

„Sarx zoopoios” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

Pr. Conf. Dr. Nicolae MOȘOIU*

Rezumat:

În acest studiu, autorul tratează strânsa legătură dintre Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului considerat a fi Părintele prin excelență al hristologiei ortodoxe. Deși învățătura despre Euharistie nu a fost obiectul unei dispute directe, au apărut câteva dezbateri pe tema Euharistiei indirect și temporar în timpul controversei hristologice. Studiul subliniază câteva aspecte importante, precum: valoarea trupului uman care reiese clar din Întrupare, realitatea prezenței lui Iisus Hristos în Sfintele Daruri, o scurtă exegeză la 2Pt 1, 4 – unul dintre principalele texte biblice despre *theosis* –, Euharistia ca unire a credincioșilor cu viața Logosului Întrupat și cu Sfânta Treime și, în cele din urmă, Euharistia ca sămânță a nemuririi și dar al vieții veșnice.

Cuvinte-cheie:

trup omenesc, întrupare, prefacerea Sfintelor Daruri, „părtași ai dumnezeirii” (*theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes*) (2Pt 1, 4), Euharistie, *theosis*, Logos întrupat, Sfânta Treime, sămânța nemuririi, darul vieții veșnice

Sfântul Chiril al Alexandriei este considerat a fi cel mai important exponent al hristologiei pe care Biserica l-a avut vreodată și, după Sfântul Atanasie cel Mare, scriitorul care a influențat cel mai mult articularea acestui aspect fundamental al doctrinei creștine¹. De asemenea, Sfântul Chiril este pentru Bi-

* Pr. Dr. Nicolae Moșoiu, conferențiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă *Andrei Șaguna*, Universitatea *Lucian Blaga* din Sibiu. E-mail: nicolaemosoiu@yahoo.com.

¹ John A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology and Texts*, E.J. Brill, 1994, p. 1.

„*Sarx zoopoios*” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

serica Răsăriteană, Părintele hristologiei ortodoxe prin excelență, un mare exeget și un părinte duhovnicesc, un sfânt în deplinătatea doctrinei și a vieții sale, cele două aspecte fiind inseparabile în înțelegerea ortodoxă a naturii teologiei și sfințeniei².

Într-un studiu elaborat cu acrivie, Părintele Profesor Ion Caraza observa că „doctrina euharistică nu a constituit obiectul unor dispute directe. De altfel nici înainte, nici după veacul al V-lea nu au existat asemenea dispute în epoca patristică, deoarece învățătura despre Sfânta Euharistie a fost acceptată de întreaga Biserică de la început ca fiind Taina sfântă prin care Mântuitorul a instituit continuarea și desăvârșirea lucrării Sale de mântuire începută în Întrupare, învățatură care a fost păstrată prin Sfânta Liturghie și cateheză, care eliminău fără controversă orice erori”³. Totuși disputele cu privire la Euharistie au survenit indirect și temporar cu ocazia disputelor hristologice⁴.

Pentru Sfântul Chiril, dar și pentru mulți alți Părinți, teologia Euharistiei este inseparabilă de teologia Întrupării. În fiecare Liturghie, Fiul lui Dumnezeu vine iarăși în trup (*palin en somati*) pentru a-l dăruii (*idia sarx*) celor ce se împărtășesc.

1. Trupul (*sarx*) ca referire la om în integralitatea sa⁵

Este un mare contrast între importanța trupului omenesc⁶, între darul inestimabil al vieții, și valoarea în sine a diferitelor componente ale sale⁷. Trupul nu este

² *Ibidem*.

³ Diacon Profesor Ion Caraza, „Doctrina Euharistica a Sfântului Chiril al Alexandriei”, în *Studii Teologice*, XX (1968), nr. 7-8, p. 528, republicat în *Spovedania și Euharistia, izvoare ale vieții creștine. II. Sfânta Euharistie – arvuna vieții veșnice*, Ed. Basilica, București, 2014, p. 241; un studiu foarte bun bazat pe citate inedite la noi, care cuprinde referiri ample și la tema prezenței de față

⁴ *Ibidem*.

⁵ Lawrence J. Welch, *Christology and Eucharist in the early thought of Cyril of Alexandria*, International Scholars Publications, San Francisco, 1994, p. 46.

⁶ A se vedea excepționala carte a lui Francis S. Collins, *Limbajul lui Dumnezeu*, București, 2009; autorul a coordonat echipa internațională de geneticieni care a reușit, la începutul mileniului al III-lea, cartografierea genomului uman. A se vedea conferințe, cum ar fi: <https://www.youtube.com/watch?v=DjJAWuzno9Y>.

⁷ „The human body contains approximately: 65% Oxygen, 18% Carbon, 10% Hydrogen, 3% Nitrogen, 1.5% Calcium, 1% Phosphorous, 0.35% Potassium, 0.25% Sulfur, 0.15% Sodium, 0.15% Chlorine, 0.05% Magnesium, 0.0004% Iron, 0.00004% Iodine. The body contains also trace amounts of other elements, such as silicon, manganese, fluorine, copper, zinc, arsenic and aluminum. The going rate for a body's worth of these elements is about one US dollar!!! The skin would be worth about \$3.50 if it were sold at the price of a cowhide, which runs around \$0.25 per square foot. A dollar's worth of elements plus the value of the skin would round up to \$5” [<http://chemistry.about.com/b/2011/02/06/how-much-are-the-elements-in-your-body-worth.htm>].

Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu

devalorizat în creștinism. Părintele Stăniloae îl numește „organ străveziu al tainei infinite a lui Dumnezeu”⁸.

O foarte bună sinteză a antropologiei vetero-testamentare o datorăm lui Marius Lazurca⁹. Omul, spune autorul citat, aparține funciar atât lumii terestre, cât și celei celeste, dar trebuie să se înscrie într-o necurmată mișcare ascendentă. Un argument semnificativ este faptul că termenul desemnând trupul (*basar*) nu este niciodată înțeles separat de suflet (*nefesh*)¹⁰. Trupul nu trebuie înțeles nicio clipă, nici măcar teoretic, în afara legăturii lui profunde cu sufletul. Această riguroasă interdependență între trup și suflet trimite la o viziune absolut pozitivă despre trupul omenesc. De fapt, trupul, spun fără să ezite rabinii, este partea cea mai desăvârșită a creației, este capodopera Creatorului. Marius Lazurca atrage însă atenția asupra faptului că unele texte vetero-testamentare au fost redactate într-un climat dominat de cultura elenistică. De aceea, exegeții vorbesc despre existența a două antropologii de sorginte vetero-testamentară: cea dintâi, fidelă spiritului originar al iudaismului, propune, mai ales prin intermediul hermeneuticii talmudice, o imagine pozitivă asupra corporalității; cea de a doua, marcată de ideile fundamentale ale antropologiei elenistice, insistă asupra distanței de neconciliat dintre suflet și trup. În **Înțelepciunea lui Solomon**, text redactat între 100 și 50 î.Hr. la Alexandria, semnele acestei influențe sunt vizibile, fără însă ca ea să devină dominantă pentru ansamblul antropologiei iudaice. Oricum, subliniază Olivier Clément, deosebirea biblică dintre *trup* și *duh* nu are nicio legătură cu dihotomia elenistică dintre *suflet* și *corp*, în pofida nenumăratelor confuzii istorice care au făcut adesea din creștinism un „platonism pentru popor”¹¹.

În concluzie, antropologia biblică refuză sistematic dualismul. Trupul omului este *însuflețit*, iar sufletul este *întrupat*, soteriologia nu este înțeleasă ca o radicală ruptură față de trup, ci mai degrabă ca o bună armonizare a raporturilor lor¹².

Claude Tresmontant afirmă că poporul evreu a creat o cultură a cărei structură noetică este „cu totul originală”, „originalitatea acestei gândiri numai într-o

⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 164

⁹ Marius Lazurca, *Invenția trupului*, Ed. Anastasia, București, f.a., p. 97.

¹⁰ Termenii prin care se desemnează în Vechiul Testament partea spirituală a omului sunt: *nefesh*, *neshamah* și *ruach* și *leb*, ultimul desemnează organul anatomic (inima), dar i se atribuie și „viața intimă a sentimentului, a pasiunii și a gândirii” (Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris, 1923, tome I, p. 969). Foarte frecvent, prin termenul *nefesh* se înțelege chiar omul în ansamblul lui, a se vedea Drd. Petru Semen, „Învățătura despre suflet în cărțile Vechiului Testament”, în *Studii Teologice*, nr. 9-10 (1977), p. 674.

¹¹ Olivier Clément, *Trupul morții și al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, Ed. Christiana, București, 1996, p. 8.

¹² *Ibidem*, p. 98, 99.

„*Sarx zoopoios*” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

mică măsură a fost luată în considerare în Occidentul nostru dominat de cultura greacă și latină¹³. Îndepărtarea de spiritul scripturistic a dus la formarea, în Occident, a unei mentalități antropologice de tip platonice și neoplatonice, cu excepția aristotelienilor secolului al XIII-lea. Devierea se explică prin faptul că atunci când s-au tradus cărțile Vechiului Testament din limba ebraică în limba greacă, cuvântul *nefesh*, care desemnează în ebraică principiul de viață, a fost redat prin *psyhe*, iar în latină, prin *anima*. „Marea iluzie și marea greșală, zice autorul, constă în a ne imagina că se poate trece dintr-un univers de gândire la un altul doar prin faptul că s-a stabilit o corespondență lingvistică între termeni care, în realitate, nu au aceeași semnificație. Pentru că Biblia ebraică are un termen care a fost tradus în greacă prin *psyhe* și în latină prin *anima*, ne-am închipuit că se putea gândi despre ceea ce Biblia numește *suflet* ca despre ceea ce Platon, Plotin sau Descartes numesc suflet. Aici a fost greșala. Sub identitatea termenului, în traduceri, diferențele de conținut sunt radicale¹⁴. Într-adevăr, pe când în tradițiile orfică, platonice și neoplatonice, sufletul este de natură divină și nemuritor de drept, preexistând „corpului” în care „cade” ca într-o închisoare și care caută să se elibereze cât mai repede pentru a se întoarce la origine, în tradiția ebraică, sufletul este ontologic de o altă substanță decât Dumnezeu care l-a creat, nefiind nici preexistent „corpului”. Ideea că existența sufletului în „corp” ar fi o nenorocire, consecința unei greșeli, este străină tradiției ebraice. De aceea, „evreul nu are nicio idee de dualitate substanțială între «suflet», pe de o parte, și «corp», pe de altă parte. În ebraică nu există niciun cuvânt pentru a desemna corpul în sensul în care Platon sau Descartes vorbesc de corp, o substanță distinctă de suflet. Există un cuvânt pentru a desemna cadavrul, care nu mai este un corp”. Confuzia dintre corp și cadavru este eroarea carteziană¹⁵.

O altă confuzie s-a produs prin traducerea cuvântului ebraic *basar* prin *sarx*, în latină *caro*, în franceză *chair*. „În timp ce, pentru francezul din secolul al XX-lea, *chair* înseamnă corpul mai ales ca izvor al patimilor, *basar* desemnează totalitatea umană, omul viu, ceea ce în franceză este *âme* și *corps* împreună¹⁶.”

O dovadă mai convingătoare că în tradiția ebraică omul este înțeles ca o unitate psiho-somatică indisociabilă este aceea că „funcțiunile sau afecțiunile care, într-o antropologie dualizantă, sunt atributele «corpului», în ebraică sunt atribute ale *nefesh*-ului: «*Îi e foame sufletului meu*» (Ps 106, 9), «*Îi e sete sufletului meu*» (Prov 25, 25). «*Nepesch* și *basar* nu sunt două lucruri, două substanțe diferite,

¹³ Claude Tresmontant, *Le problème de l'âme*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, carte recenzată de Constantin Iana, în *Ortodoxia*, nr. 2 (1971), p. 233.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 234.

¹⁶ C. Tresmontant, *op. cit.*, p. 62, *apud* C. Iana, *op. cit.*, p. 234 sq.

Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu

ca *psyché* și *soma* la Platon, ci două cuvinte pentru a desemna omul din punct de vedere al psihismului și al organizației sale psiho-biologice»¹⁷.

Sfântul Ioan Evanghelistul ne spune: „Cuvântul S-a făcut trup – *sarx* (lat. *caro,-nis*)” (*In* 1, 4) și nu *soma*, pentru a arăta limpede că Logosul Și-a asumat natura umană întregă (suflet – trup), potrivit concepției iudaice despre om. Misiunea Părinților de la Sinoadele Ecumenice I, al III-lea și al IV-lea a fost și salvarea conținutului gândirii biblice, căutând termenii adecvați acesteia în limba greacă: *sarkothenta*, *enanthropesanta* ș.a. Prin urmare, Sfinții Părinți au evitat terminologia platonică și neoplatonică, care din păcate pare a fi prezentă în mentalitatea occidentală.

Este semnificativ faptul că, spre deosebire de limba franceză, care a preluat din limba latină termenii *corpus* și *anima* cu sensurile lor diferite, limba română i-a asociat. Pentru a desemna realitatea psiho-somatică, există termenii *corp* și, rezervat pentru om, *trup* în care bate inima (din lat. *anima*). Trupul corespunde ebraicului *basar*, exprimând *corpus* și *anima* laolaltă. Cuvântul *suflet* provine din latinescul *sufflare*¹⁸, un verb ce sugerează mișcarea, viața.

Revenind la învățătura chiriliană, Părintele alexandrin spune că în Sfânta Scriptură se folosește cuvântul *sarx* pentru a desemna întreaga realitate umană, așa cum reiese clar și din comentariul la *In* 1, 14:

„S-a intrat acum în învățătura despre întrupare. Se arată clar că Unul-Născut S-a făcut și a viețuit ca Fiu al Omului. Căci aceasta o spune, și altceva nimic, zicând că Cuvântul trup S-a făcut. Pentru că prin aceasta a spus, chiar dacă mai descoperit, că Cuvântul S-a făcut om. Și, zicând așa, nu ne comunică nimic străin sau neobișnuit, o dată ce dumnezeiasca Scriptură numește de multe ori pe omul viu, indicând numai trupul lui. Așa se spune la Proorocul Ioil: «*Voi turna din Duhul Meu peste tot trupul*» (*Ioil* 3, 1). Dar nu socotim că Proorocul zice că se va dărui Duhul dumnezeiesc trupului omenesc lipsit de suflet și singur, cel ce ar spune astfel n-ar fi liber de absurditate, ci prin parte exprimând întregul, prin trup numește omul. (...) Și nu a zis că Cuvântul a venit la trup, ci că S-a făcut trup, ca

¹⁷ Și tradiția siriacă păstrează foarte bine perspectiva biblică holistică: „The same holistic biblical view can be found in Syriac tradition. In fact, «one of the most striking characteristics of ancient Syriac Christianity in all its forms is its intense physicality. The body provided a central focus of concern for religion in this region, and the primary instrument of religious expression. Throughout the spirituality of the Syrian Orient one finds a heightened awareness of sensory experience, of physical expression, of bodily knowing, of embodiment as the medium in which and by which the encounter between human and divine takes place.»”, S.A. Harvey, „Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective”, în St Vladimir’s Theological Quarterly 43:2 (1999), p.105-130, cit. în art. n., „The human body masterpiece of the Triune God” în *European Journal of Science and Theology*, February 2013, Vol. 9, Supplement 1, p. 51-60.

¹⁸ C. Iana., *op. cit.*, p. 234.

„*Sarx zoopoiros*” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

să nu se înțeleagă că a venit ca la Prooroci, sau ca la alții dintre Sfinți, prin relație, ci că El Însuși S-a făcut cu adevărat trup, adică om”¹⁹.

Herman Diepen²⁰ a demonstrat că Sfântul Chiril a avut o înțelegere pozitivă a trupului (*sarx*). În comentariul la Evanghelia după Sfântul Ioan, Sfântul Chiril a folosit multe argumente biblice pentru a condamna prin 24 de argumente ideea că trupul a fost o pedeapsă sau o închisoare a sufletului²¹. Sfântul Chiril a respins orice înțelegere dualistă a constituției omului. Întruparea și Învierea lui Hristos arată că trupul este parte integrantă a omului. A considera că persoana umană este un suflet închis într-un trup, ar nega sau ar face imposibil să se înțeleagă ce a făcut Iisus Hristos pentru umanitate când S-a întrupat și când a înviat și S-a înălțat cu trupul la cer. Herman Diepen a arătat, de asemenea, că nici chiar în scrierile timpurii, Sfântul Chiril nu a folosit cuvântul *sarx* pentru a desemna corporalitatea neînsuflețită²².

În epistola festală (pascală) din anul 420, Sfântul Chiril preciza: „Potrivit Sfântului Evanghelist, «Cuvântul S-a făcut trup (*sarx*)», nu transformându-Se în trup (*ouk eis sarka metablemenos*), de fapt nu a spus aceasta, ci în loc să vorbească despre om în integralitatea sa (*anti de tou anthropos holokliros*), a spus trup (*sarka*)”²³.

În comentariul la Evanghelia a IV-a (9, 27), Sfântul Chiril afirmă foarte clar: „Deoarece Fiul este unul și numai unul atât înainte de primirea trupului, cât și după ce a venit în trup; și prin trup noi înțelegem omul în integralitatea lui, adică suflet și trup”²⁴.

2. Întruparea – o teofanie unică

În teza sa de doctorat, redactată sub îndrumarea renumitului teolog Lars Thunberg, Ezra Gebremedhin subliniază tensiunea dintre două tipuri de hristologii: cel alexandrin, în care primează înțelegerea Întrupării ca unire (*henosis*) a firii dumnezeiești cu cea omenească, și cel antiohian, în care primează înțelegerea Întrupării ca inhabitare (în-locuire, *enoikesis*) a firii dumnezeiești în trup omenesc, sau a unei legături (*synapheia*) între firea dumnezeiască și cea omenească în Hristos²⁵.

¹⁹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, traducere, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, PSB 41, București, 2000, p. 111-112.

²⁰ Herman Diepen, *Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1957.

²¹ Lawrence J. Welch, *Christology and Eucharist in the early thought of Cyril of Alexandria*, International Scholars Publications, San Francisco, 1994, p. 45.

²² Herman Diepen, *op.cit.*, p. 37.

²³ Cyrille d'Alexandrie, *Lettres Festales* (VII-XI), tome II, SC 393, p. 99-100 (PG 73, 569).

²⁴ *In Joannem*, v 2, 200, la Lawrence J. Welch, *op.cit.*, p. 46.

²⁵ Ezra Gebremedhin, *Life-Giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Uppsala, 1977, p. 34. Sfântul Chiril explică de ce Sfântul Ioan Evanghelistul

Pentru Sfântul Chiril, Întruparea este o teofanie ce nu poate fi comparată cu prefigurările și umbrele din timpul Legii, trupul lui Hristos fiind unit cu Dumnezeu într-un mod fără precedent²⁶. Referindu-se la *Carmen Christi* din *Filipeni 2*, Sfântul Chiril subliniază că venirea Sa în trup nu înseamnă despărțirea de firea Sa dumnezeiască²⁷, dar în același timp teofania Sa (cu excepția Schimbării la Față, când cei trei au fost făcuți vrednici să-L vadă așa cum era tot timpul) nu a însemnat

și, în general, Părinții anteriori lui, au folosit sintagma «Λόγος-σάρξ»: „Așadar, omul este ființă rațională, dar compusă, adică alcătuită din suflet și din trupul acesta stricăcios și pământesc. Dar, deoarece a fost creat de Dumnezeu și a fost adus la existență, neavând din firea sa proprie nestricăciunea și nepiericiunea (întrucât acestea există ființial numai în Dumnezeu), a fost pecetluit cu duhul vieții, câștigând prin relația sa cu Dumnezeu, Binele cel mai presus de fire: «Și a suflat, zice, în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie (Fc 2, 7)». Însă, pentru că a fost pedepsit pentru păcatul neascultării, auzind atunci în chip drept: «Pământ ești și în pământ te vei întoarce» (Fc 3, 19), s-a dezbrăcat de har; căci s-a îndepărtat de trupul pământesc suflarea vieții, adică Duhul Celui Care zice: Eu sunt Viața (In 14, 6). Și ființa a căzut în moarte, dar numai cu trupul, sufletul păstrând nemurirea, pentru că numai către trup s-a zis: «Pământ ești și în pământ te vei întoarce». Prin urmare, trebuia ca acea parte a noastră, care s-a primejduit în chip deosebit, să fie mântuită mai repede și, prin unirea din nou cu Viața cea prin fire, să fie readusă la nestricăciune. Trebuia ca ceea ce a pățimit să dobândească nimicirea răului. Trebuia ca sentința: Pământ ești și în pământ te vei întoarce, să înceteze a mai fi valabilă, întrucât trupul, care căzuse mai înainte, a fost unit în chip de negrăit cu Cuvântul, Care dăruiește viață tuturor. Trebuia, așadar, să devină trupul Lui și, astfel, să se împărtășească de nemurirea Lui. Fiindcă ar fi cu totul absurd ca focul să poată să transfere în corpurile materiale energia sa, pe care o are prin fire și care poate fi percepută senzorial, și să transforme, într-o măsură oarecare, în ceea ce este el pe acelea cu care vine în contact, iar noi să nu credem că Logosul lui Dumnezeu, Cel ce este mai presus de toate, lucrează în trup, sădindu-i bunul Său propriu, adică viața. Socotesc că din pricina acestei rațiuni, Sfântul Evanghelist, scoțând în evidență ființa vie mai ales prin partea aceea care a pățimit mai mult, a zis că Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut trup, ca să se vadă deodată cu rana, și medicamentul, cu cel ce boalește, și doctorul, cu cel căzut în moarte și Acela Care-l ridică și-l readuce la viață, cu cel biruit de stricăciune, și Cel ce înlătură stricăciunea, cu cel stăpănit de moarte și Acela Care este mai presus de moarte, cu cel lipsit de viață și Dătătorul vieții. Dar nu zice că Cuvântul a venit în trup, ci că S-a făcut trup, ca nu cumva să crezi că Acesta a venit și a rămas ca în Prooroci sau ca în ceilalți sfinți, adică prin relație, ci că El Însuși S-a făcut cu adevărat trup, adică om; căci despre aceasta vorbeam mai înainte. Pentru aceasta, El este Dumnezeu după fire în trup și cu trupul, dar, deși trupul Îi este propriu, El este cugetat ca fiind altceva decât trupul, fiind închinat în trup și împreună cu trupul, potrivit cu ceea ce s-a zis de Proorocul Isaia: «Bărbați înalți vor veni la Tine și se vor face robii Tăi, urmându-Ți legați de mâini și de picioare, și Ți se vor închina și se vor ruga Ție, pentru că în Tine este Dumnezeu și nu este Dumnezeu afară de Tine» (Is. 45, 14). Iată, spun că întru El este Dumnezeu, nedespărțind trupul de Cuvântul. De asemenea, susțin că nu este alt Dumnezeu în afară de El, unind cu Cuvântul ceea ce El poartă ca al Său propriu, adică templul pe care l-a luat din Fecioara. Fiindcă Hristos este Unul din amândouă”. Sfântul Chiril, *Comentariu la Ioan*, 1, 9, PG, 73, 160A-161A, cit. în Drd. Viorel Veselin, *Antropologia Sfântului Chiril din Alexandria*, mms.teză de doctorat, București, 2012, p. 229.

²⁶ Ezra Gebremedhin, *op. cit.*, p. 35.

²⁷ Ep. 45, ACO 1.16 153 1.4.

„*Sarx zoopoiος*” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

apariția în deplinătatea puterii și slavei Sale dumnezeiești, într-o lumină strălucitoare orbitoare²⁸.

Întruparea este o teofanie în care două naturi deosebite și care nu sunt egale²⁹ au ajuns într-o unire numită „după ipostas” (*henosis kat' hypostasin*), „naturală sau fizică” (*henosis physike*)³⁰ „adevărată” (*henosis alethine*)³¹. Această teofanie implică unitatea Persoanei rezultată din dualitatea componentelor³². De aceea, Sfântul Chiril se referă adesea la Hristos ca la „Unul din ambele” (*Eis ex amphoin*)³³. De multe ori folosește și expresiile „propriul Său trup” (*idion somata*), „propria sa carne” (*idia sarx*), „propria Sa fire” (*idia physis*)³⁴ și chiar: „propriul trup al lui Dumnezeu”, prin urmare „dumnezeiesc”³⁵.

„Redobândirea statutului haric de «fiu» al lui Dumnezeu de către omul căzut, reprezintă scopul nobil și dumnezeiesc al Întrupării: «Trupul s-a făcut propriu Celui Care, chiar de atunci (de la Întrupare, n.n.) a putut suprima greșeala și, foarte legitim, să scuture tirania păcatului (τὴν τῆς ἀμαρτίας ἀπεσείσατο τυραννίδα); el (trupul) se îmbogăți în natura sa proprie datorită Cuvântului, Care este unit cu el (ἐνωθέντος Λόγου) în mod inefabil și imposibil de descris: el devine sfânt, de viață făcător, plin de harul dumnezeiesc (ἅγιόν τε καὶ ζωοποιόν ἐστὶ καὶ τῆς θεοπρεποῦς ἐνεργείας ἔμπλεον). Și în Hristos, ca în pârga (ἐν ἀπαρχῇ) noastră, și noi, de asemenea, suntem transformați (μετεστοιχειώμεθα) pentru a deveni mai buni decât stricăciunea (κρείττονες τῆς φθορᾶς)³⁶ și păcatul (καὶ τῆς ἀμαρτίας)»³⁷.

²⁸ *Is* 51, *PG* 70, 1169-1172.

²⁹ În *Ep* 40, *ACO* 1.14 26 1.1. Sfântul Chiril vorbește despre naturi ca fiind *anomia pragmata* fiind aduse într-o unire indisolubilă (*enosis adiaspastos*), Ezra Gebremedhin, *op. cit.*, p. 44.

³⁰ *Apol Thdt.*, *ACO* 1.1.6 118 1.24.

³¹ *Lc.* 14, *PG* 72, 484B.

³² Ezra Gebremedhin, *op. cit.*, p. 36.

³³ *Ador. In Sp. et Verit.*, *PG* 68 345C.

³⁴ Ezra Gebremedhin, *op. cit.*, p. 37.

³⁵ *Ep* 45, *ACO* 1.1.6 156 1.3.

³⁶ Îmbrăcarea întru nestrăciune (ἀφθαρσία) constituie premisa capitală pentru bucuria de fii în Fiul. Bucuria presupune prezența veșnică a celui iubit și a celui ce iubește. Ceea ce este perisabil, neavând consistență, nu poate fi nici izvor al bucuriei, și nici sălaş. Cf. Idem, *Comentariu la Isaia*, 4, 3, *PG*, 70, 977A; Idem, *Comentariu la Evrei*, *PG*, 74, 969A. A se vedea și: Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 35, *PG*, 32, 128C.

³⁷ Sfântul Chiril, *Ὅτι εἷς ὁ Χριστός*, *SC*, vol. 97, p. 330, 723a-b; *PG*, 75, 1269B-C. Cu privire la înomenirea Cuvântului, el distinge, terminologic, pe «Unul-Născut» («ὁ Μονογενής») și «Primul-Născut» («ὁ Πρωτότοκος»), ca Om Adevărat; pe Fiul, ca Ipostas unic, înainte de Întrupare, născut din veci din Tatăl, și după Întrupare, Același Ipostas, născut, după firea omenească, în timp, din Fecioara Maria, ca pârgă sau a doua rădăcină a neamului omenesc: «καίτοι γὰρ μονογενὴς ὑπάρων θεϊκῶς, ἐπειδὴ γέγονεν ἡμῶν ἀδελφός, ταύτη τοι καὶ ὀνομάσθη πρωτότοκος, ἵνα ὡς ἀπαρχὴ τῆς τῶν ἀνθρώπων υἰοθεσίας γεγονώς, καὶ ἡμᾶς υἱὸς Θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ. Ὡστε τὸ πρωτότοκον, περὶ τῆς οἰκονομίας εἰρήσθαι νόμιζε. Κατὰ γὰρ τὴν θεότητα, τὸ μονογενής». Idem, *Comentariu la Luca*, *PG*, 72, 485C-D, la Ddr. Viorel Veselin, *op. cit.*, p. 225.

Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu

Lars Thunberg preciza că: „Sfântul Maxim afirmă despre Sfântul Chiril că nu a intenționat niciodată să desființeze deosebirea naturilor după unirea lor (așa cum au dorit să facă Apolinarie, Eutihie și Sever, lucru pe care însuși Sfântul Chiril l-a subliniat foarte clar). Sfântul Maxim arată că, în numeroase pasaje, Sfântul Chiril lămurește faptul că nu a intenționat să împiedice pe cineva să vorbească despre cele două firi după unirea lor, nici nu a dorit să desființeze unirea dintre ele”³⁸. Totodată Sfântul Maxim, asemenea Sfântului Chiril, afirmă că Întruparea reprezintă unirea dintre Logos și trup, care este animat de un „suflet inteligibil și rațional” (voερά τε και λογική ψυχή). De asemenea, el precizează faptul că, după unire, expresia «două firi» se folosește pentru a indica deosebirea dintre firi. Însă unirea lor este așa de mare, încât ele nu mai pot fi văzute ca fiind, în mod separat, două. Unitatea neconfundată a firilor este așa de mare, încât ele nu mai pot fi despărțite, nici măcar distinse în realitate, ci numai prin cugetare³⁹.

3. Euharistia ca prezență a puterii și lucrării vivificatoare a Logosului unit cu trupul

Termenii „vivificator” și „de viață” sunt folosiți aproape în toate contextele în care se vorbește despre Euharistie. Astfel întâlnim expresiile: „trupul de viață făcător” (*sarx zoopoios*) sau „trupul (carnea) vieții” (*he sarx tes zoes*), dar mai uzitată este prima expresie. Sfântul Chiril folosește *zoopoion soma* sau *soma zoes*. *Soma* și *sarx* sunt folosiți interschimbabil. Euharistia mai este numită și „binecuvântare de viață făcătoare” (*evloghia zoopoios*) „jertfă de viață făcătoare” (*thysia zoopoios*); „aducere a darurilor de viață făcătoare” (*zoopoios dorophoria*) și „sămânță de viață făcătoare” (*sperma zoopoios*)⁴⁰.

Dintre teologii alexandrini, Sfântul Chiril este cel care folosește cel mai frecvent conceptul de viață (*zoe*) în sensul dumnezeiesc și mai presus de fire, și verbul *zoopoiein* în relație cu doctrina despre Întrupare. Pentru Sfântul Chiril, Hristos este Dătătorul de viață nu doar în sensul fizic, natural, ci și în sensul mai presus de fire. De această viață omul se împărtășește prin Botez și mai ales prin Euharistie, prin care nesticăciunea este conferită omului muritor⁴¹.

Sfânta Euharistie este Trupul și Sângele Celui (cf. *I Co* 10 și 11) care este „Viața prin fire” (cf. *In* 5.), având în sine toată puterea Cuvântului care este unit

³⁸ Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, trad. din limba engleză de Anca Popescu, Edit. Sophia, București, 2005, p. 56.

³⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și Epistole hristologice și duhovnicești*, trad. din limba greacă, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *PSB* 89, Edit. IBMBOR, București, 1990, p. 75-76. A se vedea și: Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 57-58.

⁴⁰ Ezra Gebremedhin, *op. cit.*, p. 54.

⁴¹ *Ibidem*, p. 53.

„*Sarx zoopoiros*” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

cu ea și este plină de lucrarea (*energeia*) Sa, prin care toate sunt aduse la viață și păstrate în existență⁴².

Pentru Sfântul Chiril există o indisolubilă unire între Logos și Trupul Său, fapt ce are consecințe de maximă importanță pentru noi:

„Deci Hristos Și-a dat pentru viața tuturor propriul Său trup, iar prin El face să se sălășluiască în noi viața. Și prin El a sălășluit din nou în noi viața, dar în ce fel a făcut aceasta, voi spune după puterile mele. Deoarece Cuvântul de viață făcător al lui Dumnezeu S-a sălășluit în trup, l-a prefăcut pe acesta în propriul Său bun, adică în viață, și l-a arătat, prin adaos, după rațiunea cea negrăită a unirii Sale cu trupul, de viață făcător, precum este El Însuși prin fire. De aceea, trupul lui Hristos face vii pe cei ce se împărtășesc de El. Căci, când vine în cei muritori, alungă moartea și scoate stricăciunea, având în Sine puterea care desființează stricăciunea în mod desăvârșit”⁴³. În nota (724) la acest pasaj, părintele Stăniloae explică:

„Fiul lui Dumnezeu a extins în trupul Său, prin prelungire, puterea de viață făcătoare pe care o are El prin fire. Aceasta a fost o prefacere a trupului în mijloc de manifestare a puterilor dumnezeiești de viață făcătoare, dar nu o prefacere prin fire, ci prin adaosul de putere ce i s-a dat. De aceea, trupul Lui face vii pe cei ce se împărtășesc de El, căci se împărtășesc de puterea dumnezeiască a Fiului lui Dumnezeu, extinsă în trupul Lui. Căci Însuși El, Care e purtătorul Vieții dumnezeiești sau al Vieții prin Sine, este în trupul de care ne împărtășim. Astfel, Sfântul Chiril face o legătură între moartea lui Hristos pe Cruce, prin care a învins moartea în trupul Său, și împărtășirea noastră în Euharistie de trupul Său, în care a învins moartea prin Înviere, comunicându-ne și nouă viața prin împărtășirea de trupul Său, care a învins moartea prin moartea Sa. Pâinea care S-a pogorât din cer, sau El însuși Care a luat trup, ni se dă astfel prin trupul Său, în care a învins moartea prin moarte”.

În exegeza la *In 6, 57*, Sfântul Chiril reiterează învățătura că prin Întrupare, Fiul a asumat omenitatea în integralitatea sa, trupul fiind numit „templul firii” Sale, pe care l-a umplut de viață:

„Deci zice Fiul că, atunci când a fost trimis, S-a întrupat, și altceva nimic. Iar când zice că S-a întrupat, spune că S-a făcut om în întregime. Deci «Tatăl M-a făcut, zice, om». Dar, deoarece M-am născut din Viața după fire, sunt viu, fiind Dumnezeu-Cuvântul; și, fiindcă M-am făcut om, am umplut templul firii Mele, adică trupul. De aceea, și «*cel ce mănâncă trupul Meu va fi viu*». Căci am luat trupul muritor, dar, fiindcă M-am sălășluit în el, fiind Viață după fire, pentru faptul că sunt din Tatăl cel viu, am umplut de viața Mea tot trupul asumat. De aceea, n-am fost

⁴² *Ibidem*, p. 50.

⁴³ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, op. cit., p. 400-401.

biruit de stricăciune, ci mai degrabă am biruit-o ca Dumnezeu. Deci voi spune iarăși, fără greutate, în mod folositor, că așa cum, deși M-am făcut trup – căci aceasta înseamnă că am fost trimis –, viețuiesc totuși pentru Tatăl cel viu, adică păstrând în Mine firea Celui ce M-a născut, așa și cel ce Mă primește în sine prin împărtășirea de trupul Meu va fi viu întreg, *conformându-se Mie*, Care-l pot face viu, pentru faptul că sunt din rădăcina de viață făcătoare, adică din Dumnezeu și Tatăl⁴⁴.

Redăm aici și nota explicativă (755) a părintelui Părintelui Stăniloae, în care subliniază strânsa relație dintre trup și persoană: „Fiul lui Dumnezeu, având Viața prin fire, ca Cel născut din Tatăl și de o ființă cu El, umplând de această viață și trupul Său, o comunică și oamenilor ce se deschid Lui prin credință, prin împărtășirea de trupul Său. Căci cel ce primește Trupul Lui, îl primește pe El Însuși, și El Însuși dă viața Sa prin trupul Său. Trupul asumat e atât de total al Lui, încât este al Persoanei Sale, și cel ce primește Trupul Lui *Îl primește în sine pe El Însuși ca Persoană*, căci zice: «*Cel ce Mă mănâncă pe Mine*». În general, relația mea prin trup cu Trupul lui Hristos este relația mea ca persoană cu El ca Persoană, adică cu Dumnezeu-Cuvântul, așa cum relația mea cu trupul unei persoane umane este relația mea ca persoană cu aceea ca persoană. Dar nu se poate spune că relația cuiva cu mine, care m-am împărtășit de Hristos, e relația directă cu Hristos ca Persoană în mod exclusiv, chiar dacă prin mine intră într-o anumită relație și cu Hristos. Căci eu am pe Hristos prin împărtășire, fiindcă umanitatea lui Hristos este plină de Persoana exclusivă a lui Dumnezeu-Cuvântul, sau este exclusiv a Lui, nu a altei persoane”.

4. Prefacerea cinstitelor daruri în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

Există mai multe opinii în privința învățăturii Sfântului Chiril despre modul prezenței Trupului și Sângelui lui Hristos în Euharistie⁴⁵. Printre cei care susțin că Părintele alexandrin ar învăța despre o prezență dinamică, spirituală a Trupului și Sângelui lui Hristos în Euharistie, se numără: G.E. Steitz, A. Harnack, F. Loofs și E. Michaud. Alți teologi cum ar fi: F.C. Baur, G. Thomasius, P. Batiffol, J. Mahe și A. Struckmann, susțin că Sfântul Chiril învață despre prezența substanțială, corporală a Trupului și Sângelui lui Hristos în Euharistie, aducând argumente clare în acest sens.

Sfântul Chiril insistă asupra faptului că după Întrupare, Logosul și Trupul Său sunt inseparabile. Hristos nu este vreodată atât de spiritualizat, încât să înceteze să fie somatic. Termenii *pneumatike* și *mystike*, folosiți de Sfântul Chiril pentru a descrie pâinea și vinul consacrate în Liturghie, trebuie înțeleși într-un sens care

⁴⁴ *Ibidem*, p. 414.

⁴⁵ Ezra Gebremedhin, *op. cit.*, p. 75.

„*Sarx zoopoios*” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

cuprinde ambele modalități: somatică și pnevmatică, prin care Hristos Cel înălțat este prezent în Euharistie⁴⁶.

Prin urmare, învățătura Sfântului Chiril despre Euharistie are o importanță deosebită în privința înțelegerii imanenței istorice a lui Hristos Cel înviat și înălțat, concepția chiriliană despre consacrarea darurilor și epicleză fiind relevantă în acest sens⁴⁷. Johannes Betz a observat că Sfântul Chiril este primul teolog din Egipt care are un concept despre prefacere (*Wandlungsbegriff*)⁴⁸. Sfântul Chiril se referă la Iisus Hristos, nu la Logosul preincarnațional, atunci când vorbește despre consacrarea darurilor euharistice.

În exegeza la Mt 26, 27 Părintele alexandrin afirmă că așa precum la Cina cea de Taină, și noi, pregătind darurile euharistice, „cerem (*deometha*) cu sinceritate ca acestea să fie prefăcute (remodelate – *plasthenai*) într-o binecuvântare duhovnicească, pentru ca prin participarea la ele să fim sfințiți în suflet și trup. Dar a spus foarte clar că «Acesta este Trupul Meu» și că «Acesta este Sângele Meu», așa că nu puteți presupune că cele pe care le vedeți ar fi un *typ*, ci, mai degrabă, într-un mod inefabil, sunt prefăcute (*metapoiesthai*) de Dumnezeu în Trupul și Sângele lui Hristos dăruite cu adevărat. Prin împărtășirea lor, noi primim în noi înșine puterea dătătoare de viață și sfințitoare a lui Hristos (...) deoarece Dumnezeu așază puterea vieții în daruri, coborând El Însuși la slăbiciunea noastră, și le preschimbă (*methistanai*) lucrarea (*energeia*)”⁴⁹.

Aceeași învățătură o găsim și în comentariul la Lc. 22:17-22, unde scrie: „Dar El este în noi într-un alt fel, adică prin împărtășirea noastră de jertfa nesângeroasă (...). Este în noi în mod dumnezeiesc prin Duhul Sfânt, fiind, așa zicând, amestecat cu trupurile noastre prin Trupul Său și prin scumpul Său Sânge (...). Și pentru a nu fi înspăimântați la vederea trupului și sângelui pe sfintele mese ale bisericilor, Dumnezeu, smerindu-Se pe Sine și venind spre neputințele noastre, infuzează în darurile puse înaintea noastră puterea de viață și le prefăce în eficacitatea Trupului Său, pentru a le avea înspre împărtășirea dătătoare de viață și pentru ca Trupul Vieții să fie în noi ca o sămânță de viață făcătoare. Și să nu vă îndoiiți că acest fapt este adevărat din moment ce spune El Însuși foarte clar că «Acesta este Trupul Meu» și că «Acesta este Sângele Meu»”⁵⁰.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁷ Lawrence J. Welch, *op. cit.*, p. 125.

⁴⁸ Johannes Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vater*; Herder, Freiburg, 1955, p. 313, la Lawrence J. Welch, *op. cit.*, p. 125.

⁴⁹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Sfânta Evanghelie după Sfântul Matei*, 26:27, PG 72, 512CD.

⁵⁰ Idem, *Comentariu la Sfânta Evanghelie după Sfântul Luca*, 22, 17-22, versiunea siriacă tradusă de R. Payne Smith, în *Commentary on the Gospel according to Luke*, Studion Publishers, 1983, p. 568-569; există doar fragmente ale acestui comentariu în limba greacă,

După cum observă Lawrence J. Welch, în ambele pasaje citate, Sfântul Chiril afirmă doar prefacerea pâinii și vinului în trupul și sângele lui Hristos. În nicio scriere nu încearcă să explice cum se petrece această prefacere. În comentariul la *In 6*, 53 ne spune că nu trebuie să întrebăm „cum” are loc prefacerea, deoarece Hristos „nu le explică modul tainei, celor ce încă nu înțeleg și nu voiesc să creadă fără cercetare, dar celor ce au crezut deja, li Se arată spunându-li-l clar”⁵¹. Important este să înțelegem că lucrările și cuvintele Mântuitorului sunt model pentru rugăciunea noastră și că Hristos este Marele nostru Arhiepiscop înaintea lui Dumnezeu Tatăl, iar jertfa euharistică transformă vechiul cult al Legii într-unul nou⁵².

5. „Părtași ai dumnezeieștii firii” (*theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes*) (2 Pt 1, 4)

Fiul lui Dumnezeu S-a împărțit de trupul și de sângele nostru, a intrat în relație personală cu omul la modul suprem, enipostaziind firea umană, pentru ca noi împărțându-ne de Trupul și Sângele Său să intrăm în relație personală cu El. S-a făcut Părtaș al firii omenești pentru ca noi să devenim „părtași ai firii dumnezeiești” (2 Pt 1, 4); tot așa cum a asumat *morphe doulou* (condiția existențială a robului) pentru ca omul să poată primi *morphe Theou* (cf. *Carmen Christi* din *Flp* 2) și a devenit *sarkofor* pentru ca noi să putem deveni *pneumatofori*⁵³.

Daniel A. Keating afirmă într-o remarcabilă lucrare că Sfântul Chiril citează sau face referire la textul din 2 Pt 1, 4: „Părtași ai dumnezeieștii firii – *theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes*” mai frecvent decât oricare scriitor creștin dinaintea sa⁵⁴. Doar în comentariile la Noul Testament ale Sfântului Chiril, D.A. Keating a identificat 41 de referințe la 2 Pt 1, 4⁵⁵. Origen este primul scriitor

⁵¹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, p. 407.

⁵² Lawrence J. Welch, *op. cit.*, p. 126.

⁵³ Sfântul Atanasie cel Mare, *De incarnatione et contra Arianos*, 8, PG 26,996 C.

⁵⁴ Daniel A. Keating, *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford University Press, 2004, p. 144; a se vedea și Balas, David L. *Metousia Theou: Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*. Rome: Pontificium Institutum Sancti Anselmi, 1966. Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco: Ignatius Press, 1995.

⁵⁵ *In Matt.* 11, 28 (Reuss, 201); 20, 1-16 (2×) (Reuss, 230); *In Luc.* 2, 25-35 (Smith, 61); 3, 16 (Reuss, 61; Smith, 75); 3, 21-2 (Reuss, 63; Smith, 80); 4, 1-2 (Reuss, 64; Smith, 86); 4, 18 (Reuss, 236; Smith, 93); 5, 24 (Reuss, 248; Smith, 112); 7, 24-8 (Reuss, 76-7; Smith, 164); 22, 7-16 (Reuss, 207; Smith, 565); *In Jo.* 1, 13 (Pusey, i. 136); 3, 5 (Pusey, i. 219); 6, 35 (Pusey, i. 476); 6, 37 (Pusey, i. 479); 7, 24 (Pusey, i. 639); 10, 14-15 (Pusey, ii. 232); 14, 4 (Pusey, ii. 406); 14, 16-17 (Pusey, ii. 469); 14, 20 (4×) (Pusey, ii. 484, 486, 487, 488); 15, 1 (Pusey, ii. 534); 16, 7 (Pusey, ii. 620); 16, 12-13 (Pusey, ii. 626); 16, 15 (Pusey, i. 639); 17, 18-19 (3×) (Pusey, ii. 720, 722); 17, 20-1 (2×) (Pusey, ii. 734, 737); 17, 22-3 (2×) (Pusey, iii. 2, 3); 20, 22-3 (Pusey, iii. 133); *In Acta* 13, 25 (PG 74, 768b);

„*Sarx zoopoiōs*” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

bisericesc care a făcut referire la 2 Pt 1, 4. Sfântul Atanasie cel Mare, de asemenea citează de șase ori textul petrin, dar, potrivit lui D.A. Keating, nu s-a găsit nicio referință în scrierile Sfinților Capadocieni⁵⁶. Totuși este foarte posibil ca Sfântul Grigorie de Nyssa să se fi referit la 2 Pt 1, 4 în *De Professione Christiana*: „Cu alte cuvinte, dacă am vrea să explicăm Creștinismul după numirea ce i se dă, atunci vom spune că el e o *imitare a firii dumnezeiești* (*theias physeos mimesis, imitation divinae naturae*). (...) Dacă omul era vechea asemănare cu Dumnezeu, apoi nu-i vom da altă definiție, străină de rostul lui, ci vom spune că a fi creștin înseamnă să urmărim sau să imităm firea dumnezeiască (*mimesin theias physeos, imitationem divinae naturae*)”⁵⁷. Referințe la 2 Pt 1, 4 sunt și în scrierile Sfinților Chiril al Ierusalimului, Ambrozie al Milanului, Ilarie de Poitiers, Didim al Alexandriei, Ieronim, Procopie de Gaza ș.a.⁵⁸

Redăm două texte în care Sfântul Chiril face referire la textul petrin în analiză:

„Deci S-a împărțit Unul-Născut de sânge și trup, adică S-a făcut om, fiind Viața prin fire și născut din Viața după fire, adică din Dumnezeu-Tatăl, ca, unindu-Se cu trupul coruptibil, după rațiunea firii lui, în mod tainic și negrăit și cum numai El a știut, să-l readucă la propria lui viață și să-l arate părtaș, prin Sine, de Dumnezeu-Tatăl. Căci este Mijlocitor între Dumnezeu și om, după cum s-a scris (I Tim. 2, 5): al lui Dumnezeu-Tatăl, în mod natural ca Dumnezeu și născut din El, al oamenilor, ca om, și având în Sine pe Tatăl și fiind El Însuși în Tatăl. Căci este pecete și strălucire a ipostasului Lui, nedeosebit în ființă, a cărei pecete este și din care provine, ca strălucire, dar fiind El Însuși în ea și având-o pe ea în Sine însuși și avându-ne și pe noi în Sine, întrucât a luat firea noastră și trupul nostru, făcându-

In Rom. 8, 8-9 (Pusey, iii. 214); *In 1 Cor. 6, 15* (Pusey, iii. 264); *7, 21* (Pusey, iii. 273); *15, 20* (Pusey, iii. 304); *In Heb. 10, 29* (Pusey, iii. 410)

⁵⁶ Norman Russell, „Partakers of the Divine Nature (2 Pet. 1: 4) in the Byzantine Tradition”, in J. Chrysostomides (ed.), *Kathegetria: Essays Presented to Joan Hussey* (Camberley: Porphyrogenitus, 1988), 57. Both Russell, „The Concept of Deification”, 298, and A.L. Kolp, „Partakers of the Divine Nature: The Use of II Pet. 1: 4 by Athanasius”, *SP* 17 (1982), 1018, identify Origen as the first Christian author to cite 2 Pet. 1: 4 (see *De princ.* iv. 4. 4; *Hom. in Lev.* iv. 4; *Comm. Rom.* iv. 9). Russell, „The Concept of Deification”, also identifies six citations of 2 Pet. 1: 4 in Athanasius (*C. Ar.* i. 16; iii. 40; *Ep. Serap.* 1. 23, 24; *Vit. Ant.* 74; *Ep. Adolph.* 4), but finds no citation of it in the writings of the Cappadocians.

⁵⁷ *De Professione Christiana*: PG 46, 244 c și d, trad. rom. în PSB 30, *Sfântul Grigorie de Nyssa. Scrieri. Partea a două. Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale, & Despre înțelesul numelui de creștin, către Armoniu*, p. 439-440. Text citat și de papa Benedict: „He found this supreme good in Christianity, thanks to which „the imitation of the divine nature” is possible (*De Professione Christiana*: PG 46, 244c)” (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070829_en.html).

⁵⁸ A se vedea *Biblia patristica: index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1975-1995.

Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu

Se trupul Cuvântului. Căci «Cuvântul trup (*sarx*) S-a făcut», după spusa lui Ioan (In 1, 14). Căci ne-am făcut părtași ai Lui și-L avem pe El în noi prin Duhul. De aceea am devenit și părtași ai firii Lui și suntem fii, având astfel în noi și pe Tatăl, prin Fiul (s.n.)⁵⁹.

„Neînțelegând Nicodim cum se cuvenea ce vrea să însemne a se naște cineva de sus, Iisus îi înfățișează mai dezvelită cunoștința tainei, prin învățături mai limpezi. Domnul nostru Iisus Hristos a numit naștere de sus nașterea din nou din Duhul, înfățișând pe Duhul ca fiind ființa cea mai presus de toate și prin El făcându-ne părtași de firea dumnezeiască, făcând să rodească în noi pe Cel ce provine ființial din ea și, prin El și în El, reîntipărend în noi chipul frumuseții arhetipice și refăcându-ne spre înfierea dumnezeiască”⁶⁰.

În nota (291) la acest ultim text citat, Părintele Stăniloae explică: „A fi părtaș de firea dumnezeiască nu înseamnă a avea firea dumnezeiască. Căci a avea firea dumnezeiască înseamnă a o avea prin sine, prin naștere sau purcedere din Tatăl. A se împărtăși de ea înseamnă a avea numai puteri din ea. În acest sens *rodește* în Duhul, adică înseamnă că Duhul produce roadele Lui în om, sau puterile Duhului, unindu-se cu puterile omului, le fac pe acestea să rodească nu roade pur create, ci roade care au în ele și calități dumnezeiești. Prin aceasta omul se aseamănă în mod real cu Dumnezeu, așa cum a fost la început, arătând frumusețea dumnezeiască în sine sau calitatea de fiu prin har al lui Dumnezeu. El a fost făcut astfel într-o asemănare cu Fiul lui Dumnezeu, printr-o unire cu El. Această calitate i-a readus-o Fiul, întrupându-Se, prin aceea că a întipărit în primul rând în Sine ca om calitatea de Fiu al lui Dumnezeu, ca s-o transmită și celor ce se unesc prin credință cu El”.

Expresia „*părtași ai dumnezeieștii firii*” (*theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes*) este *hapax legomenon* în Sfânta Scriptură, și s-a spus adesea în mod greșit că în acest text nu ar fi altceva decât o influență elenistică și că expresia nu ar avea alt ecou în Noul Testament. Pentru noi este un temei evident al învățăturii despre îndumnezeire (*theosis*), al participării noastre la cele dumnezeiești, prin urmare suntem foarte interesați de o exegeză corectă și completă, de aceea oferim aici câteva elemente introductive⁶¹.

În contextul amenințării învățăturilor care negau reîntoarcerea lui Hristos, promovându-se astfel libertinajul, autorul *Epistolei 2 Petru* se simte dator, in-

⁵⁹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, p. 892.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 170.

⁶¹ Redăm aici sintetic ceea ce s-a dezvoltat în capitolul „*Părtași ai dumnezeieștii firii*” (*theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes*) (2 Pt. 1, 4) – o introducere”, în lucrarea n. *Hermeneutica Ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiție*, Sibiu, 2013, p.283-320; pentru o foarte bună analiză a conceptului de participare în filosofie, în Noul Testament și la mai mulți Părinți, a se vedea capitolul „Partakers of the Divine Nature”, în: Daniel A. Keating, *op.cit.*, p.144-190.

„*Sarx zoopoios*” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

spirat fiind de Duhul lui Dumnezeu, să reformuleze în termeni noi înțelegerea Bisericii primare cu privire la configurația autentică a vieții trăite în așteptarea Parusiei. Impresionat de atenția acordată în cultura vremii relației umanității cu cele divine, autorul subliniază scopul viețuirii creștinului în lume, folosind o expresie unică în literatura biblică: „*hina genesthe theias koinonoi physeos*”⁶². Expresia „*părtași ai dumnezeieștii firi*” este parte a unui ansamblu de idei, prin care se face referire la asumarea progresivă a atributelor perfecțiunii morale și nemuririi lui Hristos, prin cunoașterea lui Hristos ca Domn și Mântuitor. Participarea la natura dumnezeiască a celui ce crede în Hristos, este în opoziție cu dorințele mundane care aduc stricăciune. În epistolă se specifică faptul că scăparea de caracterul muritor este inseparabilă de scăparea de dorința păcătoasă, posibil de realizat doar prin viața în Hristos.

Se știe că în limba ebraică nu avem un termen echivalent pentru grecescul *physis*, iar termenii apropiați ca sens sunt folosiți în legătură cu oameni și cu lucruri, și foarte rar cu Dumnezeu. De fapt *physis* nu apare în Septuaginta (LXX), ci doar în apocrife, în care nu e folosit niciodată în asociere cu Dumnezeu⁶³. De parte de a-L prezenta pe Dumnezeu folosind expresii abstracte, Vechiul Testament abundă în expresii antropomorfe, prin care se arată cum Dumnezeu este viu și prezent nemijlocit în istoria poporului Israel cu care are un legământ. Antinomia dintre unicitatea lui Dumnezeu și revelarea Sa plină de har, dintre transcendența Sa ascunsă și imanența Sa copleșitoare, reprezintă cei doi poli care se întâlnesc în înțelegerea vechi-testamentară a lui Dumnezeu. La tetragrama sacră se face referire numai în *Exod* 3, 14-15, unde pare a se folosi un joc de cuvinte pe baza verbului „a deveni”, prin care se sugerează că identitatea lui Dumnezeu va fi revelată în cursul intervenției Sale istorice în numele lui Israel. Pentru a nu împieta asupra numelui sacrosanct, s-a folosit apelativul „Domn” (*Ynda, Adonai*), redat apoi în limba greacă prin *Kyrios*. În *Septuaginta*, termenul *Kyrios* a devenit numele lui Dumnezeu, și acest uz se reflectă și în *2 Petru*, mai ales în 2, 9, 11 și 3, 8-15. În *2 Petru* se preia apelativul *Kyrios* și se folosește ca un titlu pentru Hristos (3, 2, 8-10; 15, 18) fapt ce duce la concluzia că Hristos este Dumnezeu adevărat⁶⁴.

Chiar dacă în Vechiul Testament nu se vorbește despre natura divină în sine, mulțimea numelor și a epitetelor evidențiază învățătura cu privire la natura divină ca transcendentă și totuși personală. De fapt, această mulțime de nume exprimă gradul în care Dumnezeul lui Israel a fost înțeles ca Cel pe care Israel L-a cunoscut personal pe parcursul unei lungi perioade de familiaritate. Natura lui Dumnezeu

⁶² James M. Starr, *Sharers in Divine Nature. 2 Peter 1, 4. Its Hellenistic Context*, Coniectanea Biblica, New Testament Series 33, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 2000, p.1

⁶³ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 68.

este aceea de a acționa în istorie, mai ales în calitate de Mântuitor, dar și de Judecător al lui Israel pe baza parteneriatului existent prin legământ. Din lucrările lui Dumnezeu în istorie se pot observa atributele divine, îndeosebi dreptatea și sfințenia. Cu privire la participarea omului la natura divină, Vechiul Testament pare a exclude această posibilitate. Modul de apropiere de Dumnezeu nu este prin transformarea de sine – în mod autonom și la îndemnul celui rău – întru asemănarea cu Dumnezeu: „Dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul” (Fc 3, 5), ci mai degrabă prin situarea de sine într-o relație corectă cu Dumnezeu, în conformitate cu legământul existent: „Ți s-a arătat, omule, ceea ce este bun și ceea ce Dumnezeu cere de la tine: dreptate, iubire și milostivire, și cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului Tău!” (Mih 6, 8). Totuși, scopul vieții omului este teocentric, este acela de a dobândi comuniunea cu Dumnezeu, prin cunoașterea Lui și prin a umbla pe căile Lui. *Epistola 2 Petru* este scrisă în continuitate firească cu *theologia* Vechiului Testament⁶⁵.

James M. Starr atrage atenția că în *Epistola 2 Petru* se afirmă că cei scăpați de stricăciune se pot face părtași ai dumnezeieștii firi sau naturi (în lb. engleză *nature*), nu la ființa lui Dumnezeu (în lb. engleză *being*). Nu am putea participa la esența dumnezeiască, deoarece suntem oameni, creați de Dumnezeu⁶⁶. Autorul ar fi împrumutat expresia *natură dumnezeiască* din vocabularul filosofic al grecilor, dar i-a conferit un sens creștin. Dacă filosofii spuneau că omul scăpat de stricăciune poate deveni ca zeii prin propriile sale resorturi și pe baza înrudirii cu ei, Sfântul Petru spune că se poate realiza acest deziderat datorită făgăduinței lui Dumnezeu. Nu transpare o perspectivă umanistă, ci una harică. Prin promisiunile lui Dumnezeu ne împărtășim de sfințenia lui Dumnezeu, de comuniunea cu Sfânta Treime (*1 In* 1, 3). Prin virtuți credinciosul participă la natura lui Dumnezeu, îmbrăcându-se „în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate și în sfințenia adevărului” (*Ef* 4, 24, cf. *Col* 3, 10; *Evr* 12, 10 și *1 In* 3, 2)⁶⁷.

Într-o amplă și temeinică analiză, din care redăm în continuare sintetic, Al Wolters⁶⁸ precizează *ab initio* faptul că textul din *2 Petru* 1, 4 a fost înțeles foarte diferit în istoria interpretării biblice, în special expresia tradusă în general prin „părtași ai dumnezeieștii firi”. Pe de o parte s-a considerat că este un fundament biblic explicit pentru doctrina ortodoxă a îndumnezeirii – *theosis*, învățatură po-

⁶⁵ *Ibidem*, p. 71, 81.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 248..

⁶⁷ *Ibidem*

⁶⁸ Al. Wolters, „Partners of the Deity”: A Covenantal Reading of 2 Peter 1,4, Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan, vol. 25, no. 1, april 1990

„*Sarx zoopoios*” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

trivrit căreia, scopul mântuirii în Hristos este îndumnezeirea omului⁶⁹. Pe de altă parte, mulți exegeți apuseni contemporani au afirmat că este un element străin de întreg contextul Noului Testament.

Aparenta nepotrivire a textului în ansamblul Noului Testament se bazează pe două premise larg acceptate: 1) apostolul vorbește aici de mântuire ca participare la natura lui Dumnezeu și 2) natura lui Dumnezeu este în contrast cu natura lumii. Cu alte cuvinte, mântuirea este descrisă în termeni ontologici drept scăpare dintr-un fel de realitate (natura perisabilă a lumii ordinare) pentru a participa la o altă realitate (natura nepieritoare a lui Dumnezeu). O astfel de concepție ontologică despre mântuire era destul de comună mișcărilor religioase din lumea elenistă, mai ales celor influențate de platonism, dar intră în contrast cu învățătura Noului Testament, potrivit căreia mântuirea nu este o eliberare din lumea creată, ci mai degrabă o eliberare, rămânând în mijlocul lumii, din robia păcatului. În continuare, autorul ne surprinde plăcut prin anunțarea cercetării pe care a întreprins-o, pentru a susține atât autenticitatea epistolei, cât și perfecta și integrala sa inserare în corpus-ul nou testamentar și în cel scripturistic, în general. De fapt, va propune o nouă traducere prin care dispar nepotrivirile doctrinare.

Se arată apoi că termenul *koinonos* este greșit redat prin echivalentul adjectival *părtaș* (în engleză *partaker*). *Koinonos* este un substantiv, nu un adjectiv. În dicționarul Liddle, Scott și Jones⁷⁰, *koinos* este redat prin „însoțitor-companion”, „partener (*partner*)” sau „confrate, fârtate, camarad (*fellow*)”. În literatura clasică greacă ar predomina înțelesul de „partener” (sau un sinonim). *2 Co* 1, 7: „(...) părtași (*koinonoi*) suferințelor” și în *1 Pt* 5, 1: „(...) părtaș (*koinonos*) al slavei Sale” ar fi singurele locuri unde înțelesul termenului *koinos* este acela de *părtaș*, în celelalte opt cazuri, corectă ar fi redarea prin *partener*. De exemplu: *Lc* 5, 10, unde ni se spune că Iacob și Ioan erau confrății, fârtații⁷¹ (*koinonoi*) lui Simon; *1 Co* 10, 20: „(...) nu doresc să fiți parteneri (*koinonous*) ai demonilor”. Regula ar fi: atunci când este asociat cu cazul genitiv și substantivul respectiv desemnează o persoană, *koinonos* înseamnă *partener*, iar când desemnează un lucru, se redă prin *părtaș*.

Potrivit acestei reguli, cuvântul *koinonoi* din *2 Pt* 1, 4 s-ar traduce corect cu *părtași*. Dar autorul merge mai departe și arată că și termenul *physis*⁷² este greșit redat

⁶⁹ Vezi T. Ware, *The Orthodox Church* (Middlesex: Penguin, 1980), p. 236-242; T. Ware scrie despre „celebrul text din 2 Petru”, care este parte a „solidei baze biblice” pentru doctrina despre *theosis*, p.236-37, la Al. Wolters, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁰ Henry George Liddel, Robert Scott and Henry Stuart Jones, *A Greek English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

⁷¹ *Biblia*, trad.rm. Î.P.S. Bartolomeu

⁷² În literatura greacă, substantivul *physis* provine din verbul : *ephyn*, *pephyka*, *phyomai*, din rădăcina indo-europeană *bhu*, în sanscrită *bhu*, în latină *fu-*, în germană *bi-n*, în engleză *be*, și înseamnă „a deveni”, „a crește”, inițial fiind folosit pentru creșterea plantei. *Physis* înseamnă și „for-

prin natură. Citează dicționarul Liddle, Scott și Jones, unde substantivul *physis* este redat nu doar prin *natură*, ci și prin: *origine, dezvoltare, constituție, caracter, instinct, specie, creatură*, iar savantul olandez Holwerda⁷³ identifică nu mai puțin de șaptezeci de sensuri ale cuvântului. Pentru demersul de față sunt importante unele echivalente, cum ar fi: *creatură, ființă, entitate*. Deși termenul *physis* apare rar în Biblia greacă, găsim aceste înțelesuri atât în Septuaginta, cât și în Noul Testament. De exemplu, în *3 Macabei 3, 29*: „*pase thnety physei- orice physis muritoare*”, adică „orice creatură muritoare”; *Iacob 3, 7*, unde „*te physei te anthropine*” (firea omenească) înseamnă *omenire* sau *om*, pentru că nu putea firea omenească, noțiune abstractă, să îmblânzească animalele sălbatice. Multe exemple se găsesc, continuă autorul citat, și în literatura greacă extrabiblică, de la Platon la Philon și mai departe. În *Timaeus 42C*, „*thereios physis*” înseamnă de fapt *animal*. Philon, în *De Fuga 172*, scrie: „*Ho Theos monos, he ariste physis*” (singurul Dumnezeu, cea mai bună Ființă), similar și în alte multe locuri⁷⁴. Mai mult, invocând și alți autori și recurgând la o demonstrație argumentată, se afirmă că expresiile „putere divină” și „natură divină” reprezintă o „perifrază reverențială”, ceva asemănător formulei „majestatea sa”, cu atât mai mult cu cât lipsește articolul hotărât. Practica de a substitui numelui lui Dumnezeu un cuvânt sau o expresie, este des întâlnită în lumea iudaică și elenistică. În *Noul Testament* avem asemenea exemple: „Împărăția Cerurilor”, în loc de „Împărăția lui Dumnezeu”, sau *1 Co 10, 18*, unde prin cuvântul „altar” se face referire la Dumnezeu.

În concluzie, *theia physis* din *2 Pt 1, 4* ar însemna și ar reprezenta, de fapt, o persoană, deci s-ar traduce prin *Ființă dumnezeiască* (N.B. nu ființa – *ousia* dumnezeiască, n.n.) sau *Dumnezeirea* (în lb.eng. *Deity*) sau, mai clar, *Dumnezeu*, prin urmare ni s-a fâgăduit că vom fi *parteneri* ai lui Dumnezeu, în limbajul Sfântului Pavel, „împreună-lucrători” (*synergoi*) (*1 Co 3, 9*) cu El. Expresia rezultată, „parteneri ai lui Dumnezeu”, nu este în mod literal nou-testamentară, în schimb o întâlnim la Filon⁷⁵ și în literatura patristică greacă⁷⁶. Expresia ebraică echivalentă, *sutap lehaqqados* și

mă”, „natură”, iar de la plantă înțelesul s-a transferat și la animale și la om. La Homer denotă „forma exterioară a naturii”, iar Pindar este primul care îl folosește în sensul „formei exterioare” a omului, făcând distincția între *physis* și *nous*. Natura și calitățile omului sunt adesea numite *physis*. În contrast cu slăbiciunea umană și cu stricăciunea naturii, este tot ceea ce transcende aceste limite, ca semn al participării la natura divină, „a intra în natura divină – *eis theon physin elthein*” echivalează cu dobândirea divinității, spunea Himerius (sec. al IV-lea î.Hr).

⁷³ *Commentario de Vocis que est Physis Viatque Usu, Praesertim in Graecitate Aristotele Anteriore*, Groningen: Wolters, 1955.

⁷⁴ *De Specialibus Legibus*, 2.231; *Quis Her.*, 115, *Mig.139, Abr. 87*, ș.a., la Al Wolters, *op. cit.*, p. 36.

⁷⁵ *De Spec. Legibus*, 1.131 (*koinonoi... Theou*).

⁷⁶ Ex.: Sf. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, 3.3.13 (PG 3.444D), „*koinonoi... Theou*”; Martiriul Sf. Polycarp, 6.2, „*Christou koinonos*”.

„*Sarx zoopoios*” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

sutap im haqqados, literal: „partener al Celui Sfânt”, se găsește în literatura rabinică, fiind o expresie centrală. Expresia „parteneri ai lui Dumnezeu” se inserează perfect în învățătura scripturistică generală cu privire la legământul lui Dumnezeu cu omul⁷⁷.

Autorul conchide prin a afirma că citește Noul Testament, luând în considerare mai ales contextul canonic, iar nu tradițiile intelectuale extrabiblice ale culturii eleniste. Traducerea existentă astăzi se datorează tocmai acestor influențe străine, în special ideii platonice de participare, fără de care aceasta nu s-ar fi păstrat, de aceea, pe baza studiului întreprins, propune următoarea traducere: *El ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe, pentru ca voi să deveniți parteneri ai lui Dumnezeu, fiind achitați de stricăciunea care a venit în lume din cauza poștei*⁷⁸. Prin urmare, universul discursului biblic canonic este diferit de cel filosofic, iar textul în analiză se înscrie firesc în primul.

Am redat mai pe larg din acest studiu, pentru a oferi un model de exegeză, pentru a sublinia dependența absolută a discursului dogmatic de textul biblic inspirat și de exegeza corectă și completă a acestuia, pentru a sublinia modul cum Sfânta Scriptură ni-L descoperă pe Dumnezeu viu și prezent în viața omului, nu retras într-o transcendență inaccesibilă, și, totodată, pentru a respinge graba cu care se admite existența influențelor străine în textele noastre sacre.

În concluzie, se poate spune că ambele variante ale traducerii textului din 2 Pt 1, 4 au implicații doctrinare majore. Dacă o urmărim pe cea în uz, accentul este pe participarea la atributele divine, și Părintele Stăniloae ne-a vorbit în mod original despre aceasta. În primul volum al *Teologiei Dogmatice Ortodoxe* tratează despre atributele legate de supraesența lui Dumnezeu: infinitatea, simplitatea, eternitatea, supraspațialitatea, atotputernicia, și de modul cum creatura participă la acestea; asemenea și în legătură cu cele legate de spiritualitatea Sa: atotștiința și înțelepciunea, dreptatea și mila, sfințenia, bunătatea și iubirea. Ființa (*ousia*) lui Dumnezeu este imparticipabilă, dar atributele sunt participabile, deoarece în rațiunea de a fi (*logos tes physeos*) a omului este dată această virtualitate, este posibilă asemănarea cu Creatorul, îndumnezeirea sau, mai exact, hristomorfizarea omului. Dacă *syngeneia* ca înfiere se dobândește la Botez, participarea se datorează Sfintei Euharistii, „*Cinei Tale celei de Taină, astăzi, Fiule al lui Dumnezeu, părtaș mă primește (...)*”.

Privitor la traducerea pe care am redat-o *supra*, am putea afirma că este acceptabilă din punct de vedere ortodox, fiindcă Ortodoxia pune un mare accent pe persoană și comuniune de persoane. Faptul că ființa dumnezeiască este incognoscibilă și incomprehensibilă nu generează un pesimism gnoseologic,

⁷⁷ Al Wolters, *op. cit.*, p. 40.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 44.

Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu

deoarece persoana transcende natura, în lucrare (*energeia*) este prezent Lucrătorul, fapt evident în teologia ortodoxă a Sfintelor Taine. De exemplu, momentul central al Sfintei Taine a Cununii este cel în care preotul, cu mare emoție, invocă lucrarea directă a Preasfintei Treimi, rostind: „Și acum, Stăpâne Preasfinte întinde mâna Ta din sfântul Tău locaș și unește pe robul Tău acesta cu roaba Ta aceasta (...)”. Această rugăciune este adresată Preasfintei Treimi, sursa și modelul iubirii din familie.

Părintele Stăniloae în diferite contexte a afirmat că Dumnezeu ne-a creat ca parteneri de dialog, un dialog autentic și viu, un dialog progresiv în iubire, un dialog nesfârșit, epectasic, omul fiind chemat să urce „din slavă în slavă (apo doxes eis doxan)” (2 Co 3, 18) în acest dialog, în care parteneriatul se fundamentează pe înfierea primită la Botez și pe împărtășirea cu Sfintele Daruri. Pe temeiul celor de mai sus, am putea crede că Sfântul Apostol Petru ar fi sugerat prin expresia în analiză (2 Pt 1, 4) că „prețioasele și foarte marile făgăduințe” se împlinesc deja aici, atunci când oamenii, prin Sfintele Taine, în special prin consangvinitatea mistică primită prin Sfânta Euharistie, în ambianța Bisericii, devin frați ai lui Dumnezeu Fiul și fii ai lui Dumnezeu Tatăl prin lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt, însă toate culminează cu promisiunea că: „Îl vom vedea așa cum este (*hoti opsometha auton kathos estin*), comuniune de iubire și iubire de comuniune, dăruită tuturor celor ce o aleg în mod conștient și liber:

„Iubiților, acum suntem fii ai lui Dumnezeu, și ce vom fi nu s-a arătat până acum. Știm că dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea așa cum este” (1 In 3, 2).

6. Euharistia – unirea credinciosului cu viața Logos-ului întrupat

A primi Sfânta Euharistie înseamnă a participa la viața lui Hristos. Pentru Sfântul Chiril, Sfânta Euharistia înseamnă hrană și băutură; este „sămânță de viață-dătătoare” și „sămânța nemuririi”⁷⁹. Ea acționează ca un ferment, iar efectele sunt atât spirituale cât și fizice. Gustarea din Sfânta Euharistie înseamnă contactul direct cu Hristos Domnul Cel viu, la fel de sigur precum atingerea mâinilor Sale de soacra Sfântului Apostol Petru, de fiica lui Iair sau de fiul văduvei din Nain. Prin Euharistie, credincioșii devin co-trupești (*sysomoi*)⁸⁰ cu Hristos, devin părtași ai firii dumnezeiești prin Duhul Sfânt⁸¹. Hristos este prezent euharistic printr-o participare naturală (*methexis physike*)⁸²; așa cum se topesc prin foc două elemen-

⁷⁹ Lc 22, 19, PG 72,912A, la Ezra Gebremedhin, *op.cit.*, p. 90.

⁸⁰ In 11, PG 74,560B.

⁸¹ *Glaph.*, Gen 1, PG 69, 29BC.

⁸² Io 10, PG 74, 341CD.

„*Sarx zoopoios*” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

te deosebite și rezultă unul singur, așa sunt uniți cu El toți cei care se împărtășesc, și El este unit cu ei⁸³.

Un termen folosit des de Sfântul Chiril pentru a desemna unirea credincioșilor cu Hristos prin Euharistie este *metalepsis*. Prin Euharistie, credincioșii sunt uniți (*synanakirnamenoi*, *anamignymenoi*) cu Hristos prin participarea la Trupul Său⁸⁴. Hristos implantează (*empfytevein*) propria Sa viață în credincioșii care primesc Trupul Său⁸⁵.

Sfântul Chiril folosește și alți termeni pentru a desemna roadele Sfintei Euharistii. Vorbește despre Hristos Care locuiește (*enoikein*) în credincios trupește prin împărtășirea (*koinonia*) Trupului Său sfânt⁸⁶, sau despre Hristos Care Se stabilește (*katoikein*) în credincios ca „Viață și dătător de viață”⁸⁷.

În comentariul la *In* 6, 53, Sfântul Chiril explică faptul că Trupul Mântuitorului este de viață dătător deoarece este unit cu Viața după fire, adică cu Fiul născut din „Tatăl cel viu”:

„Căci El e viața după fire, întrucât S-a născut din Tatăl cel viu. Dar nu mai puțin de viață făcător e și Duhul Lui cel Sfânt, venit în mod negrăit de sus, fiind unit cu Cuvântul Celui ce face toate vii. Căci prin El s-a cugetat și se înțelege ca una cu El. Este neîmpărțit după înomenire, deși știm că Cuvântul venit din Dumnezeu-Tatăl și templul Lui din Fecioara nu sunt una prin fire, deoarece trupul nu e de o ființă cu Cuvântul din Dumnezeu. Dar, fiind una prin întâlnire și îmbinare negrăită, și deoarece trupul Mântuitorului s-a făcut de viață făcător, ca cel ce s-a unit cu Viața după fire, adică cu Cuvântul lui Dumnezeu, când îl mâncăm, avem viață în noi, fiind uniți și noi cu Cuvântul, precum este el unit cu Cuvântul sălășluit în el”⁸⁸.

Mai mult, continuă Sfântul Chiril, puterea de viață făcătoare a Trupului Mântuitorului este evidentă în faptul învierii morților, când „Mântuitorul nu Se află lucrător numai prin cuvânt, nici numai prin porunci dumnezeiești, ci Și-a luat împreună-lucrător în aceasta sfântul Lui trup, ca să arate că poate face vii și pe oameni, aflându-Se unit cu el. Căci este trupul cu adevărat propriu al Lui, și nu altul. De fapt, când a înviat pe copila mai-marelui sinagogii, zicând: «Copilă, scoală-te!», a prins-o de mână, precum s-a scris (*Mc* 5, 35-41; *Lc* 8, 49-56). Căci era, ca Dumnezeu, de viață făcător, făcându-le pe toate prin porunca Sa, dar și prin atingerea de sfântul Său trup, arătându-Și o unică și înrudită lucrare prin amândouă.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Io* 4, PG 73, 584 BC.

⁸⁵ *Io* 7 și 8, PG 73, 20 CD.

⁸⁶ *Io* 10 PG 74, 341 BC.

⁸⁷ *I Co* 6, 15, PG 74,, 809 CD.

⁸⁸ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, p. 408.

Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu

Căci, și când a intrat în cetatea numită Nain și era dus din ea mort fiul unuia-născut al mamei lui, S-a atins iarăși de trupul mort, zicând: «Tinere, îți zic ție: Scoală-te» (Lc 7, 14). Deci nu dădea numai cuvântului să lucreze învierea morților, ci, ca să arate de viață făcător și trupul Său, precum am spus mai înainte, Se atinge de morți prin el, și prin el comunică viață celor ce au murit. Și dacă prin simpla atingere a trupului Său face viu pe cel mort, cum nu dobândim o mai bogată binecuvântare de viață făcătoare când îl și mâncăm?»⁸⁹

Într-o notă explicativă (740) la acest ultim citat, Părintele Stăniloae face trimitere implicită la unirea ipostatică, pentru ca noi să reflectăm mai adânc asupra Tainei Sfintei Euharistii:

„Nu ne împărtășim de trupul lui Hristos fără să ne împărtășim de Dumnezeu-Cuvântul Însuși, Care S-a făcut Subiectul trupului Său. Dar Acesta ni Se face accesibil și chiar împărtășibil prin trupul Său, întrucât prin trup primim în noi toate cele spirituale. Persoana Lui dumnezeiască este vie prin fire, adică fără început și fără sfârșit. Și vom fi și noi în stare să înviem în trupul nostru, pentru că devenim vii în sufletul nostru prin comunicarea între Persoana Lui și a noastră. Iar vii înseamnă trăitori în mod conștient”. Iar în nota 742, spune și mai clar: „Dumnezeu-Cuvântul se înțelege după întrupare ca o unică Persoană cu trupul Său”, iar în nota 750: „Prin sângele Lui, am primit Însăși Persoana Fiului, în toate ale unei persoane e persoana însăși, care le organizează și le armonizează în întregul persoanei”⁹⁰.

Într-adevăr, noi mărturisim că firea umană s-a unit cu firea dumnezeiască în Persoana Fiului, în mod neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat. Spunem că ne împărtășim cu Trupul și Sângele Domnului, adică cu firea Sa umană îndumnezeită, dar numim Împărtășania și dumnezeiasca Euharistie⁹¹, adică este o atingere de cele dumnezeiești, și mai spunem că ne împărtășim cu Hristos, deci este o comuniune intimă cu Persoana Mântuitorului. Dar, pe de o parte, nu există natură neipostaziată, iar pe de altă parte, cele două firi au un singur Ipostas și sunt unite în mod nedespărțit, pentru totdeauna. Prin urmare, noi ne împărtășim de Hristos întreg, de aceea Sfânta Euharistie este și o atingere de cele dumnezeiești, este fundamentul theognosiei – „*Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc (...)*” – și al îndumnezeirii omului.

În concluzie, în învățătura Sfântului Chiril, Sfânta Euharistie conferă cel mai intim mod de unire cu Hristos, care presupune, bineînțeles, și celelalte moduri de prezență ale Mântuitorului: în slujba celorlalte Sfinte Taine și ierurgii; în cuvintele

⁸⁹ *Ibidem*, p. 408-409.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 412.

⁹¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, București, 2003, p. 83.

„Sarx zoopoiou” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

Sfintei Scripturi; în cuvântul de propovăduire al preotului; în rugăciuni și cântări; în faptele bune⁹².

7. Euharistia – unirea credincioșilor cu Sfânta Treime

Teologia trinitară este dezvoltată de Sfântul Chiril în *Dialogurile despre Trinitate*⁹³, dar există nenumărate referințe în toată opera sa.

În lucrarea de unire a credincioșilor cu Dumnezeu și unii cu alții, Fiul și Duhul lucrează împreună, în pofida faptului că, în virtutea Întrupării, modalitatea somatică de lucrare aparține în exclusivitate Fiului. În comentariul la *In* 6, 63: „Cuvintele pe care Eu vi le-am grăit sunt duh și viață”, Sfântul Chiril spune: „Tot trupul Său l-a umplut de lucrarea de-viață-făcătoare a Duhului. Ca urmare, Îl și numește Duh, fără să nege existența Lui ca trup. Deoarece trupul s-a unit la culme cu El și s-a îmbrăcat în toată puterea Lui de-viață-făcătoare, trebuie să se numească de aici înainte Duh. Și nu e nicio mirare dacă te smintești de aceasta. Căci, dacă cel ce se lipește de Domnul este un duh cu El, cum nu va fi și trupul Său un Duh cu El?”⁹⁴ În nota (787) la acest text citat, Părintele Stăniloae precizează: „Unitatea în Duh a unuia cu altul nu confundă pe cei doi. Aceasta e caracteristica unității realizate prin Duhul. Căci, în Duh, fiecare prețuiește pe celălalt și-l socotește necesar pentru el. Iar, întrucât Duhul, în care se unesc două persoane, nu e identic nici cu una, nici cu alta, pentru că în acest caz s-ar contopi în unitate, El este între cele două, sau este al Celui ce-L dă și devine și al celui ce-L primește, dar nu se confundă cu ele și nu le confundă pe ele”.

Sfântul Chiril subliniază dimensiunea trinitară a unității create între credincioși prin participarea lor la Sfânta Euharistie. Suntem una toți, ne spune Părintele alexandrin, în Tatăl și în Fiul și în Duhul Sfânt prin împărtășirea cu Trupul lui Hristos. (cf. *2 Co* 13, 13), în Sfânta Treime fiind unitate de ființă, voință și lucrare:

„Dar, auzind că Tatăl îi aduce, iar Fiul dăruiește celor ce vin la El puterea învierii, să nu ajungi la gândiri absurde socotind că fiecare dintre Ei lucrează de Sine și despărțit ceea ce este potrivit firii proprii, ci cugetă cu minte că Tatăl este împreună cu Fiul, și Fiul cu Tatăl și, ca să zic așa, mântuirea noastră și întoarcerea de la moarte la viață este opera Sfintei Treimi întregi: și Tatăl are în mod înde-

⁹² A se vedea studiul Părintelui Prof. Dr. Ioan Ică, „Modurile prezenței personale a lui Hristos și ale comuniunii cu El în Sf.Liturghie și în Spiritualitatea ortodoxă”, în vol. *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae 1903-1993*, editat de Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu și Diac. Asist. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1993, p. 335-358.

⁹³ Cyrille d'Alexandrie, *Dialogues sur la Trinite*, Texte critique, traduction et notes par Georges Matthieu de Durand, o.p., Les Editions du Cerf, Paris, 1976, vol. I, SC 231; vol.II SC 237, Paris, 1977, vol. III SC 246, Paris, 1978.

⁹⁴ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, p. 427-428.

Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu

tulător toată puterea spre tot ce trebuie, la fel și Fiul, și Sfântul Duh. Deci, prin toată Sfânta Treime vin la noi bunătățile, și Tatăl e totul în toate prin Fiul și Sfântul Duh”⁹⁵; iar în comentariul la *In* 10, 30: „Eu și Tatăl una suntem”, Sfântul Chiril scrie: „Și numim una pe Fiul și pe Tatăl, nu confundând monadele într-un număr, cum spun unii că Tatăl și Fiul sunt același, ci crezând că Tatăl și Fiul subzistă în mod special, dar unind pe cei Doi în identitatea unei ființe comune și văzându-I ca având o singură putere, încât Unul să fie văzut în Celălalt”⁹⁶.

Dacă prin primirea Trupului ne unim și cu Persoana, prin Sângele Său, Mântuitorul așază pecetea filiației adoptive, numai așa deschizându-ne accesul la Tatăl, deoarece „Tatăl nu dă ale Sale decât prin Fiul. Nu iubește pe altele decât pentru că are un Fiu pe Care Îl iubește. Nu le dă viața decât în unire iubitoare cu Fiul”⁹⁷. În nota 750, Părintele Stăniloae scrie: „Fiul lui Dumnezeu își pune pe noi, prin sângele omenesc asumat de El, pecetea calității Sale de Fiu al Tatălui, Fiu al lui Dumnezeu, făcându-ne și pe noi fii, dar nu prin naștere din Tatăl, ci prin împărțășire. Trăind în Sângele Lui, pătruns în al nostru, ne face să trăim și noi, dacă nu în toată actualitatea, cel puțin virtual și în treptată actualizare, curăția Sa transmisă nouă, duhul Său de jertfă, duhul de iubire față de Tatăl și față de oameni și mișcarea spre înviere. Ne transmite aceste simțiri și puteri cu atât mai mult cu cât nu numai sângele Lui devine și al nostru, ci și al nostru devine al Lui prin aceasta”⁹⁸.

8. Euharistia – sămânța nemuririi și darul vieții veșnice

Trăsătura dominantă a teologiei euharistice a Sfântului Chiril este învățătura că Euharistia conferă darul nesticăciunii. Sfântul Chiril folosește termenii: nesticăciune (incoruptibilitate) (*aphtharsia*) și nemurire (*athanasia*) ca fiind interschimbabili, totuși predomină *aphtharsia* în legătură cu Euharistia. Sfântul Chiril învață că omul muritor trebuie să se împărțășească de Trupul Celui care este Viață prin fire, dacă dorește să reprimească nesticăciunea. Hristos euharistic inserează viața în credincios ca pe o sămânță a nemuririi (*sperma athanasias*)⁹⁹ care abolește toată stricăciunea care este în om¹⁰⁰. Expresia „sămânța nemuririi” amintește de „medicamentul nemurii” (*pharmakon athanasias*) din opera Sfântului Ignatie al Antiohiei.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 383 -384.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 729.

⁹⁷ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, nota 769, p. 420

⁹⁸ *Ibidem*, p. 412.

⁹⁹ *Lc* 22:19, PG 72, 912 A.

¹⁰⁰ Ezra Gebremedhin, *op. cit.*, p. 101.

„Sarx zoopoiios” – Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei

În concluzie, biruința Mântuitorului asupra morții ne este împărtășită prin Sfânta Euharistie, iar caracterul eshatologic al Tainei Tainelor este pregnant în opera Sfântului Chiril, amintind de rugăciunea: *„Dă-ne nouă să ne împărtășim mai cu adevărat în ziua cea neînserată a Împărăției Tale”*.

Studii și articole