

# TINERII ÎN BISERICĂ ȘI NECESITATEA EXPLICĂRII UNOR EXPRESII CULTICE UZUALE

Ciprian Streza\*

**Abstract: Young people in the Church and the necessity of explaining some particular common liturgical expressions.** It is time for the current liturgical theology to meet the missionary imperative the postmodern era demands. When liturgical expressions and the whole Orthodox worship are explained, and the youth is actively engaged in the liturgical life of the Church, then the current theological discourse can become relevant to our contemporary society. The Early Church has always been aware of the necessity to uphold a living theology, which would proclaim Christ and teach Christians how to sense His unseen and mystical presence in its acts of worship, by interpreting and translating the liturgical language, so that all may understand it.

**Keywords:** Church, Worship, Liturgy, Tradition, Mission.

Într-o modernitate a contrastelor puternice, a dezbinărilor profunde, a relativismului individualist, a valorizării excesive a vieții biologice, considerată ca unica formă de împlinire a existenței umane ce se rezumă aproape exclusiv la planul material, într-o lume în care valorile spiritualității creștine sunt tot mai contestate, Biserica este chemată la un nou tip de pastorație. Discursul ei misionar trebuie să fie unul viu, dinamic, și trebuie să se adreseze în primul rând tinerei generații atât de mult afectată de secularismul societății post moderne. În acest sens, un rol major revine lucrării pastoral-misionare a Bisericii care este chemată la o ieșire din „captivitatea babilonică” a stereotipurilor, a limbajului sec, a rutinei și a lipsei de relevanță pentru realitățile contemporane.

Într-o lume consumistă în care toate valorile tradiționale creștine sunt puse sub semnul întrebării, într-o societate care își

---

\* PhD Professor, Faculty of Orthodox Theology „Sfântul Andrei Șaguna” at „Lucian Blaga” University in Sibiu.

clădește tot mai mult un discurs critic, tinerii sunt tentați să adopte noul crez al lumii industrializate și excesiv urbanizată: *believing without belonging*<sup>1</sup>, adică descătușarea de orice apartenență la vreo confesiune, și refuzul oricărei forme de religie insituționalizată, în favoarea făuririi unei religii proprii.

Prin toate mijloacele mass-media se urmărește crearea acestei noi confesiuni „neconfesionale” prin care tinerii societății consumiste și ai rețelilor de socializare devin niște indivizi anonimi care nu mai au puterea relaționării personale, atât față de Dumnezeu, cât și față de semenii. Creștinismul presupune tocmai această relaționare personală și de aceea el este din ce în ce mai mult marginalizat și înlocuit cu o pseudoreligie, cu un „creștinism mutant”: „Viața religioasă, remarcă Grace Davie, ca și multe alte trăsături ale societății post-industriale și post-moderne, nu este atât de mult pe cale să dispară cât să sufere mutații majore, căci în mod cert căutarea sacralului va continua, dar în forme cu totul noi mult diferite decât cele ale trecutului...”<sup>2</sup>

Studii moderne de sociologie arată că ceea ce se petrece din punct de vedere religios cu tineretul în societățile postmoderne este un fenomen unic și cu totul nou. Tinerii, aflați la vârsta marilor întrebări și căutări, sunt chemați prin educația pe care mass-media o face la o „ieșire din religie”, nu în sensul negării credinței religioase, ci la o ieșire dintr-o lume în care credința este structurantă, la o evadare dintr-o lume a tradiției care este bazată pe ierarhie și pe relații interpersonale.

„Ieșirea din religie reprezintă trecerea într-un univers în care religiile continuă să existe, dar în interiorul unei forme politice și al unei ordini colective pe care nu le mai determină... Ieșirea din religie este, în adâncul ei, preschimbarea vechiului element religios în altceva decât religia ... o recompunere de ansamblu a lumii umane prin re-absorbție, o

---

<sup>1</sup> Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford, Basil Blackwell, 1994, p. 226.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 198. Autoarea cărții citează o statistică din Marea Britanie care arată că în acea țară doar 60% din populație este nominal creștină, însă doar 14% s-a declarat că aparține unui cult creștin anume (p. 143).

retopire și reelaborare a ceea ce a purtat în ea, milenii la rând, a chipului alterității ei religioase...”<sup>3</sup>.

Într-o astfel de situație dificilă și într-un astfel de context critic, Biserica Ortodoxă este chemată să își afirme vocația ei misionară. Pentru a putea fi relevantă și pentru a putea supraviețui într-o societate secularizată și pluralistă, ea trebuie să își concentreze toată atenția asupra pastorației tinerilor. După 25 de ani de predare a religiei în școală, tinerii sunt tot mai puțin prezenți în bisericile noastre. Cauzele acestei îndepărtări și înstrăinări de tradiția și etosul nostru ortodox sunt multiple. Un element fundamental care ar putea însă să încline greu balanța în favoarea unei pastorații de succes în rândul tinerilor este explicarea rânduielilor slujbelor ortodoxe, precum și a expresiilor des folosite în cultul Bisericii<sup>4</sup>. Rândurile ce urmează doresc să fie o adâncire și o reanalizare a unor termeni liturgici des folosiți în cultul ortodox, cu care intră în contact toți tinerii care vin pentru prima dată la biserică, și această inițiativă să se concretizeze, pe cât posibil, în reînvierea practicii catehetice în Biserica Ortodoxă.

---

<sup>3</sup> Marcel Gauchet, *Ieșirea din religie. Parcursul laicității*, trad. de Mona Antohi, București, Edit. Humanitas, 2006, p. 9.

<sup>4</sup> A se vedea: Pr. Petre Vintilescu, *Expresiunea „slujba cuvântătoare” din Liturghierul român*, București, 1939; Pr. Prof. Ene Braniște, *Despre „inovații” în săvârșirea serviciilor divine*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1953, p. 279-303; Idem, *Probleme de actualitate ale Bisericii noastre azi: dezvoltare (evoluție) și revizuire (adaptare) în cult din punct de vedere ortodox*, în „Ortodoxia”, nr. 2, 1969, p. 197-215; Pr. Prof. Dr. Nicolae Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. III (vol. I și II, Edit. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996 și 2001), București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005.

## 1. Sensul și semnificația expresiei: „SLUJBĂ CUVÂNTĂ-TOARE” (λογική λατρεία).

Expresia aceasta apare de trei ori în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, o dată în textul epiclezei și de două ori în rugăciunea dipticelor, iar în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare ea apare în debutul anaforalei euharistice. Sintagma aceasta biblică, menționată de către Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani 12, 1: „Vă îndemn fraților ... să înfățișați trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, slujirea voastră cuvântătoare...”, a constituit pentru cercetarea liturgică românească obiectul unor studii consacrate<sup>5</sup>. Ambii termeni care compun această expresie, atât adjectivul *λογική*, cât și substantivul *λατρεία* sunt polisemantici<sup>6</sup>. În limba română, *λατρεία* poate desemna un act de cult, o slujbă, fiind echivalentul cuvintelor *διακονία* și *λειτουργία*<sup>7</sup>.

Atributul *λογική*, fiind derivat al substantivului *ὁ λόγος*, care înseamnă atât „cuvânt”, cât și „rațiune”, este asociat termenului de *λατρεία* pentru se exprima astfel specificul cultului ortodox: slujirea care se aduce lui Dumnezeu prin Sfânta Liturghie este în același timp una „cuvântătoare”, adică se săvârșește prin cuvânt, prin intermediul cuvântului cântat și rostit, dar este și una „rațională”, „înțelegătoare” care are loc prin participarea rațiunii, a minții, fiind o „închinare în duh și în adevăr”<sup>8</sup>. Traducerea acestei expresii ar putea astfel fi: „slujbă duhovnicească”, cum este menționată în ediția Liturghierului de la

---

<sup>5</sup> Pr. Petre Vintilescu, *Expresiunea „slujba cuvântătoare” din Liturghierul român*, București, 1939; Pr. Pavel Florensky, *Slovesnie slujenie*, în „Journal Moskovskoi Patriarhii”, nr. 4, 1977, p. 63-75; Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 286-297; Pr. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Teza de doctorat, București, 1943, p. 150-230.

<sup>6</sup> G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford: At the Calderon Press, 2003, p. 793; 809-811.

<sup>7</sup> Pr. Petre Vintilescu, *Expresiunea „slujba cuvântătoare”...*, p. 3.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 4.

București din 1937, sau „slujbă cuvântătoare” așa cum apare în edițiile actuale ale cărților de cult.

### **a. Sensul expresiei „Slujbă cuvântătoare” în scrierile patristice.**

Sfinții Părinți ai Bisericii au preluat și explicat această sintagmă paulină din Rom 12, 1 arătând că adevărata adorare a lui Dumnezeu este cea conștientă, voită și personală, ce are loc, atât prin cuvânt, cât și prin *praxis*, prin lucrarea sfințelor porunci, prin asceză, prin întreaga orientare a ființei umane spre Ziditorul ei. Expresia aceasta este de 11 ori folosită de către Sfântul Vasile cel Mare în scrierile sale.<sup>9</sup> În Regulile mici, Sfântul Vasile dă o definiție unică a sensului expresiei „slujbă cuvântătoare”, spunând:

„Slujire este, după părerea mea, cinstirea angajată, continuă și neclătinată a Celui adorat. Diferența dintre slujirea cuvântătoare și cea necuvântătoare ne-o înfățișează Apostolul spunând câte odată: Știți că atunci când erați păgâni erați târați, ca și cum erați mânați, iar altă dată: Să înfățișați trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, slujirea voastră cuvântătoare. Cel care este târat ca și cum ar fi mânat aduce slujire necuvântătoare, pentru că, pe de o parte, el nu se conduce din îndemn și intenție proprie sub îndrumarea rațiunii, iar pe de altă parte este dus, fără voia lui spre ceea îl duce autoritatea celui care îl târăște. Cel care însă cu minte sănătoasă și cu bună cugetare tinde întotdeauna și în orice împrejurare către ceea ce place lui Dumnezeu și săvârșește această, acela împlinește porunca slujirii cuvântătoare...”<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Termenul de *λογική λατρεία* a fost căutat în scrierile patristice cu ajutorul bazei de date: Thesaurus Linguae Graecae, CD-ROM data-base, Irvine, CA: University of California, 1992, permanent actualizată online la: <http://www.tlg.uci.edu/>, și cu ajutorul motorului de căutare: <http://stephanus.tlg.uci.edu/indiv/textsearch>.

<sup>10</sup> Basilius Caesariensis, *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)*, PG 31, 1236BC: „Λατρεία μὲν ἔστιν, ὡς λογίζομαι, ἡ συντεταμένη, καὶ διηλεκτῆς, καὶ ἀμετεώριστος περὶ τὸ λατρευόμενον θεραπεία· τὴν δὲ διαφορὰν τῆς λογικῆς λατρείας καὶ τῆς ἀλόγου παρίστησιν ἡμῖν ὁ Ἀπόστολος εἰπὼν, ποτὲ μὲν· Οἴδατε, ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἰδῶλα τὰ ἄφωνα, ὡς ἂν ἤγεσθε, ἀπαγόμενοι ποτὲ δὲ· Παραστήσατε τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν,

De asemenea, remarcabil este și pasajul *Comentariul la cartea Profetului Isaia*, 1, 24, în care Sfântul Vasile cel Mare definește și mai precis această expresie: „Ce-mi folosește, zice, mulțimea jertfelor voastre? Și mulțimea [jertfelor] nu o primește [Dumnezeu]: o singură jertfă cere. Să se aducă fiecare însuși pe sine lui Dumnezeu, înfățișându-se pe sine ca jertfă vie, bineplăcută lui Dumnezeu, prin jertfă cuvântătoare, jertfind lui Dumnezeu jertfă de laudă”<sup>11</sup>.

Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa expresia paulină din Rom 12, 1 se referă la împărțășirea creștinilor din starea de jertfă a umanității curate a lui Hristos, „Care S-a adus pe Sine dar și jertfă pentru noi și deci prin aceasta învățăm că și cel care privește spre Acela Care S-a adus pe Sine dar și jertfă și S-a făcut Paștele [nostru], și el se va înfățișa lui Dumnezeu jertfă vie, sfântă, bineplăcută, devenind slujire cuvântătoare...”<sup>12</sup>

---

εὐάρεστον τῷ Θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. Ὁ μὲν γὰρ, ὡς ἂν ἄγεται, ἀπαγόμενος, ἄλογον λατρεῖται λατρείαν, ἅτε μὴ ὑπὸ λόγου καθηγούμενου, ἰδίᾳ ὀρμῇ καὶ προθέσει κινούμενος, τῇ δὲ τοῦ ἄγοντος ἐξουσίᾳ, πρὸς ὅπερ ἂν ἄγεται, καὶ ὡς οὐ θέλει, φερόμενος· ὁ δὲ μετὰ λόγου ὑγιοῦς καὶ βουλῆς ἀγαθῆς σὺν πολλῇ φροντίδι τὸ ἀρεστὸν τῷ Θεῷ πάντοτε καὶ πανταχοῦ σκοπούμενος καὶ κατορθῶν, οὗτος πληροῖ τὴν ἐντολὴν τῆς λογικῆς λατρείας...”

<sup>11</sup> Basilus Caesariensis, *Enarratio in prophetam Isaiam*, PG 30, 165B: „Τί γάρ μοι πλῆθος (φησὶ) τῶν θυσιῶν ὑμῶν; Καὶ τὸ μὲν πλῆθος ἀποπέμπεται· μίαν δὲ θυσίαν ἐπιζητεῖ. Αὐτὸς ἕκαστος ἑαυτὸν προσάγετω τῷ Θεῷ, παριστῶν ἑαυτὸν θυσίαν ζῶσαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ, διὰ τῆς λογικῆς λατρείας θύων τῷ Θεῷ θυσίαν αινέσεως. Ἐπειδὴ δὲ τὸ πλῆθος τῶν κατὰ τὸν νόμον θυσιῶν ὡς ἀχρεῖον ἐκβέβληται, μία θυσία προσεδέχθη, ἐπ’ ἐσχάτων τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἀμαρτίας ἀνενεγκθεῖσα ὁ γὰρ Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ἦρε τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου, ἑαυτὸν ἀνενεγκὼν προσφορὰν καὶ θυσίαν εἰς ὁσμὴν εὐωδίας”.

<sup>12</sup> Gregorius Nyssenus, *De perfectione Christiana ad Olympium monachum*, W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera*, vol. 8.1. Leiden: Brill, 1963, p. 186: „Ἐαυτὸν γάρ, φησὶν, ἀνήνεγκε προσφορὰν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν. οὐκοῦν τοῦτο διὰ τούτων μαθάνομεν, ὅτι ὁ πρὸς ἐκεῖνον βλέπων τὸν ἑαυτὸν προσαγαγόντα προσφορὰν καὶ θυσίαν καὶ πάσχα γενόμενον καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν παραστήσει τῷ θεῷ θυσίαν ζῶσαν ἀγίαν εὐάρεστον, λογικὴ λατρεία γενόμενος· ὁ δὲ τρόπος τῆς ἱερουργίας ἐστὶ τὸ Μὴ συσχηματίζεσθαι τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι

Însemnarea cu semnul cinstitei și de viață făcătoarei Cruci este pentru Sfântul Ioan Gură de Aur prilej de a îndemna pe creștini la trăirea jertfei lui Hristos: „când te pecetluiești [cu semnul Crucii], umple-ți fruntea cu îndrăzneală [παρρησία], iar pieptul, ochii și toate mădularele să le înfățișezi jertfă bineplăcută lui Dumnezeu. Acesta este slujirea cuvântătoare”<sup>13</sup>.

În comentariul la *Epistola către Romani*, același inspirat sfânt părinte definește sintetic ce este slujirea cuvântătoare, arătând că ea este „slujire duhovnicească și viețuire după Hristos” [*Ἡ πνευματικὴ διακονία, ἡ πολιτεία ἢ κατὰ Χριστόν*], o predare totală a omului lui Dumnezeu, atât prin participarea la viața sacramentală a Bisericii, cât și prin viața de asceză și prin împlinirea poruncilor<sup>14</sup>.

τῆ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς αὐτοῦ ἐν τῷ δοκιμάζειν, τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον”.

<sup>13</sup> Joannes Chrysostomus, *De adoratione pretiosae crucis*, PG 52, 838BC: „Ὅταν τοίνυν σφραγίζῃ, ἐννόει τοῦ σταυροῦ πᾶσαν τὴν ὑπόθεσιν, καὶ σβέσεις θυμὸν, καὶ πάντα τὰ λοιπὰ πάθη. Ὅταν σφραγίζῃ, πολλῆς ἔμπλησον τὸ μέτωπον παρρησίας, τὸ στήθος, τὰ ὄμματα, καὶ πᾶν μέλος παράστησον θυσίαν εὐάρεστον τῷ Θεῷ...”.

<sup>14</sup> Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos (homiliae 1–32)*, PG 60, 597B: „Ἔσται δὲ τοῦτο, ἐὰν ἀνέλωμεν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, ἐὰν νεκρώσωμεν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐὰν σταυρώσωμεν τὸν κόσμον ἑαυτοῖς. Οὐ- τως οὐδὲ μαχαίρας δεησόμεθα λοιπὸν, οὐδὲ θυσιαστηρίου, οὐδὲ πυρός· μᾶλλον δὲ τούτων ἀπάντων δεησό- μεθα, πλὴν οὐ χειροποιήτων, ἀλλ’ ἄνωθεν ἡμῖν ἅπαντα ἤξει, καὶ τὸ πῦρ ἄνωθεν καὶ ἡ μάχαιρα, καὶ τὸ θυσιαστήριον ἡμῖν ἔσται τοῦ οὐρανοῦ τὸ πλάτος. Εἰ γὰρ, τοῦ Ἡλίου θυσίαν ἀναφέροντος αἰσθητὴν, λαμπὰς ἄνωθεν κατενεχθεῖσα πάντα ἀνάλωσε, καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ ξύλα καὶ τοὺς λίθους· πολλῶ μᾶλλον ἐπὶ σοῦ τοῦτο ἔσται. Κἂν ἔχῃς τι διαρρέον καὶ βιωτικὸν, προσαγάγῃς δὲ θυσίαν μετὰ γνώμης ὀρθῆς, κατελθὼν τοῦ Πνεύματος τὸ πῦρ, καὶ τὸ βιωτικὸν ἐκεῖνο δαπανήσει, καὶ τὴν προσφορὰν ἀνύσει πᾶσαν. Τί δὲ ἐστὶ λογικὴ λατρεία; Ἡ πνευματικὴ διακονία, ἡ πολιτεία ἢ κατὰ Χριστόν. Καθάπερ οὖν ὁ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ διακονούμενος, καὶ ἱερωμένος, οἷος ἂν ᾦ, συστέλλε- ται τότε καὶ σεμνότερος γίνεται· οὕτω καὶ ἡμᾶς τὸν ἅπαντα βίον διακεῖσθαι χρῆ, ὡς λατρεύοντας καὶ ἱερωμένους. Ἔσται δὲ τοῦτο, ἐὰν καθ’ ἐκάστην ἡμέ- ραν προσφέρῃς αὐτῷ θύματα, καὶ ἱερεὺς τοῦ οἰκείου σώματος γίνῃ, καὶ τῆς κατὰ ψυχὴν ἀρετῆς· οἷον, ὅταν σωφροσύνην προσενέγκῃς, ὅταν ἐλεημοσύνην, ὅταν ἐπιείκειαν καὶ ἀνεξικακίαν. Ταῦτα γὰρ ποιῶν, ἀναφέρεις λογικὴν λατρείαν, τουτέστιν, οὐδὲν ἔχου- σαν σωματικὸν, οὐδὲν παχὺ, οὐδὲν αἰσθητόν”.

În comentariul la *Epistola către Evrei* tot Sfântul Ioan Gură de Aur definește și mai îndeaproape această expresie arătând că ea desemnează un mod nou de viațuire, viațuirea în Hristos: „Ce este slujirea cuvântătoare? Toate cele făcute cu sufletul, toate cele făcute cu duhul, toate câte nu au nevoie de trup, de unelte, de locuri, precum milostivirea, înțelepciunea, facerea de bine, nerăutatea, îndelunga răbdare, smerenia...”<sup>15</sup>.

Sfântul Chiril al Alexandriei în una dintre omiliile sale pascale explică semnificația sintagmei pauline din Rom 12, 1, astfel: „Scriș este: «înfățișați trupurile voastre ca jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, slujirea voastră cuvântătoare»... Înțelege dar că slujire cuvântătoare numește [Apostolul] sfințirea omului...”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Joannes Chrysostomus *In epistolam ad Hebraeos (homiliae 1–34)*, PG 63, 92C: „Χρῆ τοίνυν καὶ τοὺς ὧν ἐστὶν ἱερεὺς σφόδρα εἶναι βελτίους· καὶ ὡσπερ πολὺ τὸ μέσον Ἀαρὼν καὶ τοῦ Χριστοῦ, τοσοῦτον ἡμῶν καὶ τῶν Ἰουδαίων τὸ μέσον. Ὅρα γάρ, ἄνω ἔχομεν τὸ ἱερεῖον, ἄνω τὸν ἱερέα, ἄνω τὴν θυσίαν. Οὐκοῦν τοιαύτας ἀναφέρωμεν θυσίας τὰς ἐν ἐκείνῳ δυναμένας προσφέρεισθαι τῷ θυσιαστηρίῳ· οὐκέτι πρόβατα καὶ βόας, οὐκέτι αἶμα καὶ κνῖσσαν· πάντα ταῦτα λέλυται, καὶ ἀντεισενήνεκται ἀντὶ τούτων ἡ λογικὴ λατρεία. Τί δέ ἐστιν ἡ λογικὴ λατρεία; Τὰ διὰ ψυχῆς, τὰ διὰ πνεύματος (Πνεῦμα, φησὶν, ὁ Θεός· καὶ τοὺς προσκυνούντας αὐτόν, ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ χρηῖ προσκυνεῖν)· ὅσα μὴ δεῖται σώματος, ὅσα μὴ δεῖται ὀργάνων, μὴ τόπων· τὰ δέ ἐστιν οἷον ἐπιείκεια, σωφροσύνη, ἐλεημοσύνη, ἀνεξικακία, μακροθυμία, ταπεινοφροσύνη. Τὰ θύματα ταῦτα καὶ ἐν τῇ Παλαιᾷ ἴδοι τις ἂν ἄνωθεν προδιατετυπωμένα. Θύσατε γάρ, φησὶν ὁ Δαυὶδ, τῷ Θεῷ θυσίαν δικαιοσύνης· καὶ πάλιν· Θύσω σοι θυσίαν αἰνέσεως· καὶ· Θυσία αἰνέσεως δοξάσει με· καὶ· Θυσία τῷ Θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον· καὶ· Τί Κύριος ἐκζητεῖ παρὰ σοῦ, ἀλλ’ ἡ τὸ ἀκούειν αὐτοῦ”.

<sup>16</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales sive Homiliae paschales (epist. 1–30)*, PG 77, 864BC: „Γέγραπται γάρ, ὅτι «Παραστήσατε τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.» Σύνες οὖν ὅπως λογικὴν λατρείαν τὴν τοῦ ἀνθρώπου καλεῖ καθιέρωσιν, ἀντιπαρεξάγων τὸ χρῆμα ταῖς κατὰ νόμον θυσίαις. Οὐ γὰρ λογικὴ λατρεία τὸ δρώμενον ἦν· βουθυσίαι δὲ μᾶλλον ὡς ἐν σκιᾷ καὶ τύποις τῆς ἀληθείας τὸ κάλλος ὠδίνουσαι. Εἶτα ποῖος ἂν γένοιτο πρὸς ἡμῶν ὁ τῆς νοητῆς καὶ ἐν Πνεύματι καθιερωσύνης τρόπος, καταθρήσαιμεν ἂν, καὶ ρᾶστά γε δη, τῶν ἱερῶν Γραμμάτων τὸ βάθος διερευνώμενοι, καὶ οἷον ἀνασαλεύοντες τὸ ἐξωφανές τῶν τύπων, οὔτε γυμνήθιοιεν πως καὶ ἀναμψίεστον τὴν τῷ Θεῷ φιλεστάτην ὁρῶντες ἀλήθειαν”.



Pentru Sfântul Teolipt al Filadelfiei trăirea unei vieți dăruită în întregime lui Dumnezeu este sensul profund al expresiei folosite de către Sfântul Apostol Pavel în Epistola sa către Romani:

„În legea veche era poruncită aducerea jertfei animalului mort, în legea harului însă [e poruncită] omorârea mădurelor trupului aplecate spre faptele patimilor și păzirea nemișcată a puterilor sufletului spre mișcările cele stricătioase, dispoziția grabnică întotdeauna spre împlinirea voilor divine, aducerea pe buze cu înțelegere a imnelor dumnezeiești și lucrarea rugăciunii cu mintea în trezvie. Aceasta este jertfa vie și bineplăcută și slujba cuvântătoare”<sup>17</sup>.

Din toate aceste scurte pasaje patristice se poate vedea faptul că sintagma paulină din Rom 12,1 a fost interpretată de către Părinții Bisericii ca fiind o referire sintetică la imperativul Evangheliei de jertfire a întregii vieți lui Dumnezeu, de trăire a noii vieți a lui Hristos dăruită creștinilor prin Sfintele Taine și de împrumutarea a acestui nou mod de viață prin asceză și prin împlinirea poruncilor. Creștinii pot face acest act de aducere, de dăruire integrală lui Dumnezeu, atât cu trupul, cât și cu sufletul, doar primind sacramental, dar și etic și ascetic puterea jertfirii din umanitatea curată a lui Hristos. Astfel, pentru tradiția patristică, omul, fiind prin excelență cuvânt cuvântător, creat

---

<sup>17</sup> Theoleptus Philadelphiensis, *Orationes monasticae* 4, critical edition by R.E. Sinkewicz in: *Theoleptos of Philadelphia, The Monastic Discourses* [Studies and Texts 111. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1992], p. 247: „Κατὰ μὲν γὰρ τὸ παλαιὸν θυσίαν ἢ τοῦ νεκροῦ ζῶου προσένεξις ἐτέλει, κατὰ δὲ τὴν χάριν τὸ νεκροῦν τὰ τοῦ σώματος μέλη πρὸς τὰς ἐμπαθεῖς πράξεις καὶ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἀκινήτους τηρεῖν πρὸς τὰς φαύλους ὁρμάς, τὸ σπουδαῖον εἶναι διὰ παντὸς πρὸς τὴν τῶν θεῶν θελημάτων ἐκπλήρωσιν, τὸ ἐπὶ στόματος τοὺς θεῖους ὕμνους συνετῶς φέρειν καὶ τὸ ἐν τῇ διανοίᾳ διανύειν τὴν προσευχὴν νηφόντως. ταῦτ᾽ ἐστὶ θυσία ζῶσα καὶ εὐάρεστος καὶ λογικὴ λατρεία· θυσία διὰ τὸ ἀναισθητῶς ἔχειν πρὸς τὴν ἁμαρτίαν, ζῶσα διὰ τὴν ἔφεισιν καὶ τὴν πρὸς τὰ καλὰ κίνησιν, εὐάρεστος διὰ τὸ ἀρέσκεσθαι τὸν θεὸν ἐν τοῖς κατὰ πνεῦμα τελουμένοις, λογικὴ δὲ ὡς τοῦ λόγου τὴν φύσιν ἰθύνοντος τὰ κατ' ἐντολὴν πράττειν. οὕτω μὲν οὖν οἱ κατὰ Χριστὸν ζῆν αἰρούμενοι τὸν ἑαυτὸν ἰθύνοντες βίον, εἰς τοὺς οὐρανίους καταπαύουσι κόλπους...”.

după chipul Cuvântului lui Dumnezeu, se poate menține ca jertfă vie înțelegătoare doar prin dragostea aratăată prin cuvânt și prin faptă, doar prin dialogul viu și personal cu Acesta, și doar într-o dăruire totală Acestuia.

### **b. Sensul expresiei „Slujbă cuvântătoare” în textele liturgice.**

Sensul acestei sintagme biblice este însă în tradiția euhologică a Bisericii mult mai profund decât poate sugera simpla ei traducere gramaticală. Această expresie este asociată jertfei euharistice în anafora Sfântului Ioan Gură de Aur, căci la cuvintele prin care se prezintă darurile aduse pentru a fi prefăcute în Trupul și Sângele Mântuitorului: „Ale Tale dintru ale Tale aducându-Ți, în toate și pentru toate pe Tine te laudăm, pe Tine te binecuvântăm...” [*Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα*], se mai adaugă și această propoziție: „Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare și fără de sânge” [*τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν*]<sup>18</sup>, stabilindu-se un paralelism perfect între jertfa euharistică și jertfa de laudă pe care o aduc credincioșii, pentru a se arăta astfel că adevărata latricie sau adorare a lui Dumnezeu se face prin actualizarea jertfei instituite de către Mântuitorul la Cina cea de Taină. Referindu-se la acest pasaj prin care este introdusă epicleza în Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur, Părintele Dumitru Stăniloae sugerează că particula *ἔτι* trebuie tradusă de fapt cu „încă”, dar cu sensul de „în plus”, dând frazei următorul înțeles: „În plus îți aducem și darurile acestea, care prin venirea Sfântului Duh vor fi prefăcute în Jertfa lui Hristos”<sup>19</sup>, astfel încât darul credincioșilor și răspunsul lui Dumnezeu la acest dar prin prefacerea lui devin o unică și tainică realitate: „Comunitatea dăruiește nu numai pâinea și vinul, deci toate ale ei lui Dumnezeu, ci și pe ea însăși, pentru ca pâinea și vinul să treacă la starea de trup și sânge al lui Hristos. Însă ea se dăruiește și prin rugăciune, în măsura în care înălțăm toate ale

---

<sup>18</sup> Parenti, S. / Velkovska, E., *L'Euclologio Barberini Gr. 336*. Seconda edizione riveduta. Con traduzione in lingua italiana (=BELS 80), Roma, 2000, p. 78.

<sup>19</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 286.

noastre, ele sunt prefăcute mai sigur în trupul și sângele lui Hristos Cel deplin înălțat”.

Prin folosirea expresiei *λογικὴ λατρεία* în epicleză se arată că rugăciunea preotului și a comunității își atinge în acest moment suprema eficiență ca slujire sau „jertfă cuvântătoare” prin unirea ei cu cererea Cuvântului întrupat, prin suprema întâlnire a slujirii cuvântătoare a omului cu slujirea cuvântătoare a Cuvântului prin Duhul Sfânt:

„Hristos cere Tatălui împreună cu preotul, spune Părintele Dumitru Stăniloae, și cu comunitatea liturgică, rugat de aceștia, prefacerea pâinii și vinului prin Duhul în trupul și sângele Său, dar o și lucrează aceasta pentru a le oferi pe de o parte Tatălui pentru ei, pe de altă parte pentru a le întoarce lor prefăcute astfel, pentru că darurile acestea au devenit ale Lui la cuvintele: «Ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate și pentru toate». Dar comunitatea I le-a dăruit prin preot cu scopul ca El să și le asimileze complet și să le înapoieze ca Trupul și Sângele Lui, după ce le-a oferit El Însuși Tatălui și prin cererea și lucrarea cerută de preot și de comunitate a înfăptuit prefacerea lor prin Duhul. Cererea Lui către Tatăl e totodată lucrare, dar lucrare nu numai a celui ce cere, ci și a Celui de la care se cere. Deci într-un anumit fel Hristos se interesează mai departe de darurile ce I le-a adus comunitatea. Ele sunt oarecum comune comunității și lui Hristos. Rugat de comunitate, El cere Tatălui, împreună cu comunitatea să le prefacă prin Duhul Sfânt în Trupul și Sângele Lui – și prin aceasta El Însuși contribuie la prefacerea lor – pentru a le preda ca jertfă a Sa și ca darul comunității, Tatălui, dar și pentru a le întoarce ei”<sup>20</sup>

Dacă în literatura patristică sintagma din Rom 12, 1 se referă la jertfirea totală, atât cu sufletul, cât și cu trupul, pe care omul trebuie să o aducă lui Dumnezeu, în textele euhologice ale anaforaletor euharistice bizantine, acest sens este adâncit prin raportarea lui la Jertfa lui Hristos, indicându-se astfel că împlinirea existenței umane constă în perpetua dăruire a ei lui Dumnezeu, din și cu puterea Jertfei Mântuitorului. Jertfă cuvântătoare este neconținutul schimb de daruri

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 292.

dintre Dumnezeu și om, ce are loc în fiecare Sfântă Liturghie. Creștinii își aduc propriile lor vieți ofrandă Ziditorului împreună cu Ofranda cea mare pe care Hristos o aduce neconținut în cer Tatălui. Această aducere se face prin rațiune și prin cuvântul buzelor, care e rugăciunea, ca jertfă și ca izvor al întregii jertfelnicii.

„Predarea întregii noastre vieți lui Hristos, constituie epicleza continuă, interioară, cu fapta, a harului Sfântului Duh, afirmă Părintele Dumitru Stăniloae. În momentul epiclezei aducerea tuturor celor ale noastre Lui, pentru toate atrage harul; ea constituie rugăciunea, cererea și implorarea adresată Tatălui de a trimite Duhul Sfânt”<sup>21</sup>.

Astfel, epicleza nu e o simplă rostire de cuvinte, ci este o invocare și o cerere cu o eficiență maximă, căci în ea se întâmplă o supremă întâlnire a slujirii cuvântătoare a omului, ca dăruire totală a sa lui Dumnezeu, cu slujirea cuvântătoare a Cuvântului prin Duhul, ca izvor al întregii jertfelnicii.

„Fiind într-o continuă stare de jertfă pentru noi Hristos «coboară» în Liturghie la noi în stare de jertfă întrucât, la cererea noastră și a Lui, Tatăl preface prin Duhul, pentru noi, pâinea și vinul în Trupul și Sângele Său jertfit pentru a ne urca și pe noi cei ce ne împărtășim de El, acolo unde este El. E un act de iubire înnoit față de noi, dar și față de Tatăl împreună cu noi, făcut pentru noi”<sup>22</sup>.

Jertfă cuvântătoare este întreaga Liturghie, căci doar prin Jertfa euharistică se încheie circuitul real și ontologic al dialogului de dragoste între Dumnezeu și om, între Tatăl, Fiul și noi, prin jertfa Fiului Său. Sintagma paulină exprimă sintetic întreaga dinamică a acestui dialog de iubire desăvârșită ce se arată prin jertfă, căci „doar prin jertfa Fiului lui Dumnezeu ne putem preda Tatălui, părăsind trăsăturile egoismului nostru, unindu-ne în ea cu Fiul; prin împărtășirea cu ea ni se dă mai deplin Fiul, cu dragostea Lui față de Tatăl și de noi

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 293.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 295.

ca să putem relua la alte Liturghii, la o treaptă mai înaltă, această reciprocă dăruire..”<sup>23</sup>.

## **2. Semnificația termenului de „anafora euharistică” și explicarea structurii și originii părților canonului euharistic**

**a. ANAFORA (ἀναφορά, ἡ = aducere) sau ANAFORAUA EUHARISTICĂ** este termenul care a desemnat inițial întreaga celebrare euharistică a primilor creștini și abia începând din secolul VI el a ajuns să definească strict Marea Rugăciune a Sfintei Jertfe din rânduiala Sfintei Liturghii, în cursul căreia avea loc prefacerea Darurilor. Substantivul ἡ ἀναφορά provine de la verbul ἀναφέρω care înseamnă a înălța, a ridica, a oferi<sup>24</sup>. În limbajul biblic vechi testamentar, verbul προσφέρειν (a aduce) este folosit pentru a desemna aducerea jertfei la altar, pe când verbul ἀναφέρειν este menționat pentru a marca actul de ridicare, de oferire a jertfei pe altar (Lev 2, 14; 2, 16; 3, 1-5). Cele două sensuri au fost apoi preluate și de terminologia creștină, astfel încât prin „anafora” s-a definit nucleul Liturghiei creștine care conținea, atât actul de aducere, cât și pe cel de înălțare, ridicare și sfințire a darurilor, accentuându-se însă nuanța pregnantă și sensul de jertfă și de ofrandă a acestui termen<sup>25</sup>.

În rânduiala Liturghiei ortodoxe, prin Anafora euharistică se înțelege tot șirul de rituri și rugăciuni citite de către preot (cele mai multe în taină) cuprinse de la ecfonisul preotului: „Să stăm bine să stăm cu frică, sfânta jertfă (anafora) cu pace să o aducem...”, până la: „Și ne dă nouă cu o gură și o inimă a mări și a cânta...”, adică de la rostirea Crezului și până la rugăciunea „Tatăl nostru”.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>24</sup> Henry George E. Liddell, & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (revised ed.), Oxford: At Clarendon Press, 1996, p. 125; Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford: At the Clarendon Press, 2003, p. 127-128.

<sup>25</sup> G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford: At the Clarendon Press, 2003, p. 127-128.

Adresată lui Dumnezeu Tatăl, anafora cuprinde în textul ei toate actele făcute de către Mântuitorul înainte de patima Sa, când, săvârșind o cină frățească specifică (*havuroth*), El a luat pâinea (1), a binecuvântat-o (2), a frânt-o (3), și a dat-o (4); apoi a luat paharul (5), a mulțumit (6) și l-a dat ucenicilor (7). Ceea ce a făcut Mântuitorul la Cina cea de Taină nu a fost decât investirea cu o nouă semnificație și umplerea cu o nouă realitate legate de moartea și Învierea Sa, a două acte ale liturghiei familiale iudaice, acte de care El era sigur că ucenicii le vor face cu regularitate și după Înălțarea Sa, căci ele aparțineau existenței lor cotidiene. Săvârșind aceste acte, Mântuitorul le-a însoțit cu formulele euhologice consacrate ale cinei iudaice, cum ar fi mulțumirea după cină (*birkat ha-mazon*), la care El a adăugat propriile Sale cuvinte (*Acesta este Trupul Meu... și Acesta este sângele Meu...*), pentru a arăta sensul nou și unic al celor săvârșite: prevestirea sau anticiparea sacramentală a jertfei sângeroase și mântuitoare, care se va consuma peste o zi, și care va inaugura sau consfinți un nou legământ sau testament între Dumnezeu și oameni, pecetluit cu sângele sfânt al Celui ce Se va da spre răstignire.

Biserica a continuat ceea ce Mântuitorul a făcut la Cina cea de Taină. Cele șapte acte au fost preluate de către Biserica primară și au fost restrânse la patru și anume: 1. Aducerea: pâinea și vinul erau „luate” și aduse la altar; 2. Rugăciunea: proestosul aducea mulțumire lui Dumnezeu și prin invocarea Sfântului Duh darurile erau transformate în Trupul și Sângele Domnului; 3. Frângerea: pâinea era frântă și împărțită; 4. Împărțășirea. „În această formă și în această ordine, aceste patru acțiuni constituie nucleul absolut invariabil al fiecărui rit euharistic, cunoscut nouă, afirmă Gregory Dix”<sup>26</sup>. Aceste acte care fundamentează orice celebrare euharistică au fost de la bun început însă însoțite de cuvinte, de anumite formule euhologice care până în secolul al IV-lea au fost caracterizate de oralitate și improvizare<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Gregory Dix, *The Shape of Liturgy*, Londra, 1945, p. 48.

<sup>27</sup> A. Bouley, *From Freedom to Formula*, Washington, D.C., 1981, p. 53-217.

Faptul că la Cina de Taină Domnul Iisus a schimbat rugăciunile și binecuvântările cultice iudaice și a folosit propriile Sale cuvinte pentru a da textelor euhologice un conținut și un sens nou<sup>28</sup>, a dat posibilitatea ca în epoca primară, urmând acest model, episcopul să aibă o anumită libertate de a improviza și a-și compune anaforaua proprie, iar diversitatea de grupuri etnice din care se constituia Biserica a făcut ca în primele secole modelele de urmat în celebrarea euharistică să fie variate și diverse. Astfel, nu au putut exista „originale“ ale vreunei rugăciuni folosite în cultul creștin primar, ci au existat dintru început o varietate de tradiții orale, care mai târziu au fost supuse standardizării treptate.

Procesul acesta de uniformizare și de stabilizare va fi luat sfârșit abia în secolul IV al erei creștine, când a fost fixat în scris conținutul textelor euhologice. Astfel, anaforaua Bisericii primare a cunoscut un proces de evoluție de la diversitate spre unitate, în sens invers decât cel conceput de Ferdinand Probst la sfârșitul secolului XIX<sup>29</sup>. Procesul de omogenizare și de fixare în scris a început odată cu luptele antieretice ale secolului IV, și a exprimat dorința de coeziune și de unitate dogmatică și liturgică a Bisericii. Anaforaua metropolei s-a impus, numeroasele tradiții locale au fost înlocuite de către altele, parțial sau total, și au supraviețuit doar anaforalele cele mai cunoscute și cele impuse de către uzanța metropolei<sup>30</sup>.

Structura anaforalelor euharistice este aproape identică în toate riturile liturgice, diferența între ele dându-o doar poziționarea dipticelor

---

<sup>28</sup> B. Spinks, *Beware the Liturgical Horses! An English Interjection on Anaphoral Evolution*, *Worship* 59, 1985, p. 211-219.

<sup>29</sup> Ferdinand Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870, p. 45.

<sup>30</sup> Paul Bradshaw, *The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern: Presidential Address*, *Studia Liturgica* 26, 1996, p. 1-6; Robert Taft, *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, *Orientalia Christiana Periodica* 43, 1977, p. 355-378.

în întregul textului euharistic<sup>31</sup>. Anaforaua bizantină a Sfântului Ioan Gură de Aur, cea a Sfântului Vasile cel Mare și cea a Sfântului Iacob, fratele Domnului, fac parte din familia de liturghii antiohiene și se deschid printr-un *dialog introductiv*, urmat de o *Rugăciune teologică* prin care se exprimă lauda și mulțumirea aduse Tatălui pentru întreaga creație și pentru împlinirea iconomiei mântuirii. Faptul că Liturghia adevărată se petrece în cer, iar oamenii participă la ea împreună cu îngerii în ritualul euharistic văzut, este sugerat de cântarea *Trisaghionului biblic* care urmează și care introduce apoi *Rugăciunea hristologică* în care se reiterează întreaga istorie a mântuirii neamului omenesc, narațiune care se încheie cu amintirea Cinei de Taină și a *Cuvintelor de instituire*.

Urmează apoi rugăciunea aducerii aminte sau *Anamneza*: „Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” (se amintește împlinirea poruncii Mântuitorului) în care sunt enumerate sintetic principalele momente ale drumului jertfei și mântuirii: „Aducându-ne aminte așadar de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri ... și cea de a doua slăvită iarăși venire”. Partea culminantă a anaforalei este *Epicleza* (*ἐπίκλησις*, *ή* = invocare, chemare), rugăciunea cea mai importantă a Liturghiei, pentru că prin ea se săvârșește sfințirea și prefacerea Darurilor. Preotul se roagă în taină ca Tatăl să trimită Sfântul Duh peste comunitate și peste pâine și vin pentru ca ele să se prefacă în Trupul și Sângele Mântuitorului, împlinindu-se astfel scopul Sfintei Liturghii, și anume: sfințirea darurilor în vederea sfințirii credincioșilor<sup>32</sup>.

Conform ritualului bizantin, după epicleză urmează *Dipticele*, rugăciunile de mijlocire generală pentru întreaga Biserică, pentru toate categoriile de credincioși, vii și morți. În diptice este și formula de

---

<sup>31</sup> Pr. Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 227-276; Idem, *Anaforaua sau ritul Sfintei Jertfe euharistice*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7-8, 1961, p. 733-754.

<sup>32</sup> Nicolae Cabasila, *Explicarea Sfintei Liturghii*, PG 150, 368-492, traducere românească la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii*, București, 1943, p. 27.



rugăciune pentru Fecioara Maria: „Mai ales pentru Preasfânta...” La strană începe să se cânte Axionul, iar preotul continuă să pomenească pe vii și pe adormiți. O Doxologie finală încheie anaforaua euharistică, ea fiind cântată cu voce tare pentru ca poporul să poată să răspundă cu „Amin!” arătându-și astfel participarea la întregul act de aducere și sfințire a darurilor din cadrul Sfintei Liturghii.

**b. TRISAGHIONUL** (*ὁ τρισάγιος ὕμνος, tresviatar, imnul îngeresc*). Acest termen desemnează în cultul ortodox, atât imnul liturgic „Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pre noi”, care se cântă după ieșirea cu Evanghelia (vohodul mic) înainte de citirea Apostolului, cât și cântarea îngerească: „Sfânt, sfânt, sfânt, Domul Savaot...” din Isaia 6, 3-6, ce a fost preluată în creștinism și introdusă în anaforaua euharistică între Rugăciunea teologică și cea hristologică.

**Trisaghionul liturgic** („Sfinte Dumnezeule...”) a fost introdus și generalizat oficial în rânduiala Liturghiei, între anii 450–453, în vremea lui Proclu, patriarhul Constantinopolului, și a împăraților Teodosie II și Pulcheria. Acest imn e menționat prima dată în actele Sinodului IV ecumenic de la Calcedon, și poate fi găsit în prezent în liturghiile bizantine, dar și în Liturghia de rit galican (Franța), la monofiziți (armeni, sirieni, iacobiți, etiopieni) și la copti (Egipt) care-l cântă cu adaosul: „Cela ce Te-ai răstignit pentru noi”<sup>33</sup>.

Introducerea **Trisaghionului biblic** („Sfânt, Sfânt, Sfânt..”) în anaforaua euharistică reprezintă o dilemă încă nerezolvată pentru cercetarea liturgică actuală. În marea majoritate a vechilor anaforale euharistice acest imn apare în rugăciunea de mulțumire pentru împlinirea iconomiei mântuirii, însă în unele texte euhologice străvechi precum: *Didahia celor 12 Apostoli*<sup>34</sup>, *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit<sup>35</sup>,

---

<sup>33</sup> Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica Specială*, manual pentru Institutele Teologice, București, 1980, p. 478.

<sup>34</sup> Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Præx Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 66-67.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 80-81.

*Testamentum Domini*<sup>36</sup> și anafora a Sfântului Epifanie al Salaminei, el lipsește cu desăvârșire<sup>37</sup>. Primii creștini au fost în mod cert familiarizați cu Trisaghionul biblic din Isaia 6, 3, pentru că acest fragment biblic a fost folosit în cultul sinagogal.

Qedussah sau Trisaghionul biblic apare în cultul sinagogal iudaic în prima binecuvântarea a dimineții *Yotser Or* (Tu, Cel care ai făcut lumina) care prefațază citirea Shemei Israel<sup>38</sup>, în cea de a treia cerere a Shemon Esreh sau Tefillah sau rugăciunea celor 18 cereri<sup>39</sup>, și în Qedussah de Sidra, în binecuvântarea de la sfârșitul rugăciunii dimineții. Mărturii despre uzul Sanctusului în Biserica primară apar în prima Epistolă a Sfântului Clement Romanul<sup>40</sup>, în relatarea martirajului Sfințelor Perpetua și Felicitas<sup>41</sup>, în *De oratione* a lui Tertulian<sup>42</sup>, în actele apocrife ale lui Ioan fiul lui Zevedeu<sup>43</sup> și în actele apocrife ale lui Toma<sup>44</sup>. Referiri clare ale folosirii Sanctusului în cadrul anaforei euharistice pot fi găsite și în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu de Cezareea (cartea a X-a)<sup>45</sup>, în *Catehezele mistagogice* (Cateheza 5, 6) ale Sfântului Chiril al Ierusalimului<sup>46</sup>, în anafora lui Serapion de Thmuis<sup>47</sup> și în *Constituțiile Apostolice* VIII 12, 27<sup>48</sup>. În secolul al V-lea, Sanctusul era deja o componentă structurală a anaforei

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>37</sup> Robert Taft, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*, I, OCP 57, 1991, p. 304-306.

<sup>38</sup> Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica*, p. 37.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 41-54.

<sup>40</sup> A. Jaubert, *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens* (=SC 167), Paris, 1971, p. 155-156.

<sup>41</sup> C. van Beek (ed.), *Passio ss Perpetuae et Felicitatis*, Nijmegen, 1936, p. 32.

<sup>42</sup> E. Dekkers (ed.), *Tertulliani Opera I* (=CCSL I), Turnhout, 1954, p. 259.

<sup>43</sup> Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica...*, p. 74-75.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 76-79.

<sup>45</sup> Eusébe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, ed. G. Bardy (=SC 55), Paris, 1958, p. 81-104.

<sup>46</sup> Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. Piédagnel (=SC 16 bis), Paris, 1966, p. 154.

<sup>47</sup> Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica...*, p. 128-133.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 82-95.

euharistice, atât în Răsărit, cât și în Apus, despărțind rugăciunea teologică de cea hristologică. Sunt cunoscute două forme sau tipuri de Sanctus, care corespund celor două mari tradiții liturgice, cea *egipteană* și cea *antiohiană* sau *siriană*. Identificarea acestor două tipuri de Sanctus, distincte, a dus la apariția în cercetarea liturgică a două mari teorii privind originea și evoluția Trisaghionului biblic în textul anaforalei euharistice.

Prima teorie, cea *egipteană*, a fost făcută cunoscută de către Gregory Dix, și postula ca origine a introducerii Trisaghionului biblic în anaforaua euharistică a fi tradiția cultică a Alexandriei, unde se pare că a fost folosit pentru prima dată pe la mijlocul secolului al III-lea, fapt menționat de scrierile *De principiis* I și IV ale lui Origen. Această teorie a fost mai apoi nuanțată de către Georg Kretschmar care a afirmat că, în timpul lui Origen, Sanctusul nu a fost folosit în anafora, dar el a fost introdus în secolul al III-lea în textul euharistic sub influența teologiei marelui învățat alexandrin<sup>49</sup>. A doua teorie a fost prezentată de către Eric C. Ratcliff într-un eseu important din 1950, în care autorul a pornit de la premisa că în *mediul cultic siriac* a fost pentru prima dată înserat Sanctusul în anaforaua euharistică.<sup>50</sup> În opinia acestuia, Rugăciunea teologică a fost la începuturi o anafora în sine, căreia foarte devreme i-a fost adăugat Trisaghionul biblic, ca o concluzie a textului euharistic.

Majoritatea liturgiștilor consideră că Trisaghionul biblic ar fi o adăugire făcută textului anaforalei euharistice în secolele III-IV. Cu toate acestea, însă, în unele texte euhologice, Sanctusul pare a fi o parte componentă a nucleului original, ceea ce duce la presupunerea că inițial, datorită rolului mare pe care improvizația l-a jucat în cultul primelor veacuri, a existat o varietate de „modele” de texte euharistice și nu doar un singur arhetip original din care au derivat toate Liturghiile cunoscute astăzi. Aceasta este și explicația de ce nu toate vechile

---

<sup>49</sup> G. Kretschmar, *Die frühe Geschichte Jerusalemer Liturgie, Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 2, 1956, p. 24-28.

<sup>50</sup> E. C. Ratcliff, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora, Journal of Ecclesiastical History* 1, 1950, p. 29-36, 125-134.

Liturghii cunoscute conțin Trisaghionul biblic. Anaforalele fără Sanctus, precum *Tradiția apostolică* a lui Ipolit și *Testamentum Domini* sunt mărturii ale unor vechi tradiții liturgice în care Sanctusul nu a fost introdus.

Improvizatia și caracterul oral al cultului creștin al primelor veacuri a făcut ca și anaforalele care conțin Trisaghionul biblic să fie diferite între ele, reflectând în esență două mari tipuri sau tradiții: cea egipteană și cea siriană. În Egipt, Sanctusul nu conține binecuvântarea finală (Benedictus) și este perfect încadrat în structura *pleni/vere – plenum/imple* a textului euharistic, așa cum apare ea în Liturgia Sfântului Marcu și în cea a lui Serapion de Thmuis. Acest fapt militează pentru o posibilă dată timpurie a adoptării Sanctusului în tradiția liturgică egipteană, în vremea fixării în scris a textului euharistic. Cu toate că nu poate demonstra acest lucru, Robert Taft este de părere că Sanctusul a fost introdus în Egipt pentru prima dată în textul euharistic, iar ideea introducerii lui în Liturgia altor provincii, ar proveni tot din tradiția cultică egipteană. În Siria, mai precis în partea ei de răsărit, cultul creștin a fost dintru început mult influențat de cel iudaic. Astfel se explică și faptul că cea mai veche atestare (certă!) a folosirii Sanctusului în textul euharistic apare în anafora siriacă a Sfinților Apostoli Addai și Marji, ce a fost datată ca provenind din secolul III, având însă rădăcini ce coboară până în secolul II. Sanctusul acestui formular euhologic nu conține binecuvântarea finală, după cum și în tradiția cultică iudaică Trisaghionul poate să apară și cu, dar și fără Benedictus.

Deși nu există un consens în definirea originii Sanctusului în anafora, totuși trebuie subliniat faptul că în mod cert contextul cultic iudaic în care a apărut și s-a dezvoltat creștinismul primar a lăsat urme în tradiția liturgică a Bisericii primelor veacuri. Elemente din cultul sinagogal au fost preluate, au fost prelucrate și adaptate la noua realitate eshatologică a cultului creștin, însă comunitățile primare nu s-au simțit obligate de a adopta sau a folosi aceste formulare euhologice iudaice, dovadă fiind modul diferit în care în fiecare regiune au fost

receptate, adoptate și folosite aceste elemente ale cultului iudaic, ceea ce explică și diversitatea dintru început a anaforalelor euharistice.

Un astfel de element preluat de către Biserica primară a fost și Trisaghionul biblic (Qedussa) ce foarte devreme a pătruns în Liturghia creștină, cu sau fără Benedictus. Tradiția liturgică locală a fiecărei regiuni a dictat modul în care a fost integrat sau nu Trisaghionul biblic în textul euharistic creștin. În unele regiuni, precum Egiptul și Siria, el a fost foarte devreme acceptat, devenind parte componentă a textului euharistic, în altele, însă, Trisaghionul a fost introdus mai târziu în secțiunea de mulțumire a anaforalei euharistice. Doar astfel pot fi explicate cele două mari tipuri de Sanctus ce apar în textele euhologice cunoscute până în prezent.

Trisaghionul biblic a cunoscut o evoluție în decursul timpului. La origini, el a fost adresat lui Dumnezeu Tatăl, ca și întregul text al anaforalei. Toate celelalte accente trinitare sau hristologice aduse lui sunt adăugiri făcute mai târziu. În mijlocul secolului IV polemica antiariană a dus mai întâi în Egipt, iar mai apoi și în celelalte provincii ale Răsăritului ortodox, la o interpretare trinitară a Sanctusului. În Antiohia, însă și în zonele ei de influență, precum Capadocia, a avut loc o interpretare hristologică a Sanctusului, ce a adus cu sine și înlocuirea în Benedictus a pasajului din Iez. 3, 12 cu cel din Mt. 21, 9.

**c. CUVINTELE DE INSTITUIRE.** Narațiunea cuvintelor de instituire, prin care Mântuitorul a întemeiat noua realitate a prezenței Sale euharistice în Biserică, este elementul pe care se fundamentează toate actele cultice ale Sfintei Liturghii. Ea conține nucleul original al Sinaxei euharistice, așa cum a fost ea săvârșită de către Hristos la Cina cea de Taină, și mai apoi de către Sfinții Apostoli și urmașii acestora. Din acest nucleu original au crescut și s-au dezvoltat toate Liturghiile cunoscute până în prezent<sup>51</sup>.

Cercetările biblice și liturgice din ultimele decenii au demonstrat, pe baza analizei referatelor biblice din I. Cor. 11, 23-25 (probabil cel mai vechi dintre ele, datat fiind în jurul anului 53 d.Hr),

---

<sup>51</sup> Pr. Prof. Dr. Braniște, Ene, *Liturgica specială...*, p. 174.

Mc. 14, 22-25; Mt. 26, 15-20; Lc. 22, 15-20, că la Cina cea de Taină, instituind Euharistia, Hristos a împlinit un rit iudaic preexistent, sacramentalizând obiceiul iudaic străvechi al meselor festive familiale și comunitare, conferindu-i însă o semnificație și o realitate complet noi<sup>52</sup>.

În descrierea făcută Cinei celei de Taină, Sfinții Evangheliști prezintă cele șapte acte săvârșite de către Mântuitorul ca alcătuind un tot unitar, căci El: (I) a luat (II) a binecuvântat (III) a frânt și (IV) a dat, zicând: *Luați mâncați, acesta este Trupul Meu* (Mt. 26, 26-27), iar mai apoi, (V) a luat paharul, (VI) a mulțumit și (VII) l-a dat ucenicilor Săi, zicând: *Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor* (Mt. 26, 28; Mc. 14, 24; Lc. 22, 20; I Cor. 11, 25). Toate aceste acte și cuvinte au fost preluate de tradiția liturgică primară și transpuse în practică, în patru mari acte cultice: (I) aducerea pâinii și a vinului, (II) binecuvântarea, adică sfințirea lor, (III) frângerea pâinii și (IV) împărțirea credincioșilor<sup>53</sup>.

Actele săvârșite și cuvintele rostite de către Mântuitorul s-au păstrat în Tradiția vie a Bisericii, fiind modelul după care s-au săvârșit primele Liturghii creștine, pentru ca abia mai târziu, începând cu mijlocul secolului I, ele să fie așternute în scris de către Sfinții Evangheliști. Descrierea instituirii Sfintei Euharistii din Noul Testament are un pronunțat caracter liturgic, și a devenit ulterior normativă, influențând narațiunea cuvintelor de instituire din toate textele euharistice de mai târziu<sup>54</sup>.

Cuvintele de instituire apar în acea secțiune a anaforei euharistice în care, după modelul euhologic al binecuvântării după cină (*birkat ha-mazon*), putea fi inserat un embolism narativ festal. Louis Ligier a arătat că această narațiune a fost introdusă, fie în contextul mulțumirii pentru întreaga iconomie a mântuirii, fie în secțiunea finală

---

<sup>52</sup> Pr. Prof. Dr. Vintilescu, Petre, *Încercări de istorie a Liturghiei. Liturgia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, p. 18.

<sup>53</sup> Gregory Dix, *The Shape of Liturgy*, London, 1945, p. 48-49.

<sup>54</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu*, Göttingen, 1967, p. 100-102.

de cerere, adică în dipticele de mai târziu, ceea ce justifică și pozițiile diferite pe care ea le poate avea în textele euhologice cunoscute până în prezent<sup>55</sup>.

Păstrate în tradiția orală a Bisericii, cuvintele de instituire au fost folosite dintru început în cult, chiar dacă prima menționare explicită a lor într-o anafora euharistică poate fi întâlnită abia în prima jumătate a secolului al III-lea în *Tradiția apostolică* a Sfântului Ipolit Romanul. Referiri însă la uzul lor liturgic și catehetic pot fi găsite în operele unor părinți bisericești precum Origen<sup>56</sup>, Eusebiu al Cezareii<sup>57</sup> și a Sfântului Vasile cel Mare<sup>58</sup>.

Secțiunea din anaforele euharistice, atribuite marelui părinte capadocian care menționează aceste cuvinte ale Mântuitorului rostite la Cina cea de taină, este una complexă, căci niciunul dintre aceste texte cultice nu reproduce fidel pasajele biblice, ci conține elemente preluate din toate relatările scripturistice, la care a fost adăugat și material euhologic nou.

Analizând narațiunea cuvintelor de instituire din 76 de anafore euharistice, Paul Cagin a ajuns la concluzia că au existat trei etape în dezvoltarea acestei importante secțiuni a canonului euharistic:

1. Într-o primă etapă, narațiunea cuvintelor de instituire folosită în anafora a cunoscut o diversitate și o amplificare datorită oralității cultului. Așternerea ei în scris, în textul inspirat al Scripturii, a dus la o uniformizare și precizare a conținutului ei.
2. Într-o a doua etapă, în anaforele euharistice apar relatări biblice combinate ale cuvintelor de instituire pentru a da naștere unei forme

---

<sup>55</sup> L. Ligier, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnese juive de Kippur*, Nouvelle revue théologique 82, 1960, p. 40-55.

<sup>56</sup> Origen, *Omilia la proorocul Ieremia* 12,2 la E. Klostermann (ed.), *Origenes Werke* (=Die griechischen christlichen Schriftsteller 6), Leipzig, 1901, p. 87

<sup>57</sup> Eusebiu de Cezareea, *Demonstratio evangelica*, 8,1 la I.A. Heikel (ed.), *Eusebius Werke* (=Die griechischen christlichen Schriftsteller 23), Leipzig, 1913, p. 366.

<sup>58</sup> *Despre Botez* 1,3,2, PG 31, 1576AB.

armonioase de expunere. Cagin a văzut acest lucru ca pe un proces paralel producerii *Diatessaron*-ului lui Tatian.

3. Într-o ultimă etapă, a fost adăugat și materialul ne-biblic<sup>59</sup>.

Cagin ar fi putut să adauge încă o etapă în plus, între cea de-a doua și a treia de mai sus, și anume tendința de a corecta o formă armonizată pentru a o face să coincidă cu una sau mai multe dintre relatările biblice<sup>60</sup>.

După 16 ani de la apariția operei lui Cagin, Fritz Hamm a publicat un vast studiu în care a aprofundat istoria textului cuvintelor de instituire. Autorul s-a ocupat de liturghiile din Alexandria, Ierusalim, Capadocia, Constantinopol și Roma, și chiar dacă metoda lui de aranjare a textului este mai puțin clară decât a lui Cagin, totuși, în analiza sa, el a atras atenția asupra gradului de complexitate a textului cuvintelor de instituire și a ajuns la aceeași concluzie ca și Cagin, demonstrând că redactarea cea mai apropiată de textul Scripturii nu este cea mai veche, ci, dimpotrivă, este rezultatul unui proces de uniformizare<sup>61</sup>.

Narațiunea cuvintelor de instituire este una dintre cele mai complexe secțiuni ale anaforalei euharistice. Originea ei e legată de începuturile cultului creștin, iar evoluția ei a fost un amplu și îndelungat proces. Cuvintele rostite de către Mântuitorul și actele săvârșite la Cina cea de Taină s-au păstrat în Tradiția orală a Bisericii primare pentru ca mai apoi să fie așternute în scris în textul Sfintei Scripturi. Faptul că din tradiția vie a Bisericii au fost preluate relatările instituirii Sfintei Euharistii este făcut evident și prin diferența mare existentă între pasajele biblice între ele, căci textele Sfinților Matei și

---

<sup>59</sup> P. Cagin, *L'euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. L'eucharistie, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies* (=Scriptorium Solesmense II), Paris, p. 246

<sup>60</sup> F.W. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992, p. 132.

<sup>61</sup> A. Raes, *L'étude de la liturgie syrienne: son état actuel*, Miscellanea liturgica in honorem Cuniberti Mohlberg, Roma, 1948, p. 337.



Marcu se bazează pe o anumită tradiție orală, iar cele ale Sfinților Luca și Pavel, pe o tradiție orală distinctă.

Odată cu așternerea în scris a Sfintei Scripturi, narațiunea cuvintelor de instituire din anafora euharistică a fost mereu ajustată și adaptată textelor biblice și, în același timp, ea fost îmbogățită cu material ne-biblic, fapt care a dus la conturarea unei anumite simetrii între actele binecuvântării pâinii și cele ale sfințirii vinului.

**d. ANAMNEZA** (*ἀνάμνησις*, *ἡ* = amintire, pomenire). Săvârșirea Sfintei Liturghii poate fi socotită un răspuns al Bisericii la îndemnul făcut de către Mântuitorul la Cina cea de Taină: „Faceți aceasta spre pomenirea Mea” (I Cor. 11, 24; Lc. 22,19), iar anamneza cultică, sau *zikkaron*, cum apare în tradiția cultică iudaică, nu este o simplă amintire sau rememorare psihologică, ci este actul prin care trecutul, prezentul și viitorul devin un prezent continuu în celebrarea cultică. Actul memorial în sens biblic este astfel simultan comemorare, prezență și anticipare. El concentrează, din inițiativa divină, lucrarea mântuitoare și revelatoare a Dumnezeuului celui viu și personal, angajat efectiv în istorie, în tripla ei dimensiune: trecută, prezentă și viitoare. Memorialul, anamneza, face prezent nu doar trecutul, cât mai ales viitorul, de unde și porunca expresă a Mântuitorului la Cina cea de Taină: “Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea” (Lc. 22, 19). În Iisus Hristos istoria se întâlnește cu veșnicia, putând fi mereu actualizată, împlinind astfel viitorul.

Porunca anamnezei făcută de către Mântuitorul nu trebuie interpretată din premise elenistice - afirmă Joachim Jeremias -, ci palestinieni, semitice, în care subiectul oricărui act cultic este Dumnezeu, astfel încât expresia: „spre pomenirea Mea” nu înseamnă în primul rând ca omul să pomenească ce a făcut Mântuitorul, ci, cu cea mai mare probabilitate, ca Dumnezeu Tatăl să Își aducă aminte de Hristos și de ucenicii Săi, și astfel porunca anamnezei nu este o invitație ca ucenicii să păzească amintirea lui Iisus („repețați frângerea pâinii, ca să nu uitați de Mine”), ci o indicație eshatologic-orientală: „adunați-vă în continuare în ritul mesei ca și comunitate nouă, ca în

acest fel Dumnezeu să fie zilnic implorat să ducă la împlinire iconomia mântuitoare în Biserică”<sup>62</sup>.

Dumnezeu „Își aduce aminte” de Hristos, cel răstignit, Înviat și Înălțat, întrucât trimite neîncetat pe Sfântul Duh, ca să Îl facă prezent pnevmatic până la cea de a doua Sa venire. Dumnezeu Tatăl este rugat de către întreaga comunitate euharistică, de către întreg Trupul lui Hristos, ca „pomenind” jertfa Mântuitorului să împlinească promisiunile adresate profeților, făcând prezentă în lumea aceasta Împărăția viitoare, prin trimiterea Sfântului Duh. Astfel, pornind de la anamneza tuturor actelor iconomiei mântuirii, comunitatea poate îndrăzni să ceară lui Dumnezeu Tatăl venirea Mângâietorului pentru împlinirea finalității ultime a acestor acte: venirea în lumea aceasta a eshatonului prin permanentizarea prezenței lui Hristos în celebrarea euharistică.

*Anamneza ca parte a anaforalei euharistice.* În textul anaforalei euharistice, după relatarea despre instituirea Jertfei, urmează imediat menționarea a ceea ce Biserica face pentru pomenirea sau amintirea a tot ceea ce Iisus Hristos a făcut pentru mântuirea lumii.

Originile acestei secțiuni a anaforalei euharistice sunt legate de prezența în textul euharistic a narațiunii cuvintelor de instituire cu care ea alcătuiește o unitate, căci anamneza apare ca un răspuns la porunca Mântuitorului de la Cina cea de Taină: „aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” (Lc. 22, 19 și I Cor. 11, 24-25), fiind o mărturisire a ceea ce face în mod concret Biserica pentru a putea cere venirea Sfântului Duh și împlinirea Împărăției viitoare. În toate anaforalele euharistice, anamneza este secțiunea care face trecerea de la narațiunea cuvintelor de instituire la epicleză, și are rolul unei concluzii finale la mulțumirea adusă în Rugăciunea hristologică pentru împlinirea întregii iconomii a mântuirii<sup>63</sup>.

Două tipuri distincte de anamneză pot fi identificate în ansamblul de texte euharistice cunoscute până în prezent. Primul tip are

---

<sup>62</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu*, vierte, durchgeschene Auflage, Göttingen, 1967, p. 244.

<sup>63</sup> Pr. Prof. Dr. Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, București, 1998, p. 247.

ca element central menționarea, într-o formă participială a substantivului *ἀνάμνησις* din Lc. 22, 19 și I Cor. 11, 24-25, a termenului *μνημήμενοι/memores* (*aducându-ne aminte*). Din această categorie fac parte anafora *Tradiției apostolice*, cea din *Constituțiile apostolice*, cea a Sfântului Vasile cel Mare, cea a Sfântului Ioan Gură de Aur și cea a Sfântului Iacob<sup>64</sup>.

Cel de al doilea tip, ce poate fi întâlnit doar în anaforalele egiptene, reia terminologia paulină din I Cor. 11, 24-25, exprimând porunca anamnezei prin folosirea verbelor: *a vesti* (*καταγγέλλω*), *a mărturisi* (*ὁμολογέω*) și *a aștepta* (*ἀποδέχομαι*)<sup>65</sup>.

**e. EPICLEZA** (*ἐπίκλησις*, *ή* – *epiklisis* = invocare). Substantivul grec *ἐπίκλησις* ce provine de la verbul *ἐπικαλέω*, care înseamnă a chema, a invoca, este termenul uzual folosit în cult pentru a desemna o rugăciune în care Sfântul Duh este invocat pentru a veni și a sfinți materia Sfintelor Taine și pe credincioși. În mod particular, epicleza a devenit termenul consacrat pentru acea secțiune a anaforei euharistice în care preotul cere lui Dumnezeu Tatăl să trimită Duhul Sfânt asupra credincioșilor și asupra Darurilor pentru a le sfinți și a le transforma în Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos.

Originea epiclezei poate fi găsită în schema euhologică iudaică: binecuvântare – mulțumire – cerere, ce a fost preluată și reformulată în cultul creștin, devenind astfel structura de bază a oricărui text euharistic. Secțiunea a treia de cerere (*Rahem* = ai milă, Doamne) a binecuvântării după cină (*birkat ha mazon*) a fost modelul original preluat din cultul iudaic după care în Liturgia apostolică erau formulate cererile comunității, care culminează printr-o invocare de venire a Mântuitorului. O astfel de epicleză simplă a fost expresia „Maranatha” din *Didahia* 10, 5<sup>66</sup>, ce are sensul imperativ de: „Vino, Doamne!”, sau repetata chemare a numelui Mântuitorului și a

<sup>64</sup> Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Præx Eucharistica...*, p. 81.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 66.

Sfântului Duh, așa cum apare în Actele apocrife ale lui Toma scrise în jurul anului 200 în Siria<sup>67</sup>.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful vorbește în *Apologia* I, 66, 2 de pâinea ce a fost sfințită „prin cuvântul rugăciunii, care este de la El”<sup>68</sup>. Marele apologet subliniază astfel faptul că transformarea elementelor euharistice avea loc în urma unei rugăciuni care era rostită în conformitate cu modelul oferit de către Mântuitorul la Cina cea de Taină.

O primă mărturie certă a unei epicleze euharistice poate fi găsită în *Tradiția apostolică* a Sfântului Ipolit, în care Sfântul Duh este invocat asupra darurilor și asupra credincioșilor, fără însă a se preciza în mod expres cererea de transformare a pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului, cum o vor face epiclezele euharistice de mai târziu: „Și ne rugăm să trimiți Duhul Tău cel Sfânt peste darurile sfintei Tale Biserici; adunându-o pe ea într-unul, dă celor care participă la sfintele (Tale Taine) de a se împărtăși, spre umplere de Duhul Sfânt, pentru întărirea credinței lor în adevăr” [*Et petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae; in unum congregans, des omnibus qui percipiunt de sanctis in repletionem Spiritus sancti, ad confirmationem fidei in veritate...*”]<sup>69</sup>.

În primele trei secole, în condițiile în care terminologia trinitară nu fusese încă precizată, pentru prefacerea darurilor era invocat și Logosul divin, așa cum este cazul anaforalei lui Serapion din Thmuis: „Dumnezeule al adevărului, să vină Cuvântul Tău cel Sfânt asupra pâinii acesteia, pentru ca pâinea să se facă Trupul Cuvântului, și asupra potirului acestuia, ca să devină Sângele adevărului”<sup>70</sup>.

Abia din secolul patru începând, odată cu definițiile dogmatice ale primelor sinoade ecumenice, epicleza a atins forma ei definitivă, în care rolul sfințitor era atribuit în exclusivitate Persoanei Sfântului Duh, și în

---

<sup>67</sup> Gabriele Winkler, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese and des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, Theologische Quartalschrift 174, 1994, p. 216-220.

<sup>68</sup> Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prax Eucharistica...*, p. 70.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 130.

care era menționată și cererea specială de prefacere a pâinii și vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului. În acest sens, mărturia Sfântului Chiril al Ierusalimului din *Catehezele mistagogice* (V, 7) este elocventă: „Apoi, sfințindu-ne pe noi înșine prin aceste imnuri duhovnicești, rugăm pe Dumnezeu cel iubitor de oameni să trimită Duhul Său cel Sfânt peste darurile puse înaintea, pentru ca să prefacă pâinea în Trupul lui Hristos și vinul în Sângele lui Hristos”<sup>71</sup>.

Evoluția anaforalei a fost un amplu proces, ce a făcut ca această secțiune atât de importantă a textului euharistic să apară în poziții diferite în Liturgiile Răsăritului Ortodox. Astfel, în tradiția alexandrină, epicleza urmează după Trisaghionul biblic în contextul laudei aduse Creatorului a toate. Ideea umplerii de slavă a toate prin venirea Mântuitorului în lume este în anaforaua Sfântului Marcu punctul de plecare și premisa cererii pentru ca și darurile puse înainte să se umple de binecuvântare prin venirea Sfântului Duh<sup>72</sup>. În tradiția est-siriană, epicleza apare la sfârșitul anaforalei, fiind strâns legată de doxologia finală<sup>73</sup>, iar în cea vest-siriană, ea alcătuiește un tot unitar alături de cuvintele de instituire și anamneză<sup>74</sup>.

În opinia lui Robert Taft, sensul evoluției epiclezei a fost de la „invocarea Logosului la cea a Sfântului Duh”<sup>75</sup>, însă Gabriele Winkler a nuanțat acest punct de vedere arătând că epicleza a evoluat de la invocarea Numelui Mântuitorului sau a Sfântului Duh la cererea concretă de trimitere a Mângâietorului asupra darurilor. Cercetătoarea de la Tübingen a făcut distincția între două tipuri fundamentale de anaforale euharistice, unul sirian - epicletic, și altul grec - hristocent-

<sup>71</sup> Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. Piédagnel (=SC 16 bis), Paris, 1966, p. 154-155.

<sup>72</sup> Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Prex Eucharistica...*, p. 112.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 374-410.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 204-373.

<sup>75</sup> R. Taft, *Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute*, *Ostkirchliche Studien* 45, 1996, p. 201-226; Idem, *From logos to spirit: On the early history of the epiclesis*, A. Heinz, și H. Rennings (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Festschrift Balthasar Fischer*, Freiburg / Basel / Wien, 1992, p. 489-502.

ric: în primul dintre ele, prin imperativul „vino!”, Sfântul Duhul este *invocat* să coboare asupra comunității, iar într-o evoluție ulterioară, și asupra darurilor, pe când în cel de al doilea tip, în epicleza ce este strâns legată de cuvintele de instituire și de anamneză, este cerută *trimiterea* Sfântului Duh de către Tatăl sau Fiul asupra darurilor<sup>76</sup>.

Diferența aceasta fundamentală între cele două tipuri de epicleză fusese remarcată încă din 1972 de către Sebastian Brock, care a demonstrat că cele mai vechi texte euharistice folosesc verbul „a veni” pentru a invoca venirea Mântuitorului sau a Sfântului Duh, pe când în anaforalele mai evoluat ale secolului V, verbul dominant este „a trimite”, căci Tatăl sau Însuși Mântuitorul Iisus Hristos este rugat să trimită Duhul Sfânt asupra credincioșilor și asupra darurilor<sup>77</sup>.

**f. DIPTICELE** (*δίπτυξ* – *diptix* și *δίπτυχος* – *diptihos* = pliat în două, în două părți) reprezintă două coperți de lemn, legate cu balamale și care se pot închide ca o carte. Pe părțile interioare ale acestor coperți se zugrăvesc icoane sau se înscriu pomelnicele cu vii și morți pentru care preotul se roagă la Sf. Liturghie, după ce a terminat marea rugăciune a Sfintei Jertfe (anaforaua). Această rugăciune de mijlocire generală, pentru vii și morți, pe care preotul o face după epicleză (rugăciunea Sfintei Jertfe) poartă denumirea de diptice (de la faptul că numele celor pentru care se roagă sunt înscrise în aceste registre, sub formă de coperți care se închid).

Denumirea de „diptice” dată acestei ultime părți a anaforalei euharistice se datorează unei vechi practici liturgice de a fi pomenite în rugăciunea de mijlocire de după prefacerea darurilor numele credincioșilor, atât a celor vii, cât și a celor adormiți, ai unei anumite comunități. Aceste pomeniri erau făcute pe baza unor liste cu nume ce

---

<sup>76</sup> Gabriele Winkler, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese and des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, Theologische Quartalschrift 174, 1994, p. 216-220.

<sup>77</sup> S. Brock, *The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines*: Symposium Syriacum 1972, célébré dans les fours 26-31 octobre 1972 à l' Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et Communications (=OCP 197), Roma, 1974, p. 210-211.

luau forma unor carnete, care erau alcătuite din două coperte de aur, de argint sau de alt metal, și care erau unite între ele pentru a se putea închide una peste alta. Pe fețele lor erau scrise numele ce trebuiau pomenite, atât ale celor vii, cât și ale celor adormiți. Când însă șirul numelor de pomenit era prea lung, se adăugau între cele două coperte încă una, două, trei sau mai multe foi de pergament sau de papirus, obținându-se astfel adevărate caiete sau cărți. De la această conformație ele au primit denumirea de diptice<sup>78</sup>.

Pomenirea numelor putea fi făcută în diferite momente ale Sfintei Liturghii, fie în ectenii, fie în rânduiala proskomidiei, fie în cadrul anaforalei euharistice. Robert Taft a demonstrat faptul că în secolul IV au existat două tradiții distincte de pomenire a numelor în Sfânta Liturghie. Prima dintre ele, specifică Ciliciei și Mesopotamiei, asocia dipticele cu momentul aducerii darurilor pentru Sfânta Euharistie, când erau reținute numele, atât ale celor care aduceau, cât și ale celor pentru care erau aduse prescurile pentru a fi mai apoi citite de către diaconi chiar înainte de începutul anaforalei euharistice. În cea de a doua tradiție, ce caracteriza restul teritoriilor Răsăritului ortodox, pomenirea numelor a fost inserată în cererile de după epicleza euharistică. Această tradiție s-a extins cu timpul și s-a impus chiar și în regiunile în care la origini dipticele erau citite înainte de anafora, exceptând acele teritorii care nu au fost în zona de influență a Bizanțului<sup>79</sup>.

Prin urmare, în această parte a anaforalei, ce este definită prin termenul consacrat de „diptice”, două elemente pot fi distincte: pe de o parte, cererile ce urmează epiclezei euharistice, iar pe de altă parte, dipticele propriu-zise, adică pomenirea pe nume, atât a celor adormiți, cât și a celor vii, ce a fost inserată în această rugăciunea de cerere de după prefacerea darurilor. Când și cum s-a petrecut această adăugare a

---

<sup>78</sup> Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1998, p. 273.

<sup>79</sup> Robert Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (=OCA 200), Roma, 1978, p. 48-49, 58-59; Idem, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Volume IV: The Diptychs*, Roma, 1991, p. 27.

pomenirii numelor în anaforaua euharistică nu poate fi precizat cu siguranță.

Istoria evoluției Liturghiei indică faptul că și după mutarea proscomidiei la începutul sinaxei euharistice (secolele V-VI) pomenirile numelor cu voce tare asociate acestui ritual au fost în continuare făcute în unele tradiții liturgice precum cea est-siriană și cea maronită tot înainte de începutul anaforalei, adică în locul ocupat inițial de rânduiala proscomidiei, pe când în alte tradiții, precum cea bizantină, antiohiană și ierusalimiteană, ele au fost inserate în canonul euharistic, în rugăciunea de după epicleză, mai precis au fost „atrase” de către cererile pentru diversele categorii de credincioși rostite după prefacerea darurilor.

Analiza vechilor texte euharistice precum: *Didahia* 10, 5<sup>80</sup>, *Euhologionul* lui Serapion de Thmuis<sup>81</sup>, *Constituțiile Apostolice* VIII, 12, 40-49<sup>82</sup>, *Testamentum Domini* I, 23<sup>83</sup>, anaforaua Sfinților Apostoli Addai și Mari<sup>84</sup>, și papirusurile Strasbourg Gr. 254<sup>85</sup>, John Rylands 465<sup>86</sup> și Der Balizel<sup>87</sup> indică faptul că rugăciunea de cerere de după prefacerea darurilor a fost dintru început o parte integrantă a canonului euharistic, originea ei putând fi găsită în secțiunea a treia de cerere (*Rahem* = ai milă, Doamne) a binecuvântării după cină (*birkat ha mazon*) ce completa schema euhologică iudaică: binecuvântare – mulțumire – cerere, ce a fost mai apoi preluată și transpusă în cultul creștin. Pe acest element străvechi a putut fi „grefată” pomenirea numelor, care nu a avut un loc stabil, fiind adesea asociată, fie ecteniilor de la începutul Liturghiei, fie ecteniilor pentru cei

---

<sup>80</sup> W. Rordorf, A. Tuilier p. 180.

<sup>81</sup> Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds), *Præx Eucharistica...*, p. 132.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 92-94.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 378-380.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 125.



credincioși, fie înainte de începutul anaforalei euharistice, fie la sfârșitul ei, la cererile de după epicleză<sup>88</sup>.

Prima menționare a dipticelor în sensul propriu al cuvântului, de citire a numelor, o face Teodor de Mopsuestia în *Omilia* 15, 43<sup>89</sup>, în care amintește de pomenirea pe nume a viilor și a morților de către diacon *înainte* de anaforaua euharistică, pentru ca în *Omilia* 16, 14 el să vorbească și despre cererile pe care preotul le face *după* epicleză.

Introducerea rostirii numelor celor vii și a celor adormiți în anaforaua euharistică a operat o grupare și totodată o structurare în jurul acestor pomeniri a cererilor rostite de către preot după epicleză, de așa manieră încât această întreagă secțiune de cereri a fost împărțită în două mari părți, și anume, una consacrată pomenirii celor vii, și alta dedicată pomenirii celor adormiți. Succesiunea celor două părți este diferită în diversele tradiții liturgice răsăritene, astfel în cea egipteană, palestiniană și cea est-siriană pomenirea celor vii precede pe cea a celor adormiți, urmând imediat după epicleză, ca o directă continuare a cererilor exprimate după invocarea Sfântului Duh asupra credincioșilor și asupra darurilor, pe când în tradiția bizantină și în cea armeană, dipticele pentru cei adormiți au fost asimilate pomenirii sfinților și au fost plasate înaintea dipticelor pentru cei vii.

Dipticele pentru cei vii au fost la început simple pomeniri ale membrilor unei comunității și erau variabile, cuprinzând numele celor care aduceau și ale celor pentru care erau aduse darurile. Cu timpul însă, odată cu evoluția Bisericii, pomenirile pentru cei vii au devenit oficiale, menționând și pe toți membrii ierarhiei Bisericii locale, ajungând astfel să fie o expresie a comuniunii intereclesiale. Robert Taft este de părere că dipticele simple, parohiale și spontane ale comunității au coexistat un timp cu cele ierarhice și oficiale, dar au fost treptat înlocuite cu totul de acestea din urmă<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> R. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Volume IV: The Diptychs...*, p. 27.

<sup>89</sup> R. Tonneau, R. Devreesse, *Les homelies catechetiques de Theodore de Mopsueste* (= Studi e testi 145) Vatican, 1949, p. 528.

<sup>90</sup> R. Taft, *A History of ...*, p. 59.

Dipticele pentru cei adormiți au cunoscut și ele o evoluție asemănătoare de la simplitate spre diversitate. La început, ele au fost doar simple comemorări ale creștinilor adormiți ai unei comunități, pentru ca mai apoi ele să fie extinse și să ajungă să cuprindă întreaga succesiune apostolică a Bisericii locale. Pomenirii celor adormiți i-a fost asociată și menționarea sfinților care inițial a fost un element separat al textului euharistic, iar această fuziune a dus ca în ritul bizantin și armean dipticele pentru cei morți să premerge pe cele pentru cei vii, ajungându-se astfel să fie menționată în cererile după prefacerea darurilor întreaga Biserică, atât cea triumfătoare, cât și cea luptătoare.

Pomenirea numelor celor adormiți era făcută la început de către diacon cu voce tare, după rostirea ecfonisului: „Mai ales pe/cu Preasfânta, Curata, Preabinecuvântata Fecioara Maria...”, iar numele celor vii erau rostite tot cu voce tare, tot de către diacon, după un alt ecfonis al preotului: „Întâi pomenește, Doamne...”. Din secolul al XI-lea, numele, atât ale celor vii, cât și ale celor adormiți, nu au mai fost pomenite cu voce tare de către diacon, ci au ajuns să fie rostite cu voce joasă și să fie tot mai mult asimilate cererilor ce erau spuse în taină de către preot sau episcop pentru aceste categorii de credincioși, ajungându-se la situația ca în anaforalele euharistice aflate astăzi în uz să nu mai existe diptice decât cu numele<sup>91</sup>.

## **Concluzii**

1. Succinta analiză făcută acestor termeni folosiți în cultul Bisericii a fost în măsură să scoată în evidență bogăția și varietatea de sensuri pe care limbajul liturgic le cuprinde, și cât de importantă este cateheza în lucrarea pastoral misionară a Bisericii.
2. Pentru înțelegerea și receptarea adecvată a acestor termeni, este evidentă nevoia de aprofundare a modului în care termenii uzuali din cult au apărut și evoluat în decursul vremii, și mai ales, a modului în care au fost interpretați și analizați în tradiția vie a Bisericii.

---

<sup>91</sup> Gabriele Winkler, *Interzessionen*, II, p. 345-351.

3. Contextul religios, cultural, social și istoric actual cere imperios ca Ortodoxia să fie relevantă în primul rând pentru tineri pentru a ajunge astfel fermentul din mijlocul lumii care „să dospească toată frământătura”. Provocările modernității sunt majore și se răsfrâng pe toate palierele vieții și în toate domeniile de activitate. Ele cer o renaștere a Catehezei ortodoxe, singura care poate da răspunsurile ultime la problemele majore cu care se confruntă societatea modernă consumistă. De aceea, discursul nostru teologic trebuie să aleagă calea înnoirii patristice și liturgice, trăind din duhul Tradiției apostolice și explicându-l într-un mod adaptat cerințelor vremii. Influența secularismului în educația tinerilor, arătată în negarea tuturor valorilor societății tradiționale românești, poate fi estompată doar prin grija pastorală a preoților și prin adoptarea unui nou tip de limbaj viu, personal și relevant pentru omul contemporan.

4. În lumea actuală, marcată de pluralismul și democrația egoismului și a afirmării umanismului, Bisericii îi revine o sarcină misionară dificilă: dacă Sfânta Liturghie devine sursa a toată teologhisirea, atunci răspunsul Bisericii la toate problemele modernității va fi unul viu, profund, personal și relevant. Discursul teologic care nu are ca izvor Liturghia și nu are imprimată în el experiența personală ca rodire a vorbirii cu Dumnezeu, riscă extremele scolasticismului (dogmatic), ale ritualismului (liturgic), sau ale formalismului (etic). Criza profundă a tinerilor din societatea modernă poate fi depășită doar printr-o revigorare a Teologiei prin orientarea și centrarea ei pe viața liturgică a Bisericii. Doar astfel discursul teologic modern poate deveni unul pastoral, mistic și relevant pentru omul secolului XXI.

## Bibliografie

### Izvoare

1. Basilius Caesariensis, *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)*, PG 31, 1236BC.
2. Basilius Caesariensis, *Enarratio in prophetam Isaiam*, PG 30, 165B. *pretiosae crucis*, PG 52, 838BC.
3. C. van Beek (ed.), *Passio ss Perpetuae et Felicitatis*, Nijmegen, 1936.
4. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. Piédagnel (=SC 16 bis), Paris, 1966.
5. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. Piédagnel (=SC 16 bis), Paris, 1966.
6. Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae paschales sive Homiliae paschales (epist. 1–30)*, PG 77, 864BC.
7. E. Dekkers (ed.), *Tertulliani Opera I* (=CCSL I), Turnhout, 1954.

8. Eusébe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, ed. G. Bardy (=SC 55), Paris, 1958.
9. Eusebiu de Cezareea, *Demonstratio evangelica*, 8,1 la I.A. Heikel (ed.), *Eusebius Werke* (=Die griechischen christlichen Schriftsteller 23), Leipzig, 1913.
10. Henry George E. Liddell, & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (revised ed.), Oxford: At Clarendon Press, 1996. Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford: At the Clarendon Press, 2003.
11. Jaubert, A. *Clément de Rome. Epitre aux Corinthiens* (=SC 167), Paris, 1971.
12. Joannes Chrysostomus *In epistulam ad Hebraeos (homiliae 1–34)*, PG 63, 92C.
13. Origen, *Omilia la proorocul Ieremia 12,2* la E. Klostermann (ed.), *Origenes Werke* (=Die griechischen christlichen Schriftsteller 6), Leipzig, 1901.
14. Theoleptus Philadelphiensis, *Orationes monasticae* 4, critical edition by R.E. Sinkewicz in: *Theoleptos of Philadelphia, The Monastic Discourses* [Studies and Texts 111. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1992].

#### Articole și studii

1. Bouley, A., *From Freedom to Formula*, Washington, D.C., 1981.
2. Bradshaw, Paul, *The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern: Presidential Address*, *Studia Liturgica* 26, 1996.
3. Braniște, Pr. Ene, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Teza de doctorat, București, 1943.
4. Idem, *Liturgica specială*, manual pentru Institutele Teologice, București, 1980.
5. Brock, S., *The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines: Symposium Syriacum 1972, célébré dans les fours 26-31 octobre 1972 à l' Institut Pontifical Oriental de Rome. Rapports et Communications* (=OCP 197), Roma, 1974.
6. Cabasila, Nicolae, *Explicarea Sfintei Liturghii*, PG 150, 368-492, traducere românească la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii*, București, 1943.
7. Cagin, P., *L'euchologue latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. L'eucharistie, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies* (=Scriptorium Solesmense II), Paris.

8. Davie, Grace, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.
9. Dix, Gregory, *The Shape of Liturgy*, London, 1945.
10. Fenwick, F.W., *The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin* (=OCA 240), Roma, 1992.
11. Florensky, Pr. Pavel, *Slovesnie slujenie*, în „Journal Moskovskoi Patriarhii”, nr. 4, 1977.
12. Gauchet, Marcel, *Ieșirea din religie. Parcursul laicității*, trad. de Mona Antohi, București, Edit. Humanitas, 2006.
13. Hänggi, Anton, Pahl, Irmgard (eds), *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968.
14. Jeremias, J., *Die Abendmahlworte Jesu*, vierte, durchgesehene Auflage, Göttingen, 1967.
15. Kretschmar, G., *Die frühe Geschichte Jerusalemer Liturgie, Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 2, 1956.
16. Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford: At the Calderon Press, 2003.
17. Ligier, L., *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnese juive de Kippur*, Nouvelle revue théologique 82, 1960.
18. Parenti, S. / Velkovska, E., *L'Eucologio Barberini Gr. 336*. Seconda edizione riveduta. Con traduzione in lingua italiana (=BELS 80), Roma, 2000.
19. Probst, Ferdinand, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870.
20. Raes, A., *L'étude de la liturgie syrienne: son état actuel*, Miscellanea liturgica in honorem Cuniberti Mohlberg, Roma, 1948.
21. Ratcliff, E. C., *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora*, *Journal of Ecclesiastical History* 1, 1950.
22. Stăniloae, Pr. Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Craiova, 1986.
23. Taft, Robert *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (=OCA 200), Roma, 1978. Idem, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Volume IV: The Diptychs*, Roma, 1991.
24. Idem, *Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute*, *Ostkirchliche Studien* 45, 1996.
25. Idem, *From logos to spirit: On the early history of the epiclesis*, A. Heinz, și H. Rennings (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Festschrift Balthasar Fischer*, Freiburg / Basel / Wien, 1992.

26. Idem, *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, *Orientalia Christiana Periodica* 43, 1977.
27. Idem, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*, I, *OCP* 57, 1991.
28. Tonneau, R. R., Devresse, *Les homelies catechetiques de Theodore de Mopsueste* (= Studi e testi 145) Vatican, 1949.
29. Vintilescu, Pr. Petre, *Expresiunea „slujba cuvântătoare” din Liturghierul român*, București, 1939.
30. Idem, Pr. Petre, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 227-276; Idem, *Anafora sau ritul Sfintei Jertfe euharistice*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7-8, 1961.
31. Idem, Pr. Prof. Dr. Petre, *Încercări de istorie a Liturghiei. Liturgia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930.
32. Idem, Pr. Prof. Dr. Petre, *Liturghierul explicat*, București, 1998.
33. Winkler, Gabriele, *Interzessionen*, II.
34. Idem, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese and des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, *Theologische Quartalschrift* 174, 1994.
35. Idem, *Nochmals zu den Anfängen der Epiklese and des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet*, *Theologische Quartalschrift* 174, 1994.