

## *Despre Împărtășirea continuă – ca hrană duhovnicească a preotului și a creștinului*

### **1. Despre urcușul personal și cel liturgic**

Părintele Dumitru Stăniloae referindu-se la caracterul hristologic și bisericesc al misticii ortodoxe afirmă: „Nimeni nu poate înainta spre unirea mistică cu Dumnezeu pășind pe o altă cale decât Iisus Hristos și nimenea nu poate ajunge la această unire dincolo de Iisus Hristos. Iisus Hristos este puntea întinsă de la Dumnezeu până pe tărâmul umanității noastre, prin ipostasul Său cel unul care întrunește și natura dumnezeiască și pe cea omenească.”[1]

În slujba acestui progres spiritual stă ierarhia și întrucât această ierarhie este osatura Bisericii.[2] Ținta ultimă a întregii ierarhii este îndumnezeirea celor ce se mântuiesc. „Mistica liturgică este suportul misticei pure, iar ierarhia este cadrul ei”. Așadar există în Biserică o ierarhie bazată pe gradele de sfințenie. Dar și aceasta are lipsă de Sf. Taine. Urcușul duhovnicesc, chiar dacă duce pe cineva până la imediata apropiere de Dumnezeu în cer, este un urcuș înlăuntrul Bisericii. După Sf. Grigorie de Nyssa, Moise intrând în lumina din interiorul tenebrelor divine de pe Sinai, vede „cortul imaterial” ca model al templului sau al Bisericii, iar acest cort zice el, este însuși Logosul. Dar atunci însuși Iisus Hristos este Biserica și înaintând spre El înaintăm spre Biserica cerească, prin cea pământească făcută după aceea. Astfel, caracterul bisericesc al misticii se identifică cu caracterul ei hristocentric. Chiar cel ce s-a ridicat la starea de „minte pură” și de „contemplație” fără simboluri nu a părăsit cadrul ierarhic al Bisericii în sens larg și nu a sărit dincolo de Iisus Hristos și de Taine.[3] Rugăciunea permanentă a creștinului ca persoană aparține presupune o încălzire prealabilă și des repetată a lui prin rugăciunea făcută împreună cu alții. De spiritualitate ține în mod necesar comuniunea. Viața fiecăruia sporește în legătură cu alții, îi vine de la alții. Spiritualitatea aceasta vie, creând comuniunea, se întreține/primește în Liturgia ortodoxă o pecete proprie. „Chiar dacă, spune Părintele Stăniloae, există și un urcuș individual al credincioșilor spre Dumnezeu prin curățirea de patimi, prin dobândirea virtuților și prin contemplarea rațiunilor creației, acest urcuș n-ar putea avea loc dacă n-ar fi ajutat de un urcuș liturgic spre Dumnezeu, care se înfăptuiește de fiecare împreună cu obștea celorlalți credincioși. Acest urcuș este susținut de Iisus Hristos Cel înviat și unit cu credincioșii prin Sfânta Împărtășanie.”[4]

Astfel, Sfânta Liturghie poate fi socotită și ca un mijloc de transcendere a oamenilor de la viața închisă în egoism și în lume la viața de comuni(-une)care, ca Împărăție a Lui. Iar comuniunea realizată între credincioși în ambianța Sfintei Treimi este una cu Împărăția Sfintei Treimi. În atmosfera spirituală a Sfintei Liturghii se prelungește atmosfera Noului Testament, trăită în preajma Mântuitorului de Sfinții Apostoli. Cine rămâne în izolare și nu trăiește în comuniunea Împărăției, care pe pământ are forma Bisericii și se trăiește în gradul suprem în Liturghie, nu are parte de mântuire. Liturghia înseamnă în grecește slujire comună.[5] În acest context poate fi ușor sesizată importanța prezenței comunității – „sfințirea treptată a credincioșilor ca pregătire pentru Sfânta Împărtășanie”- dar și contribuția acesteia la săvârșirea Tainei Euharistiei: „Faptul acesta se concretizează în prescurile pe care le aduc credincioșii, din care preotul scoate Sfântul Agneț, care se va preface în Trupul jertfit al lui Iisus Hristos și părțile așezate în jurul lui, care reprezintă viețile lor jertfite ce vor fi sfințite și unite prin alăturarea lor la jertfa lui Iisus Hristos. Așa cum fără prescurile credincioșilor, fără vinul adus de ei, nu se poate săvârși Taina Euharistiei, așa nu se poate săvârși Liturghia fără mărturisirea credinței lor prin cântări de cerere, de laudă, de mulțumire.”[6]

De asemenea, în viziunea Bisericii Ortodoxe, „săvârșirea Sfintei Liturghii are ca obiect – spune Nicolae Cabasila – prefacerea darurilor de pâine și vin în dumnezeiescul Trup și Sânge, iar ca scop,

sfințirea credincioșilor, care prin aceasta, dobândesc iertarea păcatelor și moștenirea împărăției cerurilor; iar ca mijloace, care pregătesc și înlesnesc împlinirea aceluiași scop și aceluiași scop, sunt rugăciunile, cântările, citirile din Sfânta Scriptură și, în general toate cele ce se săvârșesc și se rostesc, cu sfântă rânduială, înainte și după sfințirea darurilor.”[7] Precum observă și liturgistul german J. Kramp, Cabasila distinge un scop direct, apropiat sau immanent (ἔργον) și unul indirect, mai depărtat sau transcendent (τέλος) al Liturghiei. Cel dintâi este sfințirea darurilor, adică a elementelor euharistice, care se prefac în Sfântul Trup și Sânge, iar cel de-al doilea este sfințirea credincioșilor, prin împărtășirea lor cu Sfintele Taine. Acesta din urmă, deși dependent de cel dintâi, este totuși scopul principal și ultim al Liturghiei. Cu alte cuvinte, în slujba Sfintei Liturghii trebuie să deosebim de o parte jertfa, prin care se sfințesc darurile, iar de alta, taina, prin care se sfințesc credincioșii, împărtășindu-li-se efectele jertfei. Jertfa, odată adusă, pentru a-și împlini sensul ei, trebuie consumată prin împărtășire.[8]

Astăzi, când în general, la Liturghie se împărtășesc numai liturghisitorii, împărtășirea credincioșilor de rând nu mai constituie un scop permanent, ci unul ocazional și, deci, secundar al Liturghiei. La originea ei și în constituția ei însă, Liturghia nu se poate concepe fără împărtășirea credincioșilor, bineînțeles a celor pregătiți și vrednici. Taina era adică organic și inseparabil legată de jertfă; împărtășirea credincioșilor constituia o parte integrantă și esențială din rânduiala Sfintei Liturghii. Acest aspect îl scoate în evidență însăși alcătuirea ei, care presupune și implică împărtășirea credincioșilor, prin texte categorice: „Să luăm aminte sfintele sfinților” „Cu frică de Dumnezeu și cu credință și cu dragoste să vă apropiați” ori ectenia de mulțumire publică pentru împărtășire, rostită de diacon, însă ca din partea poporului: „Drepti primind (care am primit – μεταλαμβάνετε) dumnezeieștile... ale lui Hristos taine, cu vrednicie să mulțumim Domnului”. Care este sensul și rațiunea de afi a unor asemenea texte liturgice dacă nu împărtășirea tuturor membrilor Bisericii.[9]

Așa se face, de exemplu, că Liturghia darurilor mai înainte sfințite, care la originea ei nu este decât o simplă slujbă mai solemnă, a putut primi numele de liturghie, deși în rânduiala ei nu există o sfințirea a darurilor, acestea fiind mai înainte sfințite. Deci, în ființa și în menirea ei, Liturghia nu este ceva rezervat exclusiv preotului sau credincioșilor izolați.

## **2. Despre Preoție și Jertfă supremă**

### *a. Cele trei direcții ale slujirii arhieresti a lui Iisus Hristos.*

Slujirea de Arhiereu prin care Se aduce ca jertfă pe Sine Însuși este îndreptată în mod direct spre Tatăl. Totuși implică în ea și o direcție îndreptată spre oameni, întrucât vrea să încadreze și pe oameni în ea, deci cuprinde în ea și o direcție îndreptată spre aceștia. Iar întrucât în acest scop Iisus Hristos aduce ca jertfă firea umană asumată de El, slujirea aceasta are și o direcție și un efect îndreptat spre aceasta. Aceste trei direcții sunt atât de implicate una în cealaltă, încât este cu neputință să fie separate.[10] Manifestând prin jertfă voința de a se dărui cu totul lui Dumnezeu, natura omenească se reface chiar prin aceasta din starea sa bolnavă. De arhierie este legată deci poziția de autojertfire. Omul este făcut în general să fie jertfă vie adusă de el însuși lui Dumnezeu. În opera Închinare în Duh și Adevăr, Sfântul Chiril dezvoltă ideea că noi nu putem intra la Tatăl decât ca jertfă curată...[11]

### *b. Preoția lui Iisus Hristos în Biserică prin preoția slujitoare.*

Iisus Hristos nu aduce jertfă numai pentru Sine, sau numai corpul Său personal, ci și corpul Său tainic în lăuntrul căruia se află trupul Său personal. În cazul Său este o identitate între jertfitor și jertfă.[12] Împărtășindu-ne deci de jertfă Lui, nu ne împărtășim numai de jertfă, ci și de jertfitor. Prin

aceasta devenim noi înșine nu numai jertfe, ci și jertfitori sau preoți ai jertfei noastre. Domnul Iisus Hristos ne aduce ca jertfe în calitate de Arhiereu împreună cu jertfa Sa, pe de alta, ne dăm noi înșine Lui ca jertfă, nu suntem numai pasivi în ea. Preotul simbolizează pe Iisus Hristos ca Mijlocitor, simbolizează faptul că omul nu poate intra prin sine în relația iubitoare nesfârșită cu Dumnezeu. Preoții sunt rânduiți de Dumnezeu asemenea lui Hristos, ca chipuri vizibile ale lui Iisus Hristos, sau ca organe ale Lui. Respingând preoția slujitoare a Bisericii, concepția protestantă a respins necesitatea împărtășirii noastre de jertfa lui Iisus Hristos și deci necesitatea prezentării ei în continuare în Biserică, deci și pe Mântuitorul Iisus Hristos în această stare de jertfă. Preotul este și mijlocitor al lui Iisus Hristos, dar este și membru al Bisericii ca trup al lui Iisus Hristos. Nici un slujitor al altarului nu se singularizează, nu devine substituit văzut exclusiv al unicului cap, Iisus Hristos. Mijlocirea trebuie luată mai mult ca ocazionare, ca mediere străvezie, decât ca impropriere personală de către slujitor a darului de la Iisus Hristos și ca transmitere în felul acesta, la credincioși. Deci mijlocirea preotului nu e identică cu o substituție a Domnului Hristos; preotul nu a devenit un alt Iisus Hristos. Puterea lui Iisus Hristos lucrează prin preot, mai bine zis prin actul lui, care nu este propriu-zis al lui, ci al Bisericii, fără să devină puterea preotului. Subiectivitatea umană trebuie să se identifice cu obiectivitatea lui Iisus Hristos. Obiectivul din Biserică este un obiectiv pnevmatic, și nu este ca atare numai pentru subiectivitatea noastră.[13] Duhul, ca ipostas al întregii Dumnezeiri împărtășite făpturii, e dăruit Bisericii în calitatea ei de trup unitar. Sfântul Vasile cel Mare zice: "Duhul ține legate între ele mădularele prin darurile care se intercondiționează. Toate mădularele înzestrate cu daruri diferite completează prin aceasta corpul lui Iisus Hristos". Fiecare mădular al Bisericii este avizat la celelalte și dator să ajute la activarea lui Iisus Hristos întreg, prin Biserică. „Darul” nu are numai o adresă verticală, ci și una orizontală, unificatorie.[14]

### *c. Caracterul duhovnicesc al preoției slujitoare creștine și preoția generală*

Pentru actualizarea jertfei lui Hristos pentru diferitele comunități, singura „prin care” pot aduce și creștinii jertfă de laudă, sunt necesari preoții. Dar acești preoți trebuie să efectueze și o împreună-aducere duhovnicească a lor cu Hristos, împreună cu credincioșii. Jertfa lui Iisus Hristos nu lucrează magic, pentru că nu își produce efectul numai prin sângele vărsat odinioară, asemenea sângelui animalelor, ci umple și pe cei ce se împărtășesc de El de aceeași putere de aducere a lor lui Dumnezeu. Întrucât au comun cu credincioșii aducerea lor duhovnicească din puterea jertfei lui Iisus Hristos, slujitorii creștini nu mai sunt separați de credincioși în modul în care erau preoții din legea veche sau cei păgâni. Toți creștinii sunt în acest sens o „preoție împărătească” (I Pt. 2,9).[15]

### **3. Despre experiența Bisericii în Euharistie**

Teologul laic Alexei S. Homiakov (1804-1860), pentru noua sa abordare eclesiologică traducea cuvântul „catolic” prin slavul „sobornicească”. El derivă din rădăcina „s-br”, a aduna. A. Homiakov definește Biserica plecând de la adunare, de la comunitatea episcopilor, preoților și poporului în totalitatea sa. Prin aceasta el se ridică împotriva unei eclesiologii care împarte Biserica într-o Biserică învățătoare și una ascultătoare. Fiindcă întreaga Biserică este o singură adunare. Potrivit părintelui G. Florovsky, Biserica este experiabilă ca realitate sacramentală în Euharistie: „În Euharistie se revelează nevăzut, dar real, plinătatea Bisericii... De aceea, în orice Liturghie e prezentă și ia parte în chip mistic, dar real, întreaga Biserică. Săvârșirea Liturghiei este oarecum o Întrupare înnoită a lui Dumnezeu. În ea Îl vedem pe Dumnezeul-Om ca Întemeietor și Cap al Bisericii și împreună cu El întreaga Biserică. În rugăciunea euharistică Biserica se vede și se cunoaște pe sine ca Trupul unic și întreg al lui Iisus Hristos”.[16] În toamna anului 1979, teologul romano-catolic Yves Congar încheia o sesiune a Societății „Kanon” cu o

conferință în care prezenta eclesiologia euharistică drept învățătura originară catolico-ortodoxă despre Biserica în treăsăturile ei esențiale. Este recunoscută spontan drept originară, o eclesiologie dată la o parte pentru mai mult de o mie de ani. După părintele N. Afanasiev adunarea euharistică este Biserica întregă și nu o parte a ei. Nu există Biserici parțiale. Relația Bisericilor locale întreolaltă nu este cea a însumării unor elemente diferite, ci aceea a identității lor. De aceea, Bisericile locale nu pot fi adunate într-o sumă. De fapt, în eclesiologie unu plus unu e întotdeauna unu. Orice Biserică locală manifestă întregă plinătatea Bisericii lui Dumnezeu. Prin aceasta categoria experienței a devenit hotărâtoare și pentru eclesiologie. Concret experiabilă e doar Biserica locală care săvârșește Euharistia, nu Biserica universală, care nu se întâlnește nicăieri în cultul divin. Biserica Ortodoxă a accentuat aspectul eclesial al Euharistiei: Euharistia poate fi săvârșită numai în prezența întregului popor al lui Dumnezeu dintr-un anume loc, popor constând din întâi-stătător (episcop/preot) și, mai cu seamă, laici. Există în orânduirea canonică a Bisericilor Ortodoxe un indiciu limpede ce sugerează unitatea principială a comunității întregi în Euharistie: la un singur altar poate fi săvârșită în fiecare zi numai o singură Euharistie, după cum orice preot poate săvârși Liturghia numai o singură dată pe zi. [17] Mulți teologi ortodocși consideră de neconceput posibilitatea celebrării Liturghiei fără prezența credincioșilor laici. Iar acolo unde totuși se întâmplă aceasta, cu gândul mereu la faptul că Liturghia este o celebrare comunitară, se vorbește de o „împreună-slujire cu îngerii”, care, potrivit credinței Bisericii Ortodoxe, are loc la orice celebrarea a Liturghiei.

Accentuarea aspectului de „mysterium tremendum” („taină înfricoșătoare”) a favorizat foarte devreme individualizarea Împărtășirii. În fața tendinței tradiționale spre o Împărtășire tot mai rară, pentru Afanasiev Euharistia nu este – așa cum o considera teologia scolastică – una dintre cele șapte Taine din Biserică, ci Taina Bisericii. Ea trebuie înțeleasă în mod eclesial, iar nu individualist. „Unirea cu Iisus Hristos este unirea cu toți credincioșii și unirea cu toți credincioșii e unirea cu El”. De la Sfântul Ignatie, părintele Afanasiev a preluat ideea unității Euharistiei în Biserica locală și respingerea oricărei celebrări euharistice private, casnice sau speciale. „Săvârșirea Euharistiei de un mic grup de creștini este o lezare a unității Bisericii locale, deoarece împarte Trupul unuia și Potirul unuia al Domnului”. Cel care oferă oferă este întotdeauna unul singur, însă toți concelebrează cu el. El aduce <mulțumire> (eucharistia), la care participau toți. Nici poporul lui Dumnezeu nu putea săvârși fără el lucrarea sfântă, nici el nu putea săvârși lucrarea sfântă fără popor, fiindcă nu numai el, ci toți erau preoți ai Dumnezeului Celui Preaînalt. În eclesiologia euharistică slujirea stă în serviciul comunității care trăiește din Euharistie. Astfel, „acolo unde este episcopul, acolo trebuie să fie și mulțimea credincioșilor, așa cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală”. [18]

Părintele Alexander Schmemmann definește Euharistia ca sacramentul bucuriei. El afirmă, de asemenea, că există o înțelegere fundamental greșită – înțelegerea „liturgică” a liturghiei. Ea constă în reducerea liturghiei la categoriile „cultice”, definirea ei ca act sacru de cult, diferit, catare, nu doar de zona „profană” a vieții, ci și de toate celelalte activități ale Bisericii înseși. Dar nu aceasta este semnificația originară a cuvântului grecesc leitourgia. El a desemnat inițial o acțiune prin care un grup de oameni devine corporativ, cea ce nu fusese înainte, când erau o simplă adunare de indivizi. Tot așa cum creștinismul poate – și trebuie – să fie considerat sfârșitul religiei, la fel liturghia creștină în general și Euharistia în particular sunt, într-adevăr, sfârșitul cultului, al actului religios „sacru” izolat de, și opus vieții „profane” a comunității. Euharistia este intrarea Bisericii în bucuria Domnului ei, chemarea însăși a Bisericii, leitourgia ei esențială, sacramentul prin care ea „devine ceea ce este”. [19]

Liturghia ortodoxă începe cu doxologia solemnă: „Binecuvântată este Împărăția...” Ni s-a vestit destinația, am zis „amin” acestei vestiri – noi suntem ecclesia, răspunsul la această chemare. Aceste este într-adevăr unul dintre cele mai importante cuvinte din lume, pentru că el exprimă acordul Bisericii de a-L urma pe Iisus Hristos în înălțarea Lui la Tatăl. În El putem spune „amin” lui Dumnezeu sau mai degrabă El este „Aminul” nostru către Dumnezeu și Biserica este un „amin” către Iisus Hristos. [20]

Creștinii apuseni, spune părintele Schmemmann, sunt atât de obișnuiți să distingă Cuvântul de sacrament, încât poate fi dificil pentru ei să înțeleagă că, în perspectivă ortodoxă, liturghia Cuvântului este tot atât de sacramentală pe cât de „evangelic” este sacramentul. Sacramentul este o manifestare a Cuvântului. Evanghelia nu este numai o „consemnare” a învierii lui Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu este eterna venire la noi a Domnului înviat. De aceea, în liturghie citirea Evangheliei este precedată de „Aliluia”, de cântarea acestui misterios cuvânt „teofor”, care este salutul plin de bucurie al celor care văd venirea Domnului, care cunosc prezența Lui și care-și exprimă bucuria la această slăvită parousia. „Iată-L”, ar putea fi cea mai potrivită traducere a acestui cuvânt intraductibil.

Euharistia este sacramentul unității. Noi suntem cuprinși în Euharistia lui Iisus Hristos și Domnul Iisus Hristos este Euharistia noastră - Ființa Euharistică desăvârșită. Noi știm că adevărata viață este „euharistică”, că am fost creați ca slujitori ai sacramentului vieții, ai transformării ei în viață-în-Dumnezeu.[21] Episcopul Ioannis Zizioulas a accentuat faptul că putătorul slujirii nu prમેște autoritatea slujirii și harisma ei pentru sine, ci pentru comunitate ca „dar pentru alții”. La polul opus, celebrarea euharistică condusă de un prezbiter a putut renunța în denaturarea ei medieval-occidentală chiar și la concelebrarea laicilor. De aceea, după Zizioulas nu este vorba de ce anume dă hirotonia unui preot, ci în ce relație îl pune ea cu comunitatea. Hirotonia este înțeleasă drept constitutivă pentru comunitate, iar această comunitate, ca și <prezență și manifestare> a Duhului, este înțeleasă prin natura sa ca esență rațională. Fără noțiunea de <sacralitate> slujirea preoțească își pierde atât caracterul de haruimă a duhului, adică de parte a <vocației> Lui, cât și de slujire (diaconia). O astfel de viziune depășește și opoziția între o înțelegere pur ontologică și un afuncțională a slujirii preoțești în Biserică. Cât timp e preot, acesta nu se mai poate înțelege în el însuși. În această situație existența este determinată de participare, iar nu de <indiferență> sau <pasivitate>.[22] Ioannis Zizioulas reinterpretează și noțiunea de „preot”: „Adevărata semnificație istorică originară a termenului preot este aceea că dacă Iisus Hristos (unicul Preot) devine în Duhul Sfânt o comunitate (trup al Său, Biserica), în existența istorică de aici și acum preoția Sa este închipuită și realizată ca o comunitate euharistică, în care „chipul” Său este capul acestei comunități, care aduce darurile euharistice cu și pentru comunitate și în numele ei. În felul acesta comunitatea însăși devine preoțească în sensul lui 1Pt. 2, 5-9... în întâlnirea simultană <concomitentă> [în același loc] a tuturor stărilor și cinurilor comunității.”[23]

#### **4. Despre Taina Euharistiei ca „Taină a adunării” și împărtășirea continuă**

Dintre trăsăturile esențiale ale Euharistiei face parte și caracterul ei de „Taină a adunării”. Celebrantul vorbește în numele adunării (persoana întâi plural), nu numai al său propriu și nu numai pentru sine, ci ca „gură a Bisericii”, respectiv ca „limbă a comunității bisericești”, al cărei „Amin” este constitutiv pentru celebrarea euharistică. Mai cu seamă împărtășirea – în principiu a întregului popor, nu numai a câtorva inși izolați – este din nou parte integrantă constitutivă a dumnezeieștii Liturghii. Canonul 9 apostolic interzice expres participarea la dumnezeiasca Liturghie, fără a lua parte la Împărtășanie. Toți, inclusiv laicii, concelebrau Liturghia ca preoți.[24] Exact așa cum este cu neputință ca Euharistia să fie săvârșită fără slujitorul hirotonit, tot așa nu poate fi săvârșită fără adunarea poporului lui Dumnezeu din același loc, fără întreaga comunitate. Exemplul contrar cel mai extrem l-a oferit episcopul Teofan Zăvorâtul, canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă în anul 1988. timp de 22 de ani el a săvârșit dumnezeiasca Liturghie într-o izolare completă, în ultimii 11 ani chiar zilnic. Biografia episcopului nu s-au scandalizat de acest fapt, păreau conștienți de caracterul comunitar al Liturghiei, când se refereau la „împreună-slujirea îngerilor” la Liturghiile săvârșite de acesta. Sfântul Ioan Gură de Aur avertiza: „Sunt împrejurări în care preotul nu se deosebește de cel care e supus lui, ca de pildă atunci când este vorba de împărtășirea cu înfricoșătoarele Taine. Cu toții suntem vrednici de ele deopotrivă, nu ca în Vechiul

Testament, unde preotul mănâncă ceva, iar poporul altceva, și unde poporului nu-i este îngăduit să aibă parte de ceea ce preotul avea parte. Acum nu-i așa; ci tuturor ni se dă un singur Trup și un singur Potir. Și în rugăciuni poporul conlucrează mult, cum poate să vadă fiecare... Iar la săvârșirea înfricoșătoarelor Taine însuși preotul se roagă pentru popor și poporul se roagă pentru preot, pentru că vorbele „Și cu duhul tău” nu înseamnă altceva decât aceasta. Rugăciunile de mulțumire sunt și ele comune, pentru că nu numai preotul aduce mulțumire, ci poporul întreg. Abia după ce a primit mai întâi răspunsul de la popor și are consimțământul că toate cele săvârșite sunt într-adevăr lucru <minunat și deosebit>, preotul începe mulțumirea.”[25] Motivele pentru raritatea tot mai crescândă a primirii Împărtășaniei stau, potrivit lui K. Felmy, în supraaccentuarea caracterului înfricoșător al cultului și în înțelegerea acestuia ca dramă cultică. Această evoluție echivalează cu o individualizare care începe deja cu separația dintre „Liturghie” și „Euharistie” la Sfântul Chiril, care le explică în cateheze mistagogice diferite.[26] Sfântul Iustin puse un accent puternic pe „Amin”-ul comunității care prin acest „Amin” participă constitutiv la înălțarea rugăciunii euharistice.

Cu toate că participarea întregii comunități la cultul divin era constitutivă, încă din perioada preconstantiniană s-a ajuns la o poziție specială, marcată și spațial, a celebranților în adunarea (sinaxa) cultică. Săpăturile de la Aquileia au permis recunoașterea urmelor unui grilaj între spațiul rezervat clericilor și cel rezervat laicilor. Din predicile Sfântului Ioan Hrisostom poate fi dedusă existența unei perdele fixate de stâlpii unui baldachin („ciborium”) și care era trasă la anumite momente ale slujbei. Se pare că încă de pe timpul Sfântului Ioan Hrisostom anumite rugăciuni erau rostite în taină, prin aceasta ele vor fi pierdute pentru laicii credincioși.[27]

Secolul IV este marcat în istoria teologiei de două fenomene diametral opuse: pe de o parte, de o întoarcere reflexivă la Sfânta Scriptură. Pe lângă aceasta există însă și puternice tendințe de elenizare care marchează atât noțiunile luptelor trinitar-hristologice, cât și înțelegerea cultului divin. Cultul divin devine un „mysterium” în sensul strict. La origine, actele explicate „mistic” erau în realitate gesturi pur practice, susține Felmy: „În Biserica veche însă actele pur practice erau parte componentă esențială a cultului divin, o expresie a caracterului corporal și a unui materialism al mântuirii necesar față de tendințele spiritualiste eretice.”[28]

## **5. Despre Asceză și Liturghie. Nominalism[29] liturgic – asceză fără Euharistie versus formalism sau magism euharistic – Euharistie fără asceză**

Reafirmarea sensului pascal-eschatologic al Duminicii la „colivari”[30] era strâns acompaniată de redescoperirea sensului de comuniune euharistică al Liturghiei și de apologia împărtășirii continue/frecvente [synechōs, sychna] ca realizare concretă a acestor sensuri într-un etos pascal-eschatologic-euharistic. Cele două tabere își disputau două concepții despre Tradiția: una „teoretică”, alta „pragmatică”. Grupul tradiționalist al „colivarilor” susținea respectarea strictă a „teoriei” din prescripțiile canonice scrise și vorbesc limpede despre o împărtășire continuă a credincioșilor. „Anticolivarii” pragmatici apărau legitimitatea acomodărilor și „practicilor” sacramental-liturgice create în timp și devenite „tradiții” și susțineau ca împărtășirea credincioșilor să se facă mai rar după o îndelungată pregătire ascetică individuală. [31] În fața simptomelor de îngrijorătoare decadentă religioasă și afazie teologică, precum și a limitelor programului „luminismului ortodox”, „colivarii” vor opune un program de „trezie” și „luminare” ortodoxă prin recuperarea existențială la nivelul etosului a experienței liturgico-ascetice-mistice aflate în inima Tradiției Bisericii. „Colivarii” din a doua generație – ca Mitropolitul Macarie al Corintului și Nicodim Aghioritul – vor articula un vast program de recuperare enciclopedică și ancorare duhovnicească a întregii Tradiții într-un context inevitabil modern, propunându-și să cucerească

pentru Ortodoxie interioritatea și subiectivitatea indivizilor. Cum s-a putut vedea deja, controversa „colivelor” a fost dublată de o dispută „euharistică”.

Plecând de la două opusculă ale unui oarecare Petru Mansur, Neofit a început să susțină următoarea teorie euharistică: după epicleză și sfințirea Darurilor la Liturghie, Trupul euharistic al lui Iisus Hristos prezent pe sfintele altare nu este trupul slăvit, viu, însuflețit și incoruptibil al Domnului de după Înviere, ci trupul său coruptibil, sensibil și muritor de la Cina cea de Taină dinaintea de jertfă; acesta trece printr-o moarte reală fiind sfărâmat în mod real pe sfântul disc și zdrobit de dinții celui ce se cuminecă; îngropat în cel care se împărtășește, învie tainic în cel care se cuminecă și se amestecă cu sufletul său comunicându-i incoruptibilitatea învierii; primind însă doar o părticică a Pâinii sfințite cel care se cuminecă primește doar o parte a trupului lui Iisus Hristos, de aici necesitatea împărtășirii continue.[32]

Majoritatea Părinților greci ai Bisericii afirmă natura înviață, și ca atare incoruptibilă, a Trupului euharistic al lui Iisus Hristos prezent ca atare în întregime în cea mai mică părticică și caracterul spiritual al jertfei euharistice. Fundamentul ultim al teoriei coruptibilității Trupului euharistic era o concepție riguros realistă și pragmatică despre prezența Trupului și Sângelui Mântuitorului Iisus Hristos în Euharistie: Trupul euharistic al lui Iisus Hristos făcut prezent în mod real prin epicleză pe sfântul disc este supus ruperii și suferă astfel o stricăciune obiectivă; ca atare el nu poate fi în acel moment un corp incoruptibil, ci devine abia în momentul împărtășirii. Pentru a explica aporia Trupului euharistic în același timp învial și coruptibil altfel decât postulând o prezență reală în Euharistie a Trupului lui Iisus Hristos în două forme succesive: inițial coruptibil, apoi incoruptibil, singura soluție teologică de salvare a simultaneității a fost și este cea scolastică a postulării distincției între substanță și accidenti și astfel implicit teoria transsubstanțierii: Trupul euharistic al lui Iisus Hristos este incoruptibil și învial în substanța sa, dar coruptibil și degradabil în accidentii vizibili și palpabili sensibil ai Pâinii și Vinului.[33] <autorul> anonim din anul 1777 – operă a lui Neofit Kavsokalivitul are un dublu obiectiv: demonstrativ-polemic (apodictic-dialectic). Refuzul chemării la Masa lui Dumnezeu este o pseudo-evlavie. Scopul punerii la încercare de sine nu este de a ne autorepinge și ține la distanță, ci de a ne face încercați și vrednici. Împărtășirea nu are apoi drept criteriu desăvârșirea sau nedesăvârșirea – în sensul că desăvârșirii s-ar putea împărtășii oricând, iar cei nedesăvârșiți maximum de două-trei ori pe an – întrucât ea este în primul rând leac pentru cei bolnavi și merinde de drum; ca atare este necesară mai mult pentru cei nedesăvârșiți.[34] Simpla asistență la Liturghie nu e suficientă, pentru că de Mântuitorul trebuie să ne atingem ca femeia cu scurgerea de sânge. Refuzul de a ne atinge de El din evlavie este refuzul lui Petru de a se lăsa spălat pe picioare de Iisus Hristos; nu este refuzul centurionului roman care a făcut aceasta pentru că era păgân, ci cel vinovat al gadarenilor. Opiria Mariei Magdalena de a se atinge de trupul Domnului învial era pentru că nu primise pe Duhul Sfânt; asemenea lui Toma, noi toți trebuie nu doar să ne atingem de coasta Lui, ci și să bem din Sângele țâșnit din ea.[35] Nu pustnicii și Maria Egipteanca dau Bisericii regula, ci chinoviții asemenea avvei Apollo, care se cuminecau zilnic.

Toți credincioșii aduc prin preot („Ție îți aducem”) Jertfa euharistică în care Sângele lui Iisus Hristos se varsă pentru toți: a nu-l bea înseamnă că Domnul nostru Iisus Hristos moare degeaba dacă nu se împărtășește din ea nimeni dintre credincioși, împărtășirea doar a preotului neschimbând situația. Exclamația preotului la liturghie: „Sfintele sfinților!” invocată ca pretext în sprijinul regulii împărtășirii rare se cere și ea interpretată corect: nu numai credincioși, ci și preotul care strigă trebuie să fie sfânt; în fața realității trebuie depășită ipocrizia dublului standard și atunci fie să nu se împărtășească nici preotul, fie să-i împărtășească pe cei care, deși nedesăvârșiți, s-au curățit prin pocăință. Creștinii sunt numiți aici „sfinți” nu într-un sens etic-ascetic subiectiv deplin, fiindcă nu sunt desăvârșiți, ci într-unul sacramental obiectiv, în virtutea sfințeniei harului pe care l-au primit la Botez și a credinței ortodoxe sfinte pe care o mărturisesc.[36] În <> din anul 1783, Nicodim Aghioritul în cuvântul către cititori schițează o comparație între atitudinea creștinilor față de Euharistie și cea a evreilor în pustie față de mana care le cădea din cer de

la Dumnezeu: în timp ce 40 de ani evreii au mâncat zi de zi din această mană, deși ea era doar o umbră și prefigurare a Euharistiei viitoare, creștinii de acum, care au prin Euharistie însăși realitatea prezenței lui Dumnezeu, se împărtășesc doar o dată sau de două-trei ori pe an, deși cei din vechime se împărtășeau de două-trei ori pe săptămână sau chiar zilnic. Cauza adevărată a acestei atitudini inacceptabile nu este evlavie, ci nepăsarea și răul obicei al creștinilor care, asemenea everilor în pustie, nostalgici după cămurile Egiptului, preferă lui Iisus Hristos și virtuților plăcerile trecătoare ale lumii.[37]

Principalul argument în favoarea unei împărtășiri continue (synechōs) îl oferă rugăciunea „Tatăl nostru” prin poziția ei în cadrul Liturghiei între sfințirea Darurilor și împărtășirea de Ele. „Tatăl nostru” este un rezumat al credinței, prin cererile sale este o epitomă a vieții practice a creștinului, iar prin ecfonismul trinitar este o concentrare a vieții contemplative și eshatologice în vederea lui Dumnezeu. În trei feluri se numește pâinea „spre ființă”. Mai întâi, „pâine spre ființă” [arton epiouision] se numește această pâine obișnuită, hrană trupească, care se amestecă în ființa trupului nostru ca trupul să crească și să aibă putere, ca să nu moară. De aceea se cuvine să cerem numai hrana necesară, să căutăm numai pâinea cea spre ființă și nu cele prisositoare. „Blesemat să fie omul care-și pune nădejdea în om, se sprijină pe un trup omenesc și a cărui inimă se depărtează de Domnul. Și binecuvântat fie omul care se încrede în Domnul și nădejdea lui va fi Domnul” (Ieremia 17, 5-7). În al doilea rând, „pâine spre ființă” este cuvântul lui Dumnezeu, precum spune dumnezeiasca Scriptură: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Dt. 8,3; Mt. 4,4). Să nu moară sufletul nostru de foamea cuvântului vieții, înainte să moară trupul, cum a pățit Adam fiindcă a călcat porunca dumnezeiască. Acest al treilea fel de pâine spre ființă e cu atât mai necesar decât primul, pe cât mai necesară decât viața trupului este viața sufletului. În al treilea rând, „pâine spre ființă” este Trupul și Sângele Domnului, care se deosebește tot atât de mult de cuvântul lui Dumnezeu, pe cât se deosebește soarele de raza lui.[38] Împărtășirea continuă/frecventă („dă-ne-o nouă astăzi”) cu Sfintele Taine nu e, așadar, decât consecința logică a celei de a patra cereri a Rugăciunii Domnului. Sfântul Ioan Casian (+ 430) în prima convorbire cu avva Isaac[39] despre Pâinea spre ființă sau de toate zilele, arată că „Pâinea noastră cea spre ființă [epiouision] dă-ne-o nouă astăzi” înseamnă calitatea nobleței și ființei ei, prin care e mai presus de toate ființele, iar în înălțimea măreției și sfințirii ei întrece toate făpturile; iar cea de-a doua exprimă însușirea folosului și utilității ei. Căci atunci când spune „cea de toate zilele”, arată că fără ea n-am putea duce nicio zi viața duhovnicească. Iar când spune „astăzi” arată că trebuie luată în fiecare zi [cotidie esse summendum] și că dăruirea ei de ieri nu este de ajuns dacă nu ne-ar fi dată în chip asemănător și astăzi.

Împărtășirea frecventă nu este un privilegiu al preoților; acesta se referă doar la săvârșirea Liturghiei, al cărui scop este sfințirea Darurilor și împărtășirea credincioșilor. Iar acei preoți, care nu-i împărtășesc pe creștinii care vin la dumnezeiasca Cuminecătură cu evlavie și credință, sunt judecați ca niște ucigași, cum stă scris la proorocul Osea: „Preoții au ascuns calea, au făcut omoruri în Sichem și au făcut fărădelege în poporul Meu” (Os. 6,9). Diavolul încearcă să ne țină la distanță de Masa Domnului ca să murim de foame duhovnicească. Trebuie să ne trezim din indolență și nesimțire și să ieșim din nominalismul liturgic (Părintele Ioan Ică jr.) prin care nu facem altceva decât să ne lipsim de harul ceresc[40] Motivele invocate pentru respingere sunt o serie de posibile consecințe la care s-ar putea ajunge prin practicarea împărtășirii frecvente: banalizarea Euharistiei înțelese ca „pâine obișnuită”; punerea între paranteze a condițiilor stricte de punere la încercare a curăției conștiinței în apropierea de Sfintele Taine, stabilite de Sfinții Părinți: estomparea distincției între clerici și laici; și, mai ales, confuzia deliberată dintre „încontinuu” și „frecvent” sau, mai bine zis, nedeterminarea lor. Acuzele de influență romano-catolică asupra lui Nicodim Aghioritul și Neofit Kavsokalivitul în ce privește tema împărtășirii frecvente, reafirmate ca ipoteză de maximă probabilitate în anul 1969 de Ch. Tzogas sunt contrazise de analiza comparativă a surselor.[41]



În Biserica minoritară a începuturilor avem de a face cu o spiritualitate euharistic-ascetic-martirică extrem de incandescentă și exigentă. Toți cei botezați participau și se împărtășeau la Liturghia duminicală, care și-a păstrat mult timp unicitatea și prestigiul pascal-eschatologic. Euharistia li se trimitea și celor absenți. Mai mult creștinii luau și acasă Euharistia pentru a se împărtăși fie în caz de necesitate (arestare, persecuție, călătorii, boală). Modificări importante au survenit în secolul IV odată cu oficializarea creștinismului în noua eră constantinopolitană și apariția marilor comunități constituite în majoritate din păgâni integrați în Biserică după o sumară cateheză și a căror viață spirituală era relaxată și deficitară. Doar monahii, care apar acum, continuă creștinismul integral al epocii apostolice, atât în practicile lui liturgice – Liturghiile comunitare doar sâmbăta și duminica - cât și etosul lui ascetic martiric – cu împărtășiri private zilnice. Viața liturgică a parohiilor urbane începe de acum înainte să fie dominată de fenomenul invers proporțional al înmulțirii Liturghiilor și răririi împărtășirilor: Liturghii zilnice și împărtășiri ocazionale.[42] Divorțul în Liturghie dintre Jertfă și Taină, între sacrificiul euharistic și împărtășirea din el a credincioșilor și monahilor neclerici era complet în Evul Mediu. Accentul pus pe curățire a dus inevitabil la răirirea împărtășirilor și la o nouă spiritualitate euharistică centrată pe penitență și pe o devoțiune față de prezența reală a lui Iisus Hristos în Euharistie care a început să fie adorată vizual, expusă unei venerații a privirii, unei atitudini contemplative, nu unui consum sacramental. Liturghia însăși pierzându-și caracterul de comuniune în favoarea celui de alegorie rituală a vieții lui Iisus Hristos.[43]

Sensul pledoariei euharistice a „colivarilor” este sesizat în echilibrul menținut cu grijă între asceză și Liturghie, între Spovedanie și Împărtășire, între care aceștia refuză să opteze unilateral. Astfel, prima practică – tipic răsăriteană – pune accentul pe pregătirea ascetică prealabilă prin Spovedanie și post, rigorismul ascetic ducând la o asceză fără Liturghie și o supralicitare a valorii substitutive a anaforei. Cea de-a doua – tipic occidentală și adoptată de teologii ortodocși din diasporă – insistă pe Euharistie fără asceză, minimalizând importanța pregătirii ascetice, a Spovedaniei și a postului duce la banalizare și formalism, la magism euharistic, al căror exces se manifestă în laxism ascetic și insolentă față de sacralitatea Euharistiei. Cele două excese simetrice ale Împărtășirii rare și dese, individuale și colective, se alimentează, justifică și susțin reciproc, ambele invocă abuziv în sprijinul lor afirmații ale părinților „colivari”, fără a sesiza natura exactă a pledoariei lor de echilibru ascetico-euharistic.[44]

## 6. Despre Liturghia spirituală și spiritualitatea liturgică

Liturgistul rus Alexander Schmemmann[45] pleacă de la premisa unei opoziții principiale între spiritualitatea euharistică originală de tip comunitar-eclesiologic și eschatologic, pe de o parte și spiritualitatea monahală ulterioară, individuală, penitențială și terapeutică, pe de altă parte și militează pentru restaurarea celei dintâi împotriva celei din urmă. Părintele Stăniloae, însă, postulează din contră convergența și unitatea de principiu în Ortodoxie a celor două aspecte într-o Liturghie spirituală și o spiritualitate liturgică. Dilema nu ar fi, așadar, împărtășirea deasă sau rară (o falsă dilemă), ci privativă sau corporată, gest de pietate individuală, de recompensare a „vredniciei” eforturilor personale cu „premiul” euharistic sau act eclesiologic de constituire și manifestare a Bisericii ca Trup al lui Iisus Hristos. Originea acestei crize este identificată în „privatizarea” pietistă de tip monahal a actului împărtășirii și pierderea sensului comunitar al Liturghiei și cuminecării și degradarea Euharistiei la rang de simplă Taină, vehicul de comunicare a harului.

Relația monahismului cu actul central al cultului creștin – Euharistia – va ilustra această evoluție. Inițial regula a fost participarea călugărilor la Euharistia Bisericii. În același timp, sunt indicații foarte timpurii despre păstrarea darurilor de către eremiți și despre împărtășirea cu ele. „Căci toți câți viețuiesc ca monahi în pustiu unde nu este preot țin Cuminecătura acasă și se împărtășesc ei înșiși. Iar în Alexandria și Egipt, spune Sf. Vasile, chiar și fiecare laic are, cum au majoritatea, Cuminecătura în casa lui și se

împărtășește”(Epistola 93) [46] Practica păstrării elementelor sfinte acasă și practica propriei împărtășiri este confirmată prin mărturiile din Biserica primară și probabil că nu a fost ceva nou în această practică. Dar motivele în fiecare caz au fost complet diferite. Împărtășania individuală în Biserica primară a fost un fel de prelungire în zilele săptămânii a Împărtășirii duminicale în adunarea euharistică a Bisericii.[47] Dar fără să se observe, primirea împărtășaniei a fost subordonată evlaviei individuale. Anahoreții, care nu mai ieșeau niciodată din chilii lor, puteau primi Euharistia adusă fie de un înger, cum era cazul avvei Anuf în toate zilele, fie de un preot care venea la el din când în când. Astfel, un avvă Ioan a primit timp de trei ani de zile în fiecare duminică Sfintele Taine și, cași avva Anuf, trăia și fizic din ea, fiindcă nu mai gusta altă mâncare. Cunoaștem, de asemenea, un avvă Marcu Egipteanul care a rămas treizeci de ani fără a-și părăsi chilii și la care un preot venea din când în când să săvârșească Euharistia. Deși se separau de comunitățile ecleziiale, anahoreții egipteni nu disprețuiau nicidecum Tainele Bisericii. Iar când s-au înmulțit în Sketis, ca și în Nitria și în Kelia anahoreții și-au avut bisericile și preoții lor. Iar în aceste biserici din deșert, ca și în celelalte, privarea de Împărtășanie era una din pedepsele aplicate pentru păcatele grave.[48] Într-o zi la o întâlnire cu sfântul Antonie cel Mare, același avvă Macarie îi atrage atenția Sfântului că nu există Liturghie în Sketis. Nu știm care a fost răspunsul Sfântului Antonie.

După cum notează istoricul Socrate în a sa Istorie bisericească, „toate bisericile lumii, afară de cele ale Romei și Alexandriei, celebrează Sfintele Taine în fiecare sâmbătă”. El adaugă că până și egiptenii care locuiesc lângă Alexandria și cei din Tebaida urmează acest obicei, dar nu această particularitate: la ei Euharistia e celebrată seara, după prânzul obișnuit. La Tabennesi, Sfântul Pahomei se ducea sâmbăta și duminica cu frații la biserica din sat. Cu privire la dubla celebrare euharistică de sâmbăta și duminica, Sozomen, de exemplu, spune: „Monahii se împărtășesc cu Sfintele Taine în prima și ultima zi a săptămâni”. [49] Accentul s-a pus nu pe concepția despre Euharistie ca actualizare a Bisericii, ci s-a mutat pur și simplu spre Împărtășanie ca act ascetic. Tipicul cultului Bisericii a fost adesea oficiat în afara formulării ecleziiale, adică fără cler și uneori nu în Biserică, ci în chilii (Vecernia sinaită a Avvei Nil). Importantă este această contopire a tradiției liturgice a Bisericii cu o regulă ascetică particulară. Odată inclusă în tipic, regula monastică a căpătat un caracter liturgic.[50]

Așadar, primirea Împărtășaniei a fost separată de ritmul Bisericii și a intrat în ritmul vieții ascetice individuale. Am menționat deja exemplele timpurii de împărtășire individuală de către eremiți din Sfintele Daruri păstrate pentru acest scop și, de asemenea, oficierea unor liturghii private, dacă se pot numi așa, în chiliile anahoreților care nu doreau să întrerupă singurătatea. O dată cu stabilirea monahismului în orașe și dezvoltarea Tipicurilor monahale, ambele practici au dispărut. Dar principiul inițial a rămas: concepția împărtășirii ca îndeletnicire ascetică, ca act individual legat de nevoile individuale ori de starea spirituală credinciosului.

Importantă este apariția ideii de împărtășire frecventă sau rară, o idee care nu mai era legată de regula de rugăciune a Bisericii, dar mai important este schimbarea locului Euharistiei în întreaga structură a vieții liturgice. Practica oficierei zilnice a Liturghiei (devenită regulă în mănăstirile secolului VIII-IX) era privită pur și simplu ca una dintre slujbele acestui ciclu al liturghiei timpului. Dar această regulă nu implica primirea zilnică a Împărtășaniei, care era determinată de un alt ritm, individual. Euharistia zilnică era prilejul acordat fiecăruia pentru a-și stabili propriul ritm individual. Cu alte cuvinte, oficierea Liturghiei a ajuns să fie înțeleasă în timp ca ceva axiomatic și natural. În adoptarea sa mai târzie de către bisericile parohiale, ea a condus la o separare treptată a Liturghiei de adunare, la o înțelegerea a acesteia ca un serviciu oficiat de către cler și care nu cerea în mod necesar participarea tuturor.[51] Fără a dezvolta această idee, putem spune că acest stratum monastic potrivit lui Schmemmann este legat de una din cele mai profunde transformări petrecute vreodată în pietatea liturgică, anume separarea Euharistiei de semnificația ei eshatologică și ecleziologică.[52]

### *Note bibliografice:*

- [1] Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, EIBMBOR, București 2002, p. 50-51.
- [2] R. Sinkewicz evidențiază contradicția dintre sacramentalismul ierarhic riguros al lui Teolipt al Filadelfiei și harismatismul antiierarhic al Sfântului Simeon Noul Teolog (cf. *Telipt al Filadelfiei Cuviosul și Mărturisitorul, Cuvinte duhovnicești, imne și scrisori, studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică jr.*, Editura Deisis, Sibiu 2000, p.51, nota 129.). Părintele Ioan Ică jr. îl consideră pe Teolipt „propagator al unei versiuni unice în felul ei de isihasm chinovit, bazat pe o sinteză originală între mistica evagriană și cea simeoniană... pe un solid fundament eclezial, liturgic și sacramental explicit afirmat” (op. cit., p. 70-71). Pe de altă parte, „întreaga viață a lui Simeon constituie ilustrarea conflictului dintre un profet și preoți, dintre eveniment și instituție” (apud, John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă, traducere Angela Pagu, Editura Humanitas, București 2007, p. 58*).
- [3] D. Stăniloae, op. cit., pp. 61-65. Evagrie a putut să redacteze tratatul său *Despre rugăciune* folosind doar câteva aluzii la Scripturile Sfinte, dar fără nici o referire la Iisus, Fiul lui Dumnezeu Cel Întrupat. Discipol al lui Origen, el transformase profetismul monahilor într-un intelectualism spiritualist, care avea la bază concepția neoplatonică despre divinitatea naturală a ntelectului (nous) uman (cf. J. Meyendorff, op. cit., p.29-30). Pentru mesalieni unicul mijloc de luptă împotriva diavolului este rugăciunea, adică un efort specific uman, care atrage după el iertarea. Pelagianismul, de asemenea minimaliza rolul harului și exalta eficacitatea decisivă a efortului uman în practicarea virtuților (condamnați la Efes în 431). Mesalianismul și neoplatonismul formează cele două ispite extreme și opuse ale tradiției spirituale a Răsăritului creștin potrivit lui Meyendorff (ibid., p.32). Diadoh al Foticeei este important pentru noi datorită modului în care tradițiile aparent divergente ale evagrianismului și mesalianismului (Omiliilor Macariene) converg în gândirea lui: „Spiritualitatea lui este una a inimii, fără a fi materialistă, și a minții, fără a fi intelectualistă” (Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul, Editura Deisis, Sibiu 2002, p. 172*).
- [4] D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, EIBMBOR, București 2004, p. 7-8.
- [5] Ibid., pp. 9-10, 16
- [6] Ibid., pp. 663-665.
- [7] Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, EIBMBOR, București 1997, p. 7.
- [8] Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, în N. Cabasila, op. cit., p. 198.
- [9] A se vedea și textul rugăciunii a doua pentru credincioși: „Dă lor (...) cu nevinovăție și fără de osândă să se împărtășescă cu Sfintele tale Taine...”; rugăciunea dinainte de împărtășire: „Ja aminte, Doamne Iisuse Hristoase (...) și ne învrednicește prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă preacurat Trupul Tău și cinstitul Sânge și prin noi la tot poporul” (<*Din Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie*>, în *Liturghier, EIBMBOR, București 2000, pp. 147, 172-173*).
- [10] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. II*, EIBMBOR, București 1997, p.87.
- [11] Ibidem, p. 98.
- [12] Ibidem, p. 152-154.
- [13] Ibidem, p. 167-168.
- [14] Ibidem, p. 212-213.
- [15] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III*, EIBMBOR, București 1997, p. 106-107.

- [16] Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, Editura Deisis, Sibiu 1999, p. 210-212.
- [17] *Ibidem*, p. 213-215.
- [18] *Ibidem*, p. 215-219. La Sfântul Ignatie, Biserica locală și adunarea euharistică sunt identice. Astăzi, Biserica locală este dieceza, adunarea euharistică este parohia.
- [19] Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, EIBMBOR, București 2001, p. 26-27.
- [20] *Ibidem*, p. 31.
- [21] *Ibidem*, p. 36-38, 40-41, 45 și 52.
- [22] K. Ch. Felmy, *op. cit.*, p. 225-227.
- [23] *Ibidem*, p. 228.
- [24] *Ibidem*, p. 255-257
- [25] Sfântul Ioan Gură de Aur, *In epist. II ad Cor. Hom. XVIII 3*, PG 61, 527. (cf. *Ibid.*, p.256-257)
- [26] Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, Editura Deisis, Sibiu 2004, pp. 83 și 74: Conținutul celei de a V-a „cateheze mistagogice” este Euharistia ca Sinaxă și tratează caracterul ei de jertfă, caracterul ei eclezial și anamnetic, precum și comuniunea cu îngerii în cultul divin ceresc. Cu alte cuvinte, cateheza a V-a tratează toate temele tâlcuirii Liturghiei de mai târziu.
- [27] *Ibidem*, p. 127-128. Iustinian (527-565) în *Novela 137* din ultimul an al domniei sale, a interzis tuturor episcopilor și preoților pe temeiul textului de la 1 Corinteni 14, 16 („dacă vei binecuvânta cu duhul, cum va răspunde omul simplu <neînvățat> la mulțumirea ta, de vreme ce el nu știe ce zici”) și de la Romani 10, 10 („căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire”) să rostească în taină „rugăciunea de la sfânta proskomide” [anaforaua] sau rugăciunea de la Botez.
- [28] *Ibidem*, p. 70-73 și 105: Cel mai vechi manuscris al Liturghiei bizantine, Codex Barberini gr. 336 atestă faptul că la început Liturghia propriu-zisă a Constantinopolului a fost Liturghia Sfântului Vasile. Încă de pe timpul Sfântului Nichifor I Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului (806-815), Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom era săvârșită numai în zilele de lucru, Liturghia Sfântului Vasile săvârșindu-se duminica și în sărbători. În afara Constantinopolului, Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom a rămas în general necunoscută până în secolul IX. Practica actuală este atestată la Constantinopol începând din secolul XII, iar începând din secolul XIII și în Ierusalim.
- [29] Nominalism (sau terminism) = doctrină filosofică după care nu este conceptul nu este decât un nume și care susține că în mod efectiv nu există decât indivizii la care trimit aceste nume (termeni). Nominalismul conducea spre un scepticism al cunoașterii. Thoma de Aquino îi numește „platonicieni” pe toți adeptii, într-o formă sau alta, ai doctrinei platoniciene a ideilor, conform căreia ideile universale au o existență reală, premergătoare lucrurilor individuale. Denumiți și reales sau realistae, gânditorii scolastici din acest curent teoretizau, în nuanțe diferite, pre-existența reală a universalului față de lucruri (universale ante rem), în opoziție cu nominaliștii sau terminiștii (nominales, terministae), care erau de părere că noțiunile desemnate prin semnele verbale sunt deduse din realitatea lucrurilor. (Thomas de Aquino, *De ente et essentia*. [Despre fiind și esență], ediție bilingvă, Traducere, introducere și comentarii de Eugen Muntean, Editura Polirom, Iași 1998, p. 124, n. 72.) Relația istorică a realiștilor scolastici cu gândirea lui Platon nu este directă, ci mediată pe de o parte de neoplatonismul augustinian și, pe de altă parte, de una din școlile de gândire arabo-iudee, al cărei reprezentant foarte cunoscut era Avicbron. A se vedea și William Ockham, *Despre universalii*, ediție bilingvă, Traducere din latină de Alexander Baumgarten, comentarii, note și studiu de Simona Vucu, Editura Polirom, Iași 2004: „Universaliiile nu sunt decât în suflet și nu în lucrul exterior” (p.97) „universaliiile nu sunt în lucruri, nu țin nici din afară de esența lucrurilor, ci sunt doar niște semne în care se indică lucrurile din afară” (p.101). Concepția lui William Ockham este una nominalistă: T1. Universalul nu este o substanță. T2. Nu există decât substanțe

singular. Singularul include în mod esențial universalul și e mai mult decât acesta, adică singularul este un întreg, din care universalul este doar o parte. (Ibidem, p. 146-147).

[30] Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controversă – mărturiile Tradiției, Studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2006, p. 20. Este vorba de faimoasa ceartă în jurul „colivelor” sau „pomenirea” morților. În anii 1754-1755 monahii de la chitul athonit Aghia Ana au început, beneficiind de importante donații ale creștinilor greci înstăriți din Levant (mai ales din Smyrna), construcția unei noi biserici mai mari. Pentru a termina mai repede construcția, munceau și în zilele de sâmbătă, zile în care o parte din monahi erau obligați să se ducă la târgul săptămânal din centrul peninsulei, Karyes, pentru a-și vinde produsele și a cumpăra cele necesare pentru subzistență. În aceste condiții s-au văzut obligați să mute pomenirile decedaților familiilor donatoare – peste 12.000 de nume! – din ziua rezervată tradițional parastaselor, sâmbăta, în ziua de duminică. Această adaptare liturgică a fost prompt denunțată de ierodiaconul Neofit Kavsoakalivitul ca o gravă inovație dogmatică și o încălcare inacceptabilă a tradiției ortodoxe. Plângerea morților și comemorarea lor cu colive, simbol al trupului mort, contravin Constituțiilor Apostolice (V, 20; VII, 24) și sunt incompatibile cu caracterul pascal-resurecțional al Duminicii – zi a Învierii și bucuriei.

Polemicul Neofit i-a taxat pe adversari drept „Defăimători ai învierii”, iar aceștia l-au acuzat pe Neofit de recădere în iudaism, iar pe adepții și ucenicii săi îi numeau în batjocură „sâmbătari” sau „colivari”.

[31] Ibidem, p. 22-23. Tradiția ideală devenea „inovație” – colivarii vor fi stigmatizați drept „conservatori” și „reacționari” anacronici, antieuropeni și filootomani, în opoziție față de europenismul, iluminismul și republicanismul modern.

[32] Ibidem, p. 24-25. Atanasie a identificat, în jurul anului 1767, sursa bizantină târzie a acestei teorii și a demonstrat caracterul apocrif al opusculului atribuite lui Petru Mansur. Inițiator al acestei teorii a fost un oarecare Miron Sikyditis sau Mihail Glykas din secolul XII. Secretar al împăratului Manuel I Comnenul, acesta fusese orbie parția în urma unui proces de necromanție; căzut în dizgrație s-a făcut monah și teolog, fiind autorul unor răspunsuri la 98 de aporii biblice.

[33] Ibidem, p. 26-27. Volens-nolens ortodoxul conservator Atanasie din Paros este nevoit să accepte și să susțină o teologie euharistică de tip tomist, pur scolastică!

[34] Ibidem, p. 105-111.

[35] Ibidem, p. 138-152. Faptul de a nu rămâne neîncetat în Iisus Hristos, ci de a vărsa sângele Lui asemenea celor ce L-au răstignit, și astfel lucrul să apară drept junghiere, iar nu o jertfă? Căci și aceia împungeau, dar nu ca să bea, ci ca să verse, spune dumnezeiescul Ioan Hrisostom. (p. 154)

[36] Ibidem, p. 154-160 și 168-173.

[37] Ibidem, p. 179-182.

[38] Ibidem, p. 197-202.

[39] Convorbirile cu Părinți din Egipt, PL 49, 794-796; apud Împărtășirea..., p. 395.

[40] Ibidem, p. 244-245. Nicodim dialoghiază astfel: „Vreau să vă întreb aceasta: Dacă în timpul Cinei de Taină unul dintre Apostoli ar fi spus: Azi nu mă împărtășesc!, ce ar fi spus oare Domnul? Cu siguranță, mi se pare, că i-ar fi spus ceea ce i-a spus și lui Petru la sfânta spălare: „Dacă nu te spăl, nu ai parte cu Mine” (In 13,8).” (p. 282)

[41] Ibidem, p. 59-60. Preoții apuseni celebrează obligatoriu masa în fiecare zi și se împărtășesc încontinuu. Există însă o lucrare a lui Molinos Breve trattato della cotidiana comunione, traduce italiană a unui original spaniol (apărut în 1675) publicată la Veneția în anul 1685, lucrare fără nicio referire la sfintele canoane.

[42] Cf. prezentările de sinteză ale părintelui Ioan Ică jr. din articolele „Communion fréquente” din Dictionnaire de Théologie Catholique III/2 (1923), col. 515-552 (E. Dublanchy) și Dictionnaire de Spiritualité II (1953), col. 1234-1292 (J. Duhr), apud Ibidem, p. 64.

[43] Ibidem, p. 62-63.

[44] Ibidem, p. 71-72.

[45] Alexander Schmemmann, Euharistia Taina Împărăției (1984); trad. rom. Ed. Anastasia, f.a.

[46] Sfântul Vasile cel Mare, Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole) - Scrieri partea a treia - în PSB 12, EIBMBOR, București 1988, p. 269-270. În vremuri de persecuție unii erau nevoiți, în absența unui preot liturg, să ia cuminecătura cu mâna proprie.

[47] Alexander Schmemmann, Introducere în Teologia Liturgică (1966), trad. rom. Editura Sofia, București 2002, p. 202-203.

[48] Lucien Regnault, Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV, ediția a II-a, Editura Deisis, Sibiu 2004, p. 182-183.

[49] Ibidem, p. 178-180.

[50] A. Schmemmann, op. cit., p. 204-205.

[51] Ibidem, p. 270-273.

[52] Ibidem, p. 274.

### **Rezumat**

Studiul de față dorește să scoată în evidență faptul că importanța și semnificația Euharistiei sunt fundamentale, imperios necesare și maxime pentru viața omului, pentru viața lumii, căci ea este unirea cea mai înaltă care se poate realiza între om și Domnul nostru Iisus Hristos, cu Dumnezeu, în Împărăția Sa. Dumnezeiasca Împărtășanie din cadrul Sfintei Liturghii care se săvârșește în Biserică pentru credincioși, ne unește cu Mântuitorul Iisus Hristos și pe noi unii cu alții, deoarece toți credem în Unicul Iisus Hristos – Care este ieri, azi și în veci Același și prin Care ne împărtășim cu aceleași Sfinte Taine. Ea este Taină a Bisericii și a unității Bisericii fiindcă în ea se pecetluiește unitatea de credință încununând Liturghia Cuvântului. Ea susține creșterea permanentă a creștinilor în Hristos, în Trupul Său tainic – Biserica – în comuniunea iubirii cu Iisus Hristos și între ei, Euharistia fiind prin aceasta un sacrament al împăcării, al iubirii și a unității profunde a oamenilor în Domnul nostru Iisus Hristos, a mântuirii în El și prin El, așa după cum am mai spus în acest studiu. Unitatea creștină trebuie să se răsfrângă asupra lumii întregi, pentru ca să se pregătească în acest chip unitatea eshatologică pe care Sfânta Împărtășanie o prefigurează, Împărăția lui Dumnezeu cea veșnică pe care o pregustăm încă din viața această terestră și care nu este o comuniune umană, ci o unitate în Dumnezeu, în plenitudinea adevărului și în bucuria Împărăției - această concepție ar trebui să asigure ecumenicitatea sau gândirea și mișcarea ecumenică Bisericii cea una după cum și Iisus Hristos – Adevăratul Dumnezeu – doar Unul este!....

Așadar, în vremurile de astăzi, când suferințe și necazuri foarte multe și foarte variate cum ar fi neajunsurile și sărăcia, bolile și singurătatea, nedreptatea, patimile și violența și multe altele încearcă să cuprindă sub aripa lor nefastă cât mai mulți semeni, este foarte necesară o revenire și o reorientare sinceră a existenței noastre către Dumnezeu. Singur aflându-se omul nu poate să depășească zidul deznădejdelor pe care suferințele și greutățile i-l aduc înaintea și astfel se lovește continuu cu renunțarea și cu cedarea. În aceste condiții durerea și necazul își amplifică dimensiunile, lucrarea și

roadele negative în sufletul uman, ajungând uneori chiar la groază și disperare. Individualismul și autonomismul nu fac decât să ne introducă în izolarea tragediei personale. Dar prin Iisus Hristos și de la Hristos primim și noi puterea și capacitatea de a învinge toate dezamăgirile pe care ni le aduc înaintea. El nu a fost o victimă în fața morții, a strâmtorărilor și a batjocoririlor ce i s-au adus, ci un biruitor, Singurul biruitor adevărat (și) asupra vieții. În mod liber primește moartea: „Eu îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însuși îl pun. Putere am eu ca să-l pun și putere am iarăși să-l iau” (Ioan 10, 17-18), pentru ca nici un om să nu mai fie sclavul ei, ci în toți să se trezească dorința de dăruire, în mod liber, înaintea lui Dumnezeu.

Trebuie subliniat reținut faptul, că „jertfa lui Hristos nu se reduce la un simplu exemplu de comportare socială, ci se distinge prin superioritatea absolută și puterea desăvârșită pe care Fiul lui Dumnezeu i-o imprimă”. Cu alte cuvinte, în urma unirii cu Iisus Hristos - Euharistic, ia naștere și în noi manifestarea iubirii Sale față de lume. Prin mine Iisus Hristos îl iubește pe semenul meu și acela primește iubirea mea care își are sursa în Iisus Hristos. Prin această iubire și prin puterea lui Iisus Hristos ajungem fiecare din noi, într-o măsură mai mare sau mai mică, să ne dăruim ca jertfe vii. Dar, precum Jertfa lui Hristos n-a fost despărțită de Înviere, tot așa nici jertfa noastră nu rămâne străină de viața pe care El ne-o oferă. Și să nu uităm faptul că fără de jertfa Domnului Iisus Hristos, îndeosebi cea euharistică, nu putem face nimic. Tocmai de aceea se cere împlinită și împărtășită.

Încheiem cu constatarea că Euharistia actualizează într-un dinamism convergent, spre plenitudinea existenței, marile potențialități umane care semnifică și simbolizează ceea ce trebuie să devină lumea adică o dăruire și un imn de laudă adus, neîncetat, Creatorului; o comuniune universală în Trupul Domnului Iisus Hristos, o împărăție a dreptății, a iubirii și a păcii în Duhul Sfânt, pentru unitatea și mântuirea tuturor în Iisus Hristos Domnul și prin Iisus Hristos, ajungând, astfel, la desăvârșirea noastră cu ajutorul Sfintei Euharistii căreia îi descoperim, în acest fel, valoarea ei duhovnicească de neprețuit.

*Drd. Stelian Gomboș*