a cuvântului, a celor credincioși, a aducerii, a unității, a jertfei, a mulțumirii, a aducerii-aminte, a Duhului Sfânt, a împărtășirii<sup>18</sup>. Mai mult chiar, Euharistia constituie atât începutul, cât și sfârșitul vieții ecleziale, semnul care marchează neîncetat și neîntrerupt exis-

<sup>16</sup> Cornel Toma, „*Lex ornadi, lex est credendi* sau unitatea dintre dogmă, spiritualitate și cultul Bisericii”, în Alexander Schmemmann, *Introducere în teologia liturgică*, trad. Vasile Bârză, Ed. Sophia, București, 2002, p. 32-45.

<sup>17</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 3, Ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1997, p. 87-88.

<sup>18</sup> Conform titlurilor capitolelor din cartea sa: Alexander Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. Boris Răduleanu, Ed. Bonifaciu, București, 2003.

tența credinciosului, întrucât „dacă natura și esența ultimă a Bisericii se revelează în și prin Euharistie, dacă Euharistia este realmente taina Bisericii, și nu numai o taină a Bisericii, atunci, în mod necesar, a intra în Biserică înseamnă a intra în Euharistie și Euharistia este realmente împlinirea Botezului”<sup>19</sup>.

Euharistia este izvor de viață veșnică, ea având ca principale efecte următoarele roade: primirea iubirii jertfelnice a lui Hristos ca viață veșnică; primirea luminii credinței pentru a putea înțelege locul și rolul nostru pe acest pământ; primirea sfințeniei pentru a fi adevărați creștini în biserică, în lume și acasă; primirea puterii de a lupta cu curaj contra păcatelor și a diavolului cel vrăjmaș voii divine; primirea puterii de a trece peste ispite și a nădăjdui că, prin credință adevărată și har dumnezeiesc, vor fi biruite toate lipsurile și durerile și chiar moartea; puterea de a spori în comuniunea cu frații; puterea de a crește în „viața în Hristos”, ținta fiind cuvintele Sf. Ap. Pavel, „nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20), aceasta nefiind alta decât statura „bărbatului desăvârșit”, „vârsta deplinătății lui Hristos” (Efes. 4, 13).

Pentru a concluziona, viața spirituală a creștinilor presupune deopotrivă pregătirea ascetică prin Spovedanie, cât și necesitatea unei împărtășiri euharistice cât mai dese cu Hristos, anticipare a comuniunii depline din viața viitoare.

Preoții trebuie să țină seamă de rolul deopotrivă al Tainei Spovedaniei și al Tainei Euharistiei în mântuirea celor pe care-i păstoresc. Astfel, ei au menirea de a fi „vocea conștiinței” credincioșilor, îndemnându-i pe aceștia să facă totul pentru a primi cu curăție pe Hristos, motiv pentru care să dorească să se pregătească cât mai des Sfânta Împărtășanie. Dar să o primească nu „spre osândă”, ci cu toată vrednicia de care sunt capabili. Răsplata este imensă: comuniunea cu Sfânta Treime și, prin harul divin, cu toți ceilalți membrii ai Trupului tainic al lui Hristos, Biserica.

### Liturghia și „simbolismul” ei

În cărțile și articolele sale, A. Schmemmann a preluat și dezvoltat, pe tărâm liturgic, concepția unora dintre conașionalii săi ruși din diaspora (cum ar fi pr. Georges V. Florovsky<sup>20</sup>), despre „captivitatea babilonică” a Ortodoxiei, în fața influențelor exercitate de teologia apuseană după căderea Constantinopolului.

„Captivitatea Apuseană” nu numai că a umbrit și a „deformat” gândirea teologică ortodoxă (exemplificată și codificată în tradiția patristică), ci de asemenea a transformat radical funcția teologiei însuși în Biserică. În loc ca teologia să fie preocuparea și funcția întregii Biserici, ea a devenit „numai a școlii și a fost astfel lipsită de interesul viu și atenția fără de care efortul creativ

<sup>19</sup> Idem, *Din apă și din Duh*, trad. Ioan Buga, Ed. Symbol, București, 1992, p. 107.

<sup>20</sup> Detalii la Ciprian Iulian Toroczka, *Tradiția patristică în modernitate: Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrlistice contemporane*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Astra Museum/Andreiană, Sibiu, 2012.

nu este posibil”. Teologia a fost înstrăinată de Biserică, „ea a încetat să fie răspunsul pe care Biserica îl dă problemelor ei și încetând să fie un astfel de răspuns, ea de asemenea a încetat să fie problema adresată Bisericii”. Astfel această „metodă scolastică” adoptată de Răsărit a făcut teologia ortodoxă să sufere o „pseudomorfoză”. Dacă secularismul poate fi numit o erezie apuseană, atunci părintele Schmemmann afirmă că „propria noastră teologie scolastică” a fost pătrunsă de acesta în urmă cu mai multe secole. Într-adevăr, afirmarea seculară a autonomiei lumii și autosuficienței în termenii rațiunii și cunoașterii au condus pe ortodocșii înșiși în „captivitatea apuseană” a secolului XVII. Metoda teologică scolastică „mai întâi izolează un element, un fenomen, o realitate de tot restul și se uită la el într-un stil de laborator, într-o formă pură, statică, esențială. Pentru a avea obiectul investigației separat de restul speculației teologice și de revelație, trebuie determinat în mod clar obiectul. Astfel teologia devine curând o știință a definițiilor precise. Depinzând de definiții, speculația teologică prinde rădăcini diferite și se ridică cu răspunsuri diferite”.<sup>21</sup>

Părintele Schmemmann afirmă că victima acestei sciziuni a fost viața liturgică a Bisericii. Teologia a devenit „întreprindere intelectuală” care nu mai este înrădăcinată în viața și cultul comunității credincioase.

Ca un exemplu al efectelor metodei scolastice, părintele Schmemmann, în articolul său Sacrament și simbol<sup>22</sup>, reevaluează modul în care termenii „sacrament” și „simbol” au suferit o schimbare în înțelegere. Părintele Schmemmann reexaminează și compară „contextul mental” al teologiei apusene cu cel al Bisericii primare. Teologia patristică nu a fost mai puțin „intelectuală” decât scolasticismul. Totuși folosirea aceluiași cuvinte (cum ar fi sacrament) a ocultat „pentru mulți istorici ai teologiei discontinuitatea dintre cele două tipuri de teologie sacramentală”.<sup>23</sup> Pentru Biserica primară sacramentele erau explicate întotdeauna din interiorul contextului „celebrării lor liturgice reale, explicația fiind, de fapt, o exegeză a liturghiei însăși în toată complexitatea și concretețea ei rituală”.<sup>24</sup> În Evul Mediu tratatul dogmatic *De Sacramentis*<sup>25</sup> a izolat sacramentul de contextul său liturgic și a căutat să-i găsească și definească esența. Părintele Schmemmann semnalează faptul că sacramentul ajunge într-un anumit fel să fie opus Liturghiei: expresia rituală, „signum”-ul acestuia, aparțin esenței sale, dar acest semn sacramental este acum considerat în el însuși, separat de Liturghie, ca „obiect propriu” de studiu teologic. Rezultatul acestei situații este că cineva poate citi toate tratatele catolice și ortodoxe despre preoție și să nu găsească nici o mențiune despre lefătura tradițională dintre Euharistie și Botez sau Euharistie și Preoție. De exemplu putem citi analiza

<sup>21</sup> Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, trad. Aurel Jivi, EIBMBOR, București, 2001, reprezintă o analiză aprofundată în acest sens.

<sup>22</sup> Publicat mai întâi în *Evangelium und Sacrament*, Strasbourg, Oecumenica, 1970 și reluat în Addenda cărții *Pentru viața lumii*, p. 167-189. La această ediție vom face referire în continuare.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Este vorba despre tratatul scris în secolul XII de către Hugh of Saint Victor, *On the Sacraments of Christian Faith (De Sacramentis)*, English version by Roy J. Deferrari, The Medieval Academy of America, Cambridge, 1951.

despre sacrameinte făcută de Tomma de Aquino în lucrarea *Summa Theologica* și să nu aflăm nimic despre celebrarea lor liturgică. Această minimalizare a semnificației Liturghiei este cauzată de ceea ce istoricii teologiei descriu ca progresul „teologiei științifice” și sporirea „unei metode teologice mai precise”.<sup>26</sup>

Această schimbare, departe de a fi una doar „externă”, este înrădăcinată într-o profundă transformare care a avut loc chiar în viziunea sau concepția teologică. Această transformare este reflectată în dezbateră din teologia euharistică apuseană în jurul prezenței reale, o dezbateră în care utilizarea termenului „real” implica un alt tip de prezență care „nu era reală”. Termenul pentru această o altfel de prezență în limbajul teologic și intelectual apusean a fost „simbol”.<sup>27</sup> Teologia apuseană a ajuns să creadă și să declare că „simbolic” și „real” erau mutual exclusive. Părintele Schmemmann arată că în ciuda tuturor controverselor din timpul Reformei, a rămas o „incompatibilitate între simbol și realitate”, o distincție care a fos pur și simplu necunoscută în tradiția Bisericii primare, mai mult decât atât „simbolismul era dimensiunea esențială a sacramentului, cheia corespunzătoare pentru înțelegerea lui”.<sup>28</sup> În acest context părintele Schmemmann face referire la Sfântul Maxim Mărturisitorul, considerat de el ca teologul sacramental prin excelență al epocii patristice, care „numește Trupul și Sângele lui Hristos în Euharistie simboluri („symbola”), imagini („apeikonismata”) și taine („mysteria”). Aici „simbolic” nu numai că nu este opus „realului”, ci îl întrupează ca propria lui expresie și mod de manifestare”.<sup>29</sup>

Interpreții de mai târziu ai teologiei patristice se pare că nu au realizat că utilizarea patristică a termenului „simbol” nu a fost vagă și imprecisă. Părintele Schmemmann atrage atenția asupra faptului că diferența principală aici este una care se referă la conceperea și înțelegerea realității însăși, a viziunii despre lume. Pentru Sfinții Părinți simbolul este nu numai „felul de a percepe și înțelege realitatea, un mijloc de cunoaștere, ci și un mijloc de participare...o cheie spre sacrament”.<sup>30</sup> Teologia postpatristică a respins această continuitate între sacrament și simbol. Părintele Schmemmann dezvoltă ideea funcției de cunoaștere a simbolului, afirmând că „simbolul este mijloc de cunoaștere a ceea ce nu poate fi cunoscut altfel, pentru că aici cunoașterea depinde de participare – întâlnire vie cu, și pătrundere în acea „epifanie” a realității care este simbolul”.<sup>31</sup> El argumentează că relația dintre semnul din simbol și ceea

<sup>26</sup> Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii*, p. 171.

<sup>27</sup> Părintele Schmemmann este considerat reprezentativ pentru ceea ce se vrea a fi o „teologie a simbolului” în gândirea liturgică modernă.

<sup>28</sup> Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii*, p. 172.

<sup>29</sup> *Ibidem*. Pentru viziunea liturgică a Sfântului maxim Mărturisitorul și relevanța deplină a termenului simbol în teologia acestuia a se vedea *Mistagogia Sfântului Maxim, care explică ce simbolizează cele ce se săvârșesc în sfânta biserică în timpul liturghiei*, tradusă și prezentată de către protopop-stavrofor Dr. Dumitru Stăniloae sub titlul *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, în *RT*, anul XXXIV (1944), nr. 4-5, p. 166-181 și nr. 6-8, pp. 339-356. În teologia românească valoroasă și utilă este lucrarea părintelui Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.

<sup>30</sup> Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii*, p. 173.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 175.

ce este semnificat de el (sau ceea ce semnifică el) nu este nici semantică, nici cauzală, nici reprezentativă (teologia postpatristică a accentuat rolul de cauză al signum-ului), ci este mai degrabă „o epifanie a realității.” Totuși din cauza reduției teologice la categorii discursive și raționale, a apărut un hiatus între semn și semnificat sau între ceea ce părintele Schmemmann desemnează ca „A” și „B”. „A poate însemna B, sau să-l reprezinte, sau chiar, în anumite cazuri, să fie cauza prezenței lui; dar A nu mai este văzut ca mijlocul însuși al participării la B. Cunoașterea și participarea sunt acum două realități diferite, două ordini diferite”.<sup>32</sup> Cunoașterea devine extrem de apreciată, în timp ce importanța și semnificația participării se pierde. Atunci când semnificația participării a dispărut, nu a mai contat decât acea cunoaștere care este analitică și științifică (acestea fiind înțelese într-un anumit mod, restrâns am putea spune), care duce la o accentuare a înțelegerii semantice, cauzale sau reprezentative a simbolului. Aceste înțelegeri nu au mai avut nevoie de integralitatea sau totalitatea Liturghiei și de necesitatea ca participarea la Liturghie să fie înțeleasă. Ceea ce a fost acceptat s-a constituit într-o înțelegere a Liturghiei care includea opoziția simbolului și realității.<sup>33</sup>

Astfel, o dată cu această depreciere progresivă a simbolului, Liturghia însăși a fost depreciată și nu a mai fost considerată o epifanie a realității. La început sacramentul ținea împreună și făcea cunoscute, prin participare, cele trei nivele ale viziunii creștine: Biserica, lume, împărăție. Dar o dată cu reflecția dogmatică asupra sacramentului izolat de Liturghie și cu încercarea de a înțelege sacramentele în termenii mai analitici (semantici, cauzali, reprezentativi etc.), sacramentele au devenit despărțite de adevăratul context real care le-a dat semnificația. Teologii au pierdut înțelegerea liturgică a sacramentelor: „atunci când ele au fost cinstite și slăvite ca realitate supremă, a început înstrăinarea progresivă de ele a teologiei, eclesiologiei și eshatologiei, o înstrăinare care – fie că acest lucru este înțeles sau nu – se află la originea crizei de astăzi, sunt izvorul și otrava „secularismului”...Ca mijloace ale evlaviei și sfințirii individuale ele și-au păstrat întreaga lor „valoare”. Ca acte universale ale Bisericii împlinindu-se pe sine, ca simboluri „în această lume” ale „lumii ce va să fie”, a desăvârșirii tuturor lucrărilor în Dumnezeu – ele au fost pur și simplu uitate”.<sup>34</sup> Sacramentele și-au păstrat valoarea numai ca mijloace ale pietății individuale și nu au mai fost înțelese dintr-un punct de vedere liturgic ca ținând împreună viziunea sau concepția despre Biserica, lume și împărăție.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 176. Normal ar fi să considerăm că atâta timp cât „A este B” de aici să rezulte că „întregul A exprimă, comunică, revelează, manifestă „realitatea” lui B (deși nu în mod necesar întregul ei) fără a-și pierde însă din propria realitate ontologică, fără a fi dizolvat într-un alt „res”” (*Ibidem*, p. 175-176). În această argumentare a părintelui Schmemmann poate fi depistată o influență a neoplatonismului care consideră că realitatea creată (fără a folosi explicit acest termen, ci apelând la ideea de emanație) descoperă realitatea sacră care se află dincolo de ea și prin prezența simbolică a lumii create noi participăm la realitatea sacră (pentru concepția neoplatonică a se vedea Jean Brun, *Neoplatonismul*, traducere de Cătălin Anghelina, Editura Teora-Universitas, București, 2000, pp. 37-60).

<sup>33</sup> Alexander Schmemmann, *Euharistia*..., pp. 110-111.

<sup>34</sup> Idem, *Pentru viața lumii*, p. 180.



În Biserica primară sacramentul în contextul cultului ținea împreună cele trei dimensiuni ale viziunii creștine a realității, „și ținându-le la un loc le-a făcut cunoscute – în cel mai profund patristic sens al cuvântului cunoaștere – atât ca înțelegere, cât și ca participare.”<sup>35</sup> Totuși, atunci când Liturghia a suferit o metamorfoză în propria sa autoînțelegere, adică nu a mai fost înțeleasă ca desăvârșire a Bisericii, ca trecere, ca și comuniune, ci mai degrabă pentru sfințirea individuală, atunci ușa a fost larg deschisă pentru secularismul cultural. Părintele Schmemmann scrie despre această înțelegere a Liturghiei: „neavând nimic de revelat cu privire la lume și materie, timp și materie, această idee și această experiență a cultului nu „deranjează” nimic, nu ridică nicio întrebare, nu provoacă cu nimic și nu sunt, într-adevăr, „aplicabile” la nimic. Ele pot, deci, coexista pașnic cu orice ideologie seculară, cu orice formă de secularism”.<sup>36</sup>

Așadar, Liturghia a fost înțeleasă și interpretată în mod pur și simplu simbolic. Totuși părintele Schmemmann argumentează că o astfel de interpretare simbolică a riturilor, care se potrivește bine cu mentalitatea seculară, lasă neatinsă viziunea seculară despre lume. Un exemplu ortodox, pe care părintele Schmemmann îl citează, este interpretarea „Intrării mici” din cadrul Sfintei Liturghii ca simbolizând ieșirea Mântuitorului Iisus Hristos la porpovăduire. În timp ce această interpretare poate satisface înclinarea spre spectacol religios, părintele Schmemmann arată că ea nu ridică nicio întrebare în legătură cu noi înșine sau cu viețile noastre. „Simbolismul sacru” sfârșește lăsând intactă „autosuficiența vieții reale”. Pe de altă parte, a vedea „intrarea” de la Sfânta Liturghie ca ceva care se întâmplă poporului lui Dumnezeu, întregii Biserici, „ca mișcarea reală (și nu simbolică) a Bisericii care intră în prezența lui Dumnezeu, se adună în jurul tronului Său”, oferă o provocare nu numai pentru participarea cuiva la Liturghie, ci de asemenea provoacă chiar întreaga viață a unei persoane. „Cu totul neașteptat Liturghia încetează să fie un rit venerabil, vechi, plin de culoare și frumos și devine un lucru teribil de serios...Această posibilitate există deoarece Liturghia îmi descoperă cine sunt, ce-mi este dat, ea mă pune față în față cu gloria Împărăției și, astfel, îmi descoperă exilul și înstrăinarea de Dumnezeu a întregii mele vieți”. Prin contrast, reducerea Liturghiei la un simbolism superficial este în mod precis „modul de a ocoli seriozitatea necesității religiei în viața noastră”.<sup>37</sup>

În același timp Liturghia este de asemenea interpretată greșit dacă cineva se apropie de ea cu „convingerea naivă” că cultul este o construcție rațională și un schimb de păreri. Din acest punct de vedere, simbolurile sunt simple mijloace audio-vizuale pentru a comunica idei și atunci când este necesar pot fi produse noi simboluri prin deliberarea unei comisii. Părintele Schmemmann afirmă că presupuziția acestei abordări este că cultul tradițional nu poate avea nici o „relevanță” dacă o temă curentă nu este explicată în mod clar. Astfel Liturghia devine „în cel mai fericit caz o zonă palpabilă pentru definiții și

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>37</sup> *Idem*, *Postul cel Mare*, trad. de Andreea și Laurențiu Constantin, Editura Doris, București, 1998p. 113.

afirmații pur intelectuale. Ceea ce în cult nu poate fi redus la un adevăr intelectual este etichetat drept „poezie” – adică ceva ce nu trebuie luat foarte în serios. Și chiar dacă este evident că evenimentul prăznuit de către Biserică aparține trecutului, liturgicului astăzi nu i se dă niciun înțeles serios”.<sup>38</sup> Liturgia este astfel redusă la a fi o simplă serie de ilustrații despre diferite idei și concepte. Totuși părintele Schmemmann argumentează că „Euharistia nu este un simbol al prieteniei, camaraderiei sau a oricărei alte stări de activitate, oricât de nobilă ar fi”.<sup>39</sup> Scopul Liturghiei nu este de a comunica idei sau răspunsuri la problemele curente, ci mai degrabă riturile liturgice sunt „acte sacre prin care Biserica se pregătește pe ea însăși pentru sacramentul cuvântului lui Dumnezeu”, nu numai cuvintele citite din Scriptură, ci de asemenea Cuvântul care este Hristos.

În cele din urmă părintele Schmemmann argumentează că el este deplin conștient că solicitarea sa de a învinge înstrăinarea teologiei de viața credincioșilor prin întoarcerea la Liturghie, în mod specific la Euharistie, sună multor teologi ca o invitație pioasă de a deveni mai liturgici. În încercarea sa de a redescoperi *lex orandi* ca *lex credendi* părintele Schmemmann nu înțelege o reducere a teologiei la pietate, deși el afirmă că asemenea neînțelegeri sunt de așteptat ținând cont de starea actuală a teologiei. Părintele Schmemmann nu invită la o pietate mai liturgică în care „experiența liturgică înlocuiește pur și simplu credința și face pe cineva indiferent la conținutul „doctrinar” al acesteia”. De fapt părintele Schmemmann este critic față de cei care sunt „vrăjiți” sau fascinați numai de forma cultului. Pentru a argumenta această idee, părintele Schmemmann pune în paralel și semnaleză contrastul dintre credința autentică și puternică și sentimentul religios. „„Sentimentul religios” trăiește și se hrănește cu sine însuși, adică cu mulțumirea pe care o dă și care, în cele din urmă, este supusă gusturilor și trăirilor personale, subiective și individuale ale „nevoilor duhovnicești””.<sup>40</sup> Credința, în schimb, este o întâlnire cu Altul, și nu numai o întâlnire, ci de asemenea convertirea și receptarea Celuilalt ca și „Calea, Adevărul și Viața”. „Credința este îndreptată întotdeauna spre Altul, este ieșirea omului din limitele „Eului” său, este, în primul rând, o schimbare radicală față de sine însuși”.<sup>41</sup> Părintele Schmemmann afirmă că sentimentul religios care domină pietatea ortodoxă astăzi apare adesea sub forma unui pseudo-conservatorism. „Sentimentul religios este atât de „conservator”, atât de atașat de formă, încât orice schimbare cât de neînsemnată alarmează și supără orice încercare de a da sens formei, de a căuta Adevărul întrupat în ea și manifestat prin ea. Cu drept cuvânt, sentimentul religios se simte amenințat de moarte, de judecata credinței”.<sup>42</sup> Credința care caută să fie integrată în

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>40</sup> *Idem*, *Euharistia*, pp. 147-148.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 149.

întregul vieții nu este necesară pentru religiozitatea pseudo-conservativă. Din punctul de vedere al acestei abordări sentimentaliste, cultul devine „un cadru util pentru rugăciunea particulară, un fundal inspirator al cărui scop este de a ne „încălzi” inima și de a o întoarce către Dumnezeu. Conținutul și înțelesul slujbelor, al textelor, al rânduinelilor și actelor liturgice este aici de o importanță secundară; sunt de folos și suficiente atâta vreme cât mă îndeamnă să mă rog. Și astfel liturgicul astăzi este dizolvat aici, ca de altfel și toate celelalte texte liturgice, într-un soi de „rugăciune” nediferențiată din punct de vedere al devoțiunii și inspirației”.<sup>43</sup> În acest context părintele Schmemmann afirmă că „formele” creștinismului devin altceva decât o „încălzire” pentru pietatea individuală atunci când ele se identifică cu „întruparea și împlinirea credinței”. Transformarea formelor exterioare ale cultului în comuniunea bisericească cu Dumnezeu are loc numai prin credință, care caută în mod firesc să subordoneze toate aspectele vieții.

În contrast cu cele de mai sus, părintele Schmemmann crede că leitourgia Bisericii, un termen care este mai comprehensiv decât „cultul”, este „epifania deplină și exactă – expresie, manifestare, desăvârșire a ceea ce crede Biserica sau ce constituie credința ei”. „Lex orandi, lex credendi” „implică o interdependență organică și esențială în care un element, credința, deși sursă și cauză a celuilalt, Liturghia, în mod esențial are nevoie de celălalt ca propria sa autoînțelegere și autorealizare”.<sup>44</sup> Astfel, identificându-se pe el însuși ca un teolog liturgic, părintele Schmemmann înțelege că el alege să acționeze nu pornind de la scheme abstracte, intelectuale și categorii apriorice, ci mai degrabă de la Liturghia poporului așa cum este ea celebrată. Aceasta înseamnă că, pentru părintele Schmemmann, Liturghia și cultul Bisericii nu sunt simple acțiuni pioase care au o importanță mică și irelevantă, ci mai degrabă sunt activități formative care, conducând participanții la masa la care Hristos Se face cunoscut, dă posibilitatea creștinilor să-și formeze și dezvolte o viziune teologică adecvată. În cultul ortodox în particular, această viziune teologică este „documentată” nu numai prin predică și cântarea de imne, ci de asemenea prin icoane, tămâiere, procesiuni, împărtășire și chiar prin actul adunării însăși. Este un proces de autoidentificare: prin intrarea propriu-zisă în slujba divină, prin împărtășire, lumina lumânărilor, rugăciunile către sfinți etc., creștinul inaugurează un mod particular de a fi în lume. Nu este vorba de diferențierea între o sferă seculară și o sferă sacră (căreia aparține Liturghia), ci mai degrabă cultul descoperă și restaurează natura genuină a tuturor sferelor vieții – materie, timp etc., - în locul lor cuvenit sfânt și creat, astfel încât lumea și viața însăși devin mijloace de comuniune cu Dumnezeu. O asemenea abordare sacramentală este înrădăcinată în tradiția Bisericii ortodoxe însăși, unde, înainte ca cineva

<sup>43</sup> Idem, *Postul cel Mare*, pp. 104-105.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

să dezvolte afirmații critice despre cult, trebuie mai întâi să învețe ce înseamnă a practica cultul.

Teologia liturgică nu este o teologie care are Liturghia ca propriul său obiect de studiu, ci este încercarea de a înțelege scopul teologiei însăși prin participarea la Liturghie.<sup>45</sup> O abordare care are Liturghia ca obiect al ei mai întâi dezvoltă o teologie a cultului, apoi încearcă să facă Liturghia conformă cu aceasta prin mijloacele reformei liturgice. Părintele Schmemmann argumentează că teologia liturgică mai întâi se bazează pe Liturghia dinamică: „faptul că Liturghia este acea totalitate vie și experiență universală a credinței Bisericii, este adevărata sursă a teologiei, condiția care o face posibilă”. Astfel teologia nu este o chestiune de simple interpretări individuale, ci mai degrabă se ridică din și este făcută posibilă prin experiența comună a Bisericii. Aceasta nu înseamnă că nu există niciun spațiu critic pentru tradiția liturgică dată (părintele Schmemmann afirmă că au fost cu siguranță multe „defecte” liturgice), ci mai degrabă că nu poate fi niciun divorț între „Liturghie, teologie și pietate”. În timp ce o mare parte din viziunea creștină a relației dintre lume, Biserică și împărăție mai poate fi regăsită încă în cadrul liturgic, aceasta nu mai este înțeleasă și trăită așa cum era în Biserica primară. O anumită pietate s-a pierdut, lex orandi a încetat să mai fie în legătură directă și strânsă cu lex credendi. De aceea o reformă liturgică exterioară nu va rezolva prin ea însăși criza seculară prezentă în care se găsește Biserica. Soluția nu se află în concentrarea pe reguli și rubrici, în restaurarea practicilor corecte și nici în obsesia de a face Liturghia mai ușor de înțeles. În toate aceste abordări problema crucială privind devalorizarea celebrării Liturghiei nu este încă exprimată în termeni clari și expliciți.

Părintele Schmemmann afirmă că „limbajul Bisericii în adâncă semnificație atotcuprinzătoare a cuvântului nu este auzit sau înțeles de către om și societate, limbajul care include texte și rituri, întregul ritm și întreaga structură a cultului. Pentru că omul a adoptat un alt mod de a privi la el însuși și la viața sa și acesta îl face cu adevărat orb și surd la Liturghia la care el este prezent cu supunere”. În altă parte, în discutarea separării dintre lex orandi și lex credendi, părintele Schmemmann scrie că „este ca și când cineva ne pune pe urechi aparate auditive care ne fac surzi la ceea ce este cel mai explicit”. Astfel în viziunea părintelui Schmemmann credincioșii sunt incapabili să audă limbajul Bisericii. De aceea el vrea să îndrepte sau să recupereze lex orandi – limbajul viu și rostit al Bisericii așa cum acesta este comunicat în Liturghie.

<sup>45</sup> Concepția părintelui Alexander Schmemmann despre conținutul, rolul și metodologia teologiei liturgice este sintetizată în lucrarea *Introducere în teologia liturgică*, pp. 47-75, pe care le-am urmat mai sus îndeaproape. Pe scurt, pentru părintele Schmemmann “teologia liturgică reprezintă elucidarea semnificației cultului... Dacă teologia liturgică provine dintr-o înțelegere a cultului ca act public al Bisericii, atunci scopul ei final va fi de a clarifica și a explica legătura dintre acest act și Biserica, adică de a explica cum Biserica se exprimă și se împlinește pe ea însăși în acest act” (p. 56-57).