

SENSURI MORALE ALE HRANEI EUHARISTICE, DUPĂ O LECTURĂ A SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Sebastian Moldovan

În două studii publicate la mijlocul anilor '70, Părintele Dumitru Stăniloae expunea, cu forța-i teologică recunoscută, înțelesul faptului că proaducem ca daruri, pentru a fi prefăcute în Hristosul euharistic, nu doar prinoasele de pâine și vin, ci întreaga creație și însăși viața noastră întreagă. Ca întotdeauna, Părintele Stăniloae își raporta reflexia atât la dezbateri contemporane – suscitade mai ales de avântul interconfesional al perioadei – cât și la reperele patristice, căutând să dea un răspuns, scoțând „vechi și noi” din înțelepciunea duhovnicească a Sfinților Părinți. Nu e nici o mirare să constatăm că învățătura patristică invocată cu această ocazie era cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul, a cărui teologie hristocentrică i-a inspirat cu atâta rodnicie întreaga operă.

Nu voi încerca să reiau aici demonstrația Părintelui (poate altcineva îl va urmări mai îndeaproape). Rostul acestui eseu nu e altul decât de-a readuce în discuție un anumit aspect – inevitabil estompat pe fundalul dezvoltărilor generoase tipice marelui teolog – și de a releva, de aici, câteva implicații importante pentru elaborarea unei atât de necesare etici social-economice ortodoxe.

Întrebarea simplă de la care putem porni este: de ce darurile noastre sunt tocmai pâine și vin și nu altceva; de ce nu produse ale culturii spirituale, în locul celor ale agriculturii, ocupație de mult restrânsă în afara zonei celei mai efervescente a civilizației moderne? Desigur, putem invoca porunca explicită a Mântuitorului sau doar o tradiție liturgică ostilă inovațiilor, însă nu am surprinde motivul esențial. Sensul de cină sau ospăț al celebrării euharistice – și, ca atare, sensul de hrană al cinstitelor daruri – nu ne poate scăpa, cu toate că pâinea și vinul (și apa) au încetat de mult să mai fie, dacă au fost vreodată, elemente nutritive centrale în consumul zilnic al „atlanto-europeanului” obișnuit. Acest ultim aspect are importanța lui, mai ales în ce privește inculturarea credinței, dar chiar dacă am include în sfera „coșului euharistic” și alte alimente, al căror sens liturgic e consacrat – precum peștele, mierea sau laptele – răspunsul pe care îl căutăm se află, probabil, nu în ce specii proaducem, ci tocmai în calitatea lor de alimente, de hrană și băutură. De ce aceste alimente și nu altele, e un subiect aparte, extrem de interesant, dacă ne gândim la explozia preocupărilor pentru dieta ideală și a controverselor în jurul naturismului stârnite în ultimii ani.

În ceea ce ne privește, urmărim deslușirea sensului pentru care Sfânta Euharistie este aliment și nu altceva. Cândva, o altă figură marcantă a teologiei ortodoxe contemporane, Părintele Al. Schmemmann, își începea celebra lucrare „Pentru viața lumii” preluând sfidătoarea expresie anti-creștină a lui Feuerbach „omul este ceea ce mănâncă”. El insista, pe bună dreptate, că cu greu se poate găsi vreo afirmație mai congenială spiritualității ortodoxe decât aceasta, pentru că îndumnezeirea – reversul antropologic al Înomenirii lui Dumnezeu – își află prin excelență locul în împărtășirea de „dumnezeieștile, sfintele, preacuratele, nemuritoarele, cereștile și de viață făcătoarele, înfricoșătoarele lui Hristos Taine”. Probabil că atunci când a întors atât de inspirat săgeata materialismului, P. Schmemmann n-a avut în vedere decât ceea ce ar trebui să fie evident pentru tot credinciosul care participă și se împărtășește. Însă cu mult timp înaintea sa, Sf. Maxim dădea expresie acestui adevăr într-o pagină ce s-ar cuveni recitită cu atenție. Referindu-se la modul în care s-a petrecut prin neascultare căderea lui Adam, zice:

„Fiindcă dacă ar fi ascultat [...] și s-ar fi hrănit din pomul vieții, nu ar fi lepădat nemurirea ce i s-a dat, ci ar fi păstrat-o neconținut prin împărtășirea de viață, odată ce orice viață se susține printr-o hrană proprie și corespunzătoare. Iar hrana vieții aceleia fericite este Pâinea ce s-a pogorât din cer și a dat viață lumii, cum Însuși Cuvântul cel nemincinos a spus despre Sine în Evanghelii. Nevrând primul om să se hrănească cu aceasta, pe drept cuvânt a căzut din viața dumnezeiască și a dobândit o alta, născătoare de moarte, prin care îmbrăcându-se în forma dobitocească și întunecându-și frumusețea negrăită a celei dumnezeiești, a predat toată firea morții spre mâncare. Prin aceasta, moartea trăiește în cursul acestei întregi distanțe temporale, făcându-ne pe noi mâncare ei înseși, iar noi nu mai trăim niciodată în cursul ei, fiind neîncetat mâncați de ea prin corupere.” (Ambigua 10 / 42 – în numerotarea P. Stăniloae din PSB 80, de unde voi cita în continuare – p. 155-156; subl. mea)

Așadar, înțelegem de ce „omul e ceea ce mănâncă”, de vreme ce „orice viață creată se susține printr-o hrană proprie și corespunzătoare”. Hrana este tocmai expresia creaturalității noastre, a dependenței de un izvor al vieții care nu se află în noi înșine. Ceea ce ne spune aici Sf. Maxim este că destinul nostru atârână de această hrană, de identificarea izvorului vieții, fie în Creatorul ei – având astfel acces atât la *veșnicia* vieții, cât și la *fericirea* ei –, fie cum s-a și petrecut, în firea văzută, dar care nu are nici ea viață în sine, cu urmarea că Adam, și noi în el, „și-a schimbat viața după asemănarea fructului, făcându-și moartea vie în toată vremea petrecerii de aici”, cum putem citi în același loc puțin mai sus. Să observăm felul în care Sf. Maxim schimbă subtil raportul dintre cel ce mănâncă și ceea ce este mâncat: refuzând Pâinea vieții, omul se face el pâine sau hrană morții, adică aduce și susține în existență ceea ce nu este conform

planului creator al lui Dumnezeu. Ne putem întreba: ce am obține dacă am schimba acest raport și în cazul, ipotetic, că Adam ar fi mâncat Pâinea vieții. Cine l-ar fi mâncat atunci pe om? Aflăm un răspuns nu prea departe, în Ambigua 46, unde Mântuitorul Hristos e numit „Soare al dreptății”, ca „Cel ce umple toate de lumina veșnică prin nelipsitele trimiteri ale bunătății și face, pe cei ce-și largesc porii lor mintali spre primirea razei celei fericite, copti și buni de mâncare lui Dumnezeu și Tatăl” (122, p. 304).

Deși la prima vedere îndrăzneală, schimbarea de perspectivă nu este gratuită: e vorba de a înțelege cine cui îi este hrană, sau cine pe cine asimilează, întrucât, după o definiție elementară, viața nu e altceva decât o sinteză prin asimilare (sau metabolism) a unor nivele de existență inferioare în unul superior. Poate omul să-l mănânce pe Dumnezeu și, dacă Îl mănâncă, este omul asimilat cumva în Dumnezeu? Ce înseamnă aceasta? Constatarea că viața omului nu este niciodată un dat, o realitate statică, ci, prin însăși definiția naturii sale, este ceea ce devine prin asumarea și mișcarea liberă a potențialității aflate în natura sa, e aici esențială. Făcând aluzie la imaginea paulină de la I Cor. 6, Sf. Maxim formulează caracterul dinamic, fie ascendent, fie descendent – în raport cu poziția mediană a omului în univers, la interfața între lumea inteligibilă și cea sensibilă –, al existenței noastre, spunând că omul „era liber fie să se lipească de Domnul și să se facă un *duh* cu El, fie să se lipească de desfrânată și să se facă un *trup* ce ea, deci el fiind amăgit a ales lucrul din urmă și s-a înstrăinat de bunăvoie de scopul dumnezeiesc și fericit și în loc să fie *dumnezeu prin har* a preferat să se facă *cu voia pământ*” (Amb. 7j, p. 94, subl. mea).

Alegerea tragică a protopărintelui a generat modul de viață muritor sau moartea ca proces al vieții care coboară tot mai aproape de marginea neființei. Felul în care Sf. Maxim înțelege moartea nu doar ca un eveniment la capătul vieții, ci ca un proces și ca o condiție a ei, este extrem de important pentru antropologia ortodoxă, în general, și pentru lămurirea principiului „omul este ceea ce mănâncă”, și vom zăbovi mai atent asupra lui.

O primă observație aici e că *omul nu moare oricum* – de pildă, nu dispare instantaneu în neant. Moartea e manifestarea unei implicații actualizate de neascultarea lui Adam, dar care se află ca posibilitate în planul Providenței, desigur nu prin bunăvoință, ci prin îngăduință pedagogică. „*Corupându-se mai întâi libera alegere a rațiunii naturale a lui Adam, a corupt împreună cu ea și firea, care a pierdut harul nepătimirii și așa s-a ivit păcatul. (...) Căci două păcate s-au ivit în protopărinte, prin călcarea poruncii dumnezeiești: unul vrednic de osândă și unul care nu poate fi osândit, având drept cauză pe cel vrednic de osândă. Cel dintâi este al hotărârii libere, care a lepădat binele cu voia, iar al doilea al firii, care a lepădat fără voie, din pricina hotărârii libere, nemurirea*” (Răspunsuri către Talasie – prescurtat mai jos QT – 42, Filocalia 3, p. 146). „*Căci există o regulă*

și o lege a Providenței așezată în fapte, potrivit căreia cei ce s-au arătat nerecunoscători pentru bunurile primite, sunt povățuiți spre recunoștință prin cele potrivnice, trebuind să facă experiența celor contrare ca să cunoască puterea dumnezeiască care le-a dăruit bunurile...” (QT 52, p. 219). Deci, moartea are sensul *experienței* celor contrare vieții, cu scopul de a fi aduși la conștiința căderii și la stărnirea dorinței de restaurare.

În al doilea rând, conținutul concret al experienței morții este conform constituției duble, inteligibilă și sensibilă, a naturii noastre: descompunere a trupului compus, în măsura descompunerii alimentelor care îl hrănesc de aici înainte (cf. A 155) și suferința morală a sufletului înlănțuit în dialectica inexorabilă a căutării neîncetate a plăcerii necuvenite și a evitării cu orice preț a durerii cuvenite, durere apărută conform legii providențiale aflate în fapte (QT Prolog). Suferința e experiența nestatorniciei și inconsistenței lumii separate de Creatorul ei, față de care omul devine însă extrem de dependent tocmai prin voința de a experimenta „cele ale lui Dumnezeu fără Dumnezeu, înainte de Dumnezeu și după Dumnezeu” (Amb., p. 155). Ignorarea Izvorului Vieții produce în noi acea viață care mai rămâne posibilă după ce alimentarea la acel Izvor a încetat: viața ca supraviețuire biologică, dependentă de puțină capacitate vitală aflată în dimensiunea sensibilă a fapturilor. Ceea ce caracterizează noul regim al existenței după cădere este caracterul pătimitor al firii (*to patheton*, cum îl numește Sf. Maxim), adică necesitățile sub dublul lor conținut, de nevoi trupești naturale (în sensul căderii firii) și de stări și mișcări sufletești corespunzătoare, numite *afecte* (*ta pathe*, spre deosebire de *ta pathemata*, care sunt patimile păcătoase propriu-zise). Acestea sunt mișcări ale facultăților sufletești ale dorinței și iușimii, care nu mai funcționează acum urmând minții (facultatea rațională) în mișcarea de cunoaștere, dorire și angajare spre unirea cu Dumnezeu, ci trăgând mintea în mișcarea de cunoaștere, dorire și angajare spre tot ceea ce poate conserva și promova supraviețuirea (QT Prolog).

Deși nu dezvoltă pe larg o teorie a afectelor, Sf. Maxim ne dă suficiente indicații pentru a înțelege ce rol le atribuie în „arta supraviețuirii”. De pildă, în QT 43 ne arată cunoașterea senzorială ca „mijloc de discernământ în slujba conservării trupului” (p. 151). Un pasaj mai detaliat aflăm în QT 55, unde interpretează alegoric copii și femeile despre care Scriptura spune că au ieșit împreună cu Zorobabel din Babilon astfel:

„Copii sunt poate gândurile la afectele firești nevinovate și independente de voia noastră, iar femeile, fie cugetările, fie poștele și plăcerile naturale care nu aduc nici o osândă celor ce le au, fiind urmarea necesară a postirii naturale. Pentru că hrana cea mai simplă ne produce o plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucât ne satisface trebuința de mai înainte. La fel, băutura, prin faptul că potolește neplăcerea setei, sau somnul, prin faptul că reînnoiește puterea cheltuită prin veghere. De asemenea toate celelalte funcțiuni ale firii noastre,

care sunt pe de-o parte necesare pentru susținerea ei, iar pe de alta folositoare celor ce se sârguiesc pentru dobândirea virtuții” (p. 260).

Putem înțelege cum foamea și plăcerea naturală a satisfacerii nevoii de a mânca delimitează o zonă psiho-somatică în cadrul căreia supraviețuirea e posibilă; tot astfel în cazul tuturor simțurilor și facultăților firii legate de acestea. Numai că dacă această stricăciune a firii ce se exprimă prin necesități și afecte – ca și consecință involuntară a păcatului voluntar al lui Adam și care se transmite ereditar, prin șirul nașterilor, la toți urmașii săi – este ca atare nevinovată, ea constituie totodată și terenul propice dezvoltării inevitabile a stricăciunilor vinovate, adică a patimilor propriu-zise, contrare firii și reproșabile (păcatele). <Notă: afectele sunt conforme firii în două sensuri corelate: ca manifestări involuntare ale legii providențiale din fapte și ca expresie în condițiile căderii a dorinței inerente de viață a fapturilor, deci și a omului – erosul; contrar firii se referă la pervertirea și a acestor afecte în căutarea unor plăceri peste trebuințele firii, căutare care deschide larg porțile sufletului lucrării dezbinătoare și urătoare de oameni a diavolului> Fie prin atacul demonic, fie în lipsa lui, deprinderea păcătoasă a voii noastre face din neputința firii o materie a păcatului, spune Sf. Maxim (Amb. 4, p. 53). În QT 49 putem citi o explicare mai amplă a vulnerabilității reprezentate de caracterul pătimitor și de necesitatea satisfacerii trebuințelor naturale prin intermediul cunoașterii senzoriale. După Sf. Maxim, așadar, caracterul pătimitor și dialectica plăcere-durere asociată au un caracter profund ambivalent. Să ne reamintim de omul „păzit închis” în regimul Legii, deci al existenței înainte de Hristos, de care vorbea și Sf. Ap. Pavel (Gal. 3, 23). Păzit în supraviețuire, dar închis pentru că nu se poate elibera de moarte, a cărei frică îl ține în robie toată viața (Evr. 2, 15) și care îl expune lucrării diavolului ce îl târâse prin patimile plăcerii și ale durerii, supunându-i astfel voința într-o adevărată lege a păcatului. Cum poate fi atunci posibilă izbăvirea dacă grija de-a supraviețui cultivă moartea atât ca stricăciune a firii, cât și ca stricăciune a voinței, care se presupune și se nasc una pe alta?

Răspunsul pe care îl dă Sf. Maxim este una dintre cele mai importante contribuții ale sale la afirmarea și păstrarea adevărului mântuitor și îndumnezeitor al Înomenirii Cuvântului. Singurul lucru pe care îl vom reține însă aici din grandioasa hristologie cosmică și istorică, diofizită și diotelită, a Sf. Maxim, este asumarea voluntară de către Mântuitorul a caracterului pătimitor în toată deplinătatea lui, pentru a ne elibera, rând pe rând, de puterile demonice, de stricăciunea ireproșabilă a firii și de moartea ei: „Luând deci Domnul osânda acestora, a păcatului meu ales liber, adică pătimirea, stricăciunea și moartea cea după fire, s-a făcut pentru mine păcat, prin pătimire, moarte și stricăciune, îmbrăcând de bună voie prin fire osânda mea, El care nu era osândit după voia liberă. Aceasta a făcut-o ca să osândească păcatul și osânda mea din voie și din fire, scoțând în același timp din fire păcatul, pătimirea,

stricăciunea și moartea.” (QT 42, p. 148). Astfel Mântuitorul taie omului o cale nouă către Dumnezeu, care pentru a trece din rai în cer și de acolo în îmbrățișarea Făcătorului, are a trece mai întâi prin adâncul mării, adică prin experiența asumării conștiente a morții; este o cale ce face posibilă și pretinde depășirea caracterului pătimitor al firii căzute.

Moartea Domnului Hristos, și moartea celor botezați în El, nu mai e plata păcatului, ci osândirea păcatului, care face trecerea mistică la viața dumnezeiască și veșnică, așa cum ne învață Sf. Maxim în minunatul Răspuns 61 către Talasie. Răsturnarea sensului morții privește nu numai moartea ca eveniment final, ci moartea în întregimea ei, ca proces. Omorârea morții în viață este biruința asupra caracterului pătimitor prin *nepătimire*, care nu este dispariția pur și simplu a afectelor, ci depășirea lor prin exercițiul neconținut al voinței – implicând deci toate facultățile, intelect, dorință și iușime – care se orientează stabil spre unirea necondiționată cu Dumnezeu.

În continuarea fragmentului despre căderea lui Adam cu care am început excursul nostru, Sf. Maxim ne arată conținutul despătimirii ce duce la nepătimire: „*Și fiindcă lepădarea vieții nu se face fără moarte, (sfînșii) au socotit drept moarte a morții renunțarea la iubirea trupească (de sine: philautia), prin care s-a făcut intrarea morții în viață. Prin această renunțare au voit ca, pricinuind o moarte morții, să înceteze a trăi morții, murind moartea cinstită înaintea Domnului (cinstită este înaintea Domnului moartea cuvioșilor Lui!), moartea adevărată a morții, care pe de-o parte strică stricăciunea, iar pe de alta deschide în cei vrednici intrarea vieții fericite și nestricăciunii. (...) Căci luptându-se vitejește cu lumea și cu trupul și cu răscoalele din ele și scuturându-se de amăgirea provenită din amândouă, datorită împletirii simțurilor cu cele sensibile și-au păzit nerobită demnitatea sufletului. (...) Căci aceasta este lege dumnezeiască sădită în cei ce s-au hotărât să îmbrățișeze cu precădere viața demnă de ființele raționale, viața care imită prin îndestulare cu puțin lipsa de trebuință și de griji a îngerilor*” (Amb.10/43, p. 156-157).

Această asumare și biruință a morții nu doar ca eveniment, ci și ca proces, de către Mântuitorul, reprezintă cadrul teandric și al Sfintei Liturghii și al întregii vieți duhovnicești și ascetice. Am spus *teandrice*, nu *hristologice*, pentru a sublinia că iconomia Întrupării nu are semnificație fără participarea noastră. Așa cum obișnuiește să spună Sf. Maxim, „*Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să lucreze pururi și în toți taina întrupării Sale.*” (Amb. 7f, p. 87). Dacă acest principiu axial al teologiei sale și al întregii teologii patristice e pe bună dreptate subliniat cu cea mai mare atenție de tâlcuitorii maximieni, un anumit aspect al ei este oarecum mai puțin evidențiat, și tocmai pentru surprinderea acestuia am parcurs tot acest drum ce pare că ne-a îndepărtat cu totul de subiectul anunțat. Este vorba de principiul acomodării Mântuitorului Hristos,

sau a tainei întrupării Sale, la nivelul duhovnicesc al fiecărui credincios. Aplicând Domnului expresia paulină „m-am făcut tuturor toate ca, în orice chip, să-i mântuiesc pe unii” (1 Cor. 9, 22), Sf. Maxim afirmă: „*Dacă Cuvântul lui Dumnezeu «s-a răstignit pentru noi din neputință și s-a ridicat din puterea lui Dumnezeu»* (II Cor. 13, 4), *vădit este că o face și o pătimește aceasta pentru noi pururea, ca Unul ce se face tuturor toate, ca pe toți să-i mântuiască (...)* El (Apostolul Pavel) *spune prin acestea că Cuvântul lui Dumnezeu se face fiecăruia după măsura puterii lui. Astfel, se răstignește în cei care încep viața de evlavie prin fapte, pironind prin frica de Dumnezeu lucrările pătimase ale lor; și învie și se înalță la ceruri în cei ce au dezbrăcat întreg omul vechi, care se strică prin poftele amăgitoare, și au îmbrăcat pe întreg cel nou, pe cel ce se zidește prin Duhul după chipul lui Dumnezeu...*” (Capete Gnostice, Filocalia 2, II, 27, p. 176).

În altă parte explică această acomodare vorbind despre prezența lui Hristos în porunci (Capete Gnostice, II, 71, p. 193), sau prin faptul că Însuși Domnului Iisus Hristos este ființa virtuților (Amb. 7f, p. 85), și anume o prezență ce se descoperă ca realitate și putere pe măsura lucrării pe care o angajează împlinitorul poruncilor. Aceasta se poate înțelege în sensul în care, prin împlinirea poruncilor, Mântuitorul actualizează în viața noastră ceea ce s-a imprimat în Sine ca om prin ceea ce a săvârșit pentru noi. El a gustat experiența umană astfel încât, la împlinirea activității sale, când „a venit ceasul” morții-învierii, umanitatea Sa poartă imprimată în ea înaintea Tatălui experiența umanului în toate profunzimile ei, pe care ne-o comunică Domnul în Duhul Sfânt, în chip sacramental și ascetic, tuturor celor ce ne altoim pe umanitatea Lui.

Sfintele taine comunică credincioșilor care se împărtășesc de ele acea experiență a umanității Domnului, corespunzătoare nivelului lor duhovnicesc, exprimat în măsura în care se angajează în împlinirea poruncilor. Dar ce putem înțelege în această privință despre Sfânta Euharistie, ca să ajungem chiar în miezul temei noastre? Trebuie să luăm aminte la expresia „*pătimește aceasta pentru noi pururea*”, care mai revine o dată în scrierile Sf. Maxim, tocmai în momentul în care explică, în *Mystagogia*, roadele comuniunii euharistice. Cu riscul de a obosi prin mulțimea citatelor, acest fragment merită citat integral:

„*Nici un mijloc nu ne duce atât de ușor la dreptate, sau la îndumnezeire, ca să zic așa, la apropierea de Dumnezeu, ca mila arătată din adâncul sufletului și cu plăcere celor lipsiți. Dacă Cuvântul arată ca dumnezeu pe cel ce bine pătimește, lipsit fiind, căci zice: «întrucât ați făcut unuia dintre acești frați ai mei mai mici, Mie Mi-ați făcut», iar Cel ce grăiește așa e Dumnezeu (Mt. 25, 40), cu atât mai mult îl va arăta pe cel ce poate să facă bine, și face, ca fiind cu adevărat dumnezeu după har și participare, ca unul ce și-a însușit prin bună imitare lucrarea și însușirea binefăcătoare a Aceluia. Și dacă e dumnezeu săracul, pentru coborârea*

lui Dumnezeu care S-a făcut sărac de dragul nostru și a luat asupra Sa, prin împreună-pățimire, patimile fiecăruia, și până la sfârșitul lumii pătimește mistic pururi pentru bunătatea Sa, după analogia (pe măsura, n. mea) cu patimile fiecăruia, vădit este că va fi pe drept cuvânt și mai mult Dumnezeu cel ce tămăduiește prin sine, imitând pe Dumnezeu, patimile celor ce pătimesc, din iubire față de oameni, și se înfățișează ca având aceeași putere a dragostei ca Dumnezeu, după analogia providenței Lui mântuitoare.” (p. 45-46).

Trebuie să îndrăznim să luăm cuvintele Sf. Maxim în sensul cel mai realist. Și după Învierea Sa Mântuitorul pătimește, sau mai precis se află în stare de jertfă deplină a umanității sale, proaduse de El însuși ca Fiu și Dumnezeu Sieși ca Dumnezeu și Tatălui împreună și Duhului Sfânt, după teologia euharistică exprimată în cuvintele rugăciunii Heruvicului: „Tu ești Cel ce aduci și Cel ce te aduci, și Cel ce primești și Cel ce te împarți”. Aceasta înseamnă depășirea desăvârșită a caracterului pătimitor al firii căzute, dar și actualizarea permanentă și în toți, voluntară și mântuitoare, a asumării afectelor umanității Sale, ca asumare a afectelor și neputințelor noastre, ale celor ce ne unim cu El, deoarece pentru aceasta S-a întrupat, făcând voia Tatălui, adică mântuirea noastră, iar voia Tatălui este însăși mâncarea și însăși băutura Sa (cf. In. 4, 34). Merită citate aici două foarte frumoase tâlcuri la pasaje euharistice din Sfintele Evanghelii din partea netradusă în *Filocalia* 2 a scrierii „Întrebări, nedumeriri și răspunsuri”. Întrebat despre sensul cuvintelor Domnului despre băutura din rodul cel nou al viței de la Mt. 26, 29, Sf. Maxim răspunde:

„Întrucât mâncare și băătură a lui Dumnezeu este mântuirea noastră după cum este scris, iar pe aceasta a împlinit-o Domnul prin iconomia cea după trup și scopul mântuitor cu privire la noi, Însuși conducându-l spre capăt prin învățătura și puterea Sa, și i-a făcut pe ai Săi ucenici să se înalțe peste simțire, nu mai beau, zice, din rodul viței, adică din mântuirea economisită prin conviețuirea Sa între oameni. Ci îl voi bea nou în veacul ce va să vină, adică reînnoit prin Duhul Sfânt și prin harul dumnezeiesc, desăvârșindu-i pe cei vrednici prin împărtășirea extatică și îmbătătoare a bunurilor”.

Iar întrebat ce semnifică peștele pe care Domnul l-a prăjit pe cărbuni, de la Ioan 21, răspunde astfel:

„Peștele arată firea omenească care înnoată în confuzia patimilor, pe care Domnul, prin negrita iubire de oameni, descinzând în marea vieții, a tras-o cu lăcomie afară și a prăjit-o în focul Duhului Sfânt și a zvântat toată lipiciunea patimilor, a făcut mâncare Sieși cât și apostolilor. Căci veșnic flămânzește Cuvântul după mântuirea noastră, împreună cu cei ce Îi urmează Lui: care, după imitarea Lui, au primit și a muri pentru mântuirea noastră”.

Acesta este sensul în care se poate și, cred, se cuvine să înțelegem ce înseamnă

a mânca pentru a fi mâncați de Hristos. Înseamnă a fi asimilați în continuitatea actului Întrupării sale, în ofranda dăruirii Sale de Sine, căci numai în acest sens gustăm biruința asupra firii căzute, asupra necesităților și afectelor, care ne face *nepătimitori* – ajungând să trăim în trup în viață îngerească – *și în același timp și în aceeași măsură compătimitori.* Dacă murim morții care ne separă de Dumnezeu, prin faptul că ne lăsăm asimilați în Dumnezeu care S-a întrupat și pătimește pururi pentru toți până la sfârșitul veacului, murim astfel și morții care ne separă de ceilalți. Să ne reamintim pasajul din QT 55 citat mai sus și care vorbea de funcțiunile pătimitoare ale firii noastre „care sunt pe de-o parte necesare pentru susținerea ei, iar pe de alta folositoare celor ce se sânguiesc pentru dobândirea virtuții”. Folosul afectelor pomenit aici este atât unul individual, privitor la cadrul nevoițelor ascetice, cât și comunitar, căci învățăm din preocuparea pentru viața noastră afecțiunea față de ceilalți, căci trebuințele lor strigă după iubirea noastră. Dacă pâinea și vinul sunt materii euharistice pentru că semnifică prin excelență toate cele ce susțin viața noastră, iar ofranda de pâine și vin este expresia oferirii de „noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră”, atunci Mântuitorul Hristos nu asumă spre prefacere decât pâinea care, în același timp și în aceeași măsură, se frânge pentru cei aflați în nevoi, și vinul care se varsă și peste rănilor celor aflați în suferință.

Întreaga Tradiție patristică afirmă într-un glas că *Euharistia* și *milostenia* sunt două fețe inseparabile ale unicei realități a iubirii înomenitoare și îndumnezeitoare. Așadar, *milostenia* – nu doar în sens restrâns, ca milă trupească, dar și în acest sens, cum ne confirmă din plin epistolele Sf. Maxim – nu e o chestiune facultativă ci e coextensivă împărtășirii euharistice, așa încât putem formula și aici un principiu de tip *tantum-quantum*: atât de mult ne împărtășim de Hristos, pe cât de mult suntem asimilați, de bună voie, în El, sau, mai exact, în trupul Său agonice, care e lumea întreagă ce suferă, inclusiv cea din afara trupului Său eclezial. Atâta vreme cât Trupul Său eclezial și eshatologic nu e desăvârșit (cf. Efes. 1, 23), Domnul Hristos flămânzește și însetează. Hrana Sa este asimilarea noastră, iar hrana noastră cea autentică este asimilarea Pâinii vieții care s-a pogorât din cer pentru viața lumii.

MORAL MEANINGS OF THE EUCHARISTIC MEAL ACCORDING TO A ST. MAXIM THE CONFESSOR'S READING

Summary

The issue remembers us that Dumitru Stăniloae revealed that we make as gift for the Eucharistic Christ not only our extrabread or wine, but all our life and works. It was by the middle of the 6th decade of the 20th c. when D. Stăniloae settled such a

meaning within the interconfessional advance of that time and the patristic features, and he tried to give an answer from “the old and the new” revealing on the Fathers’ works. He chose for his settlement the patristic teaching of St. Maxim the Confessor whose Christ-centred theology was his master guide.

The present issue resets a certain aspect which was inevitably receded in order to reveal some important implications in the elaboration of so a necessary social-Orthodox ethic.

The whole patristic tradition unanimously settled that Eucharistia and the Charity are two inseparable faces of the unique reality of the “inhumaniting and in-Goding” love. We share Christ as more as we are voluntarily assimilated to Him or, more exactly, in His agonic Body which is not but the whole suffering world, including the world out of His eclesial Body. As long as His eclesial and escatological Body is unperfect, Christ the Lord is hungry and thirsty. His meal consists in assimilating us, and our authentic meal consists in the life Bread assimilating, that life Bread which descended from Heaven for the world life.