

TEOLOGIA

anul VII, nr. 3_4, 2003

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, voci în actualitate, stiri din lumea creștină și recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugați să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Design și foto:

Coperta I:

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

**UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

TEOLOGIA

**ANUL VII, NR. 3_4, 2003
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE**PRE^aEDINTE:**

P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului și Hunedoarei

REDACTOR RESPONSABIL:

Pr. conf. univ. dr. IOAN TULCAN,
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă Arad

MEMBRI:

Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN RUS
Pr. lect. univ. drd. VASILE VLAD
Asit. univ. drd. CAIUS CUTARU

SECRETAR DE REDACȚIE:

Arhid. lect. univ. dr. MIHAI SĂȘĂUJAN

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:

SIMONA TEREI

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

TEOLOGIA

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

FACULTATEA DE TEOLOGIE

2900 ARAD

2900 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-57-285855

Tel/Fax: 0040-57-285855

CUPRINS

EDITORIAL

Semnificatia unor comemorări..... 7

STUDII

Ioan Tulcan

Aspecte teologico-dogmatice ale alterității si dialogului si reflectarea lor în plan trinitar si antropologic 12

Constantin Rus

Principii omiletice în opera părintelui Ilarion Felea 21

Teodor Baba

**Frumusețea si bogăția de idei religioase
– morale si sociale cuprinse în cărțile
didactico – poetice ale Vechiului Testament 37**

Tudor Budeanu

**Ocultismul secolului XX
- formă camuflată si pervertită a sacralității 45**

Agapie Corbu

**Un mic tratat areopagitic de exegeză biblică:
Epistola a IX-a, către Tit ierarhul..... 55**

Constanta Cristescu

**Structuri modale în tipărituri bisericesti arădene din prima
jumătate a secolului al XX-lea 70**

Nicu Dumitrascu

Diplomatia misionarului creștin din veacul al IV-lea..... 85

Miron Erdei

**Viata si activitatea omiletică a Episcopului Dr. Grigorie Gh.
Comsa al Aradului (II)..... 97**

Lucian Farcasiu

Semnificatia teologico-liturgică a Rânduiei Utreniei..... 115

Cristinel Ioja	
Părintele Dumitru Stăniloae si ecleziologia comuniunii ..	126
Florea Lucaci	
Consideratii logico-epistemologice	
asupra cunoasterii rationale a divinității	149
Daniel Lupu	
Limbaj si credință. Aspecte comparative	166
Corneliu Pădurean	
Structura etnică si confesională a	
judetului Arad în anul 1930	176
Ioan Rudeanu	
A patra cruciadă si cucerirea Constantinopolului	186
Teofil Tia	
Dez-occidentalizarea credintei - Inculturatie, misiune si	
pastorală în crestinismul contemporan	197
NOTE, COMENTARII	
Episcopul Vasile de Sergievo – Marea Britanie	
Duminica OrtodoxieiI	215
RECENZII	
Pr. prof. dr. John Breck,	
- “Sfânta Scriptură în Traditia Bisericii”, Editura Patmos,	
Cluj-Napoca, 2003, 321 p.,	
Traducere de Ioana Tămăian	221
- “Arhivele Securității”, Editura Pro Historia,	
Bucuresti, 2002, 295 p.	224

Noi provocări la adresa Ortodoxiei contemporane

Ortodoxia înseamnă fidelitate față de puritatea și integritatea învățăturii Mântuitorului Iisus Hristos, transmisă prin Apostolii Săi, interpretată și adâncită de marii Părinți ai Bisericii, dar care a străbătut cele douăzeci de veacuri prin istorie, identificându-se, într-un fel, cu manifestările concrete ale acesteia. În felul acesta, Ortodoxia se identifică cu însăși „tradiția apostolică așa cum a fost confirmată, interpretată și dezvoltată prin consensul Bisericii universale”¹.

În sfera de manifestare a Ortodoxiei nu a fost adusă nici un fel de discontinuitate cu tradiția apostolică, ceea ce ar fi echivalat cu o abandonare a Ortodoxiei; altfel spus, s-ar fi ajuns la îmbrățisarea ereziei și a schismei. Această autenticitate, vitalitate și prospetime a Ortodoxiei este percepută ca și comunitate sau comuniune de Biserici autocefale și autonome, unite între ele prin legătura aceleiași credințe, aceleiași vieți sacramentale – Sfintele Taine – și a aceleiași discipline și organizare canonică, călăuzită de duhul sobornicității.

Desi, s-a crezut multă vreme, că Ortodoxia ar fi compatibilă doar cu partea de Răsărit a Europei, sau a Orientului, astăzi întâlnim parohii, episcopii și mitropolii ortodoxe nu numai în spațiul așa numit „răsăritean”, ci acestea pot fi întâlnite și cunoscute și în SUA și Canada, Australia, Noua Zeelandă, Europa Occidentală, Africa, Asia, Japonia, China, etc. Bogăția doctrinară și spirituală a

¹ Pr. prof. I. Bria, *Dictionar de Teologie Ortodoxă*, EIBM al BOR, Editia a II-a revăzută și completată, București, 1999, p. 273

Ortodoxiei poate fructifica manifestările atât de complexe ale comunităților umane de pe arii geografice atât de diferite și de distanțate spațial unele de altele. Bisericile Ortodoxe autocefale și autonome au parcurs, ele însele, unele evoluții în ce privește dezvoltarea lor istorică, formulând și sistematizând învățătura de credință și în funcție de întrebările și provocările care au apărut la adresa ei, de-a lungul secolelor de existență a acestora.

Timpu pe care-l străbatem noi astăzi, nu este nici el unul indiferent față de problemele religioase, față de marile neliniști ale omului atât de frământat, de deusolat și sărăcit spiritual al epocii postmoderne. În fața Ortodoxiei se pun astăzi o serie de probleme care-și așteaptă o atentă analiză și soluționare din partea acesteia. Ea nu are voie, ca în numele unui așa-zis „traditionalism”, în spatele căruia să se poată ascunde, să ignore, subestimeze sau răstălmăcească concretetea frământărilor lumii în care Ortodoxia este chemată să depună mărturie. Ea este chemată să se manifeste în toată plenitudinea sa tocmai în acest al treilea mileniu creștin, care se confruntă cu probleme, unele dintre ele, de cu totul altă natură, față de cele existente, bunăoară, în primul mileniu creștin. Vom încerca să surprindem câteva din aceste probleme și provocări ce stau în fața Ortodoxiei ecumenice sau universale.

1. Viata Ortodoxiei este caracterizată pe plan intern prin duhul sobornicității, ce exprimă duhul comuniunii Prea Sfintei Treimi, și pe care e chemată să-l respire prin toți porii organismului său. Dacă acest spirit conciliar, sobornicesc funcționează, relativ bine, în interiorul fiecărei Biserici Ortodoxe locale, nu același lucru îl putem sesiza în plan panortodox. De aceea, Bisericile Ortodoxe trebuie să găsească pârgurile și mecanismele necesare, pentru a transpune și în relațiile dintre ele duhul sobornicității. Altfel, ele dau impresia, că în ciuda mărtuirii aceleiași credințe și practicării acelorasi Sfinte Taine, să-și fie, totuși, străine unele față de altele. În fața marilor probleme ale lumii de astăzi, ele trebuie să simtă cu aceeași inimă și să vorbească împreună cu o singură voce, pentru a rămâne până la capăt credibile în fața oamenilor.

2. Ortodoxiile locale trebuie să ajungă cât mai repede posibil la convocarea Sfântului și Marelui Sinod al Ortodoxiei, pe care îl

pregătesc de mai multe decenii, dar nu mai reusesc, din păcate, să-l convoace, din pricina *dizarmoniei* dintre ele în problemele importante de misiune și organizare bisericească. Mirele Bisericii – Iisus Hristos – asteaptă de la Mireasa Lui fidelitate, dragoste și unitate atât în manifestările interne, cât și externe ale ei. Ierarhii luminați și responsabili ai Bisericii, precum și marii teologi ortodocși, sunt chemați să-și pună în lucrare capacitățile lor, spre a împinge lucrurile mai departe, spre a determina în cadrul Ortodoxiei un curent favorabil implicării Bisericii în oferirea răspunsului pe care e dator să-l dea oamenilor de astăzi. Pentru aceasta însă, este necesară o mai bună conlucrare între ierarhii ortodocși din cadrul diferitelor Biserici Ortodoxe locale, precum și între „colile teologice ortodoxe și între teologii însisi. Pare cel puțin straniu faptul, că foarte mulți teologi ortodocși pot avea relații de colaborare științifică cu teologi aparținători altor Biserici și confesiuni, în timp ce legăturile cu confrăți teologi ortodocși sunt sporadice și prea puțin articulate.

3. Tensiunile mai mult sau mai puțin artificiale existente între diferitele Biserici locale nu au darul de a pune în lumină prea clară Ortodoxia contemporană. Greu de înțeles în rațiunile lor majore sunt relațiile reci între Patriarhia Moscovei și Patriarhia Ecumenică; dar, și mai greu pot fi înțelese și acceptate tensiunile crescânde, cu manifestări irrationale (excomunicări) între Patriarhia Ecumenică și Biserica Greciei, respectiv între Patriarhul ecumenic Bartolomeu I și Arhiepiscopul Atenei Hristodoulos, pe tema jurisdicției asupra unor eparhii din nordul Greciei. Orgoliile omenesti ar trebui să dispară în fața misiunii pe care trebuie să o desfășoare oamenii Bisericii, pe temeiul încredințării pe care au primit-o acestia de la Arhiereul cel vesnic – Iisus Hristos.

4. Întrucât există o percepție și un mod de abordare diferit al unor probleme teologico-canonice de către diferite Biserici Ortodoxe locale, aceasta ar determina o cale de abordare împreună a temelor divergente aflate pe ordinea de zi a dezbaterilor teologice. Spre exemplificare, am putea menționa: problema jurisdicției asupra diasporei ortodoxe, oportunitatea și posibilitatea constituirii unor Biserici Ortodoxe autonome și autocefale în diaspora și relațiile acestora cu Bisericile-Mame s.a. Este necesar,

ca dincolo de interesele bisericesti locale, toti sã poatã sesiza interesul major al manifestãrii Ortodoxiei în lume, al credibilitãtii acesteia în cadrul unor societãti ce tind sã se secularizeze tot mai mult.

Multe dintre aspectele mai delicate existente în cadrul Ortodoxiei în timpul nostru, ar putea fi depãsite, dacã s-ar putea gãsi un mecanism eficient si rapid de comunicare între diferitele Biserici Ortodoxe locale, asupra cãruia Bisericile sã convinã împreunã.

5. Evolutia stiintificã, tehnologicã si culturalã a lumii post-moderne a schimbat mult mentalitãtile oamenilor, a rafinat gândirea lor si încearcã sã le inoculeze alte aspiratii. Acestei lumi trebuie sã-i transmitã Ortodoxia învãtãtura, spiritualitatea si mesajul ei, rãmânând mereu identicã cu ea însãsi, nealterându-si în nici un fel mesajul, dar, fiind nevoitã sã se adreseze într-un nou context. Oare va folosi Biserica în continuare un limbaj extras din evolutii culturale revolute? Va putea întrebuinta aceasta pe mai departe sabloane si un limbaj netransparent fatã de mister, parcã tocmai pentru a-L ascunde? Problema limbajului teologic si bisericesc ridicã într-adevãr o dimensiune fundamentalã a activitãtii Bisericii – si anume aceea învãtãtorescã. În ce limbaj va transpune Ortodoxia mesajul ei pentru lumea supertehnicizatã si informatizatã, pe de o parte, dar si unei lumi deabusolate si sãrãcite material si spiritual, pe de altã parte?

Sunt doar câteva din marile teme de reflectie si câteva directii de actiune în care trebuie sã se angajeze Biserica lui Hristos, pentru a putea sã rãmânã fidelã testamentului Întemeietorului ei – de a învãta toate neamurile si de a fi luminã pentru toti.

Ioan Tulcan

Ioan Tulcan

Aspecte ale hristologiei ortodoxe în opera profesorului Nicolae Chitescu

Abstract

The study below underlines the contribution of professor doctor Nicolae Chitescu to the development of the christology, in the Romanian orthodox theology, after a century from his birth (1904-2004). The author of the following study presents the general context of professor Chitescu's theological work, which spread on a period of almost half a century. His implications in the theologic ecumenical dialogue of the orthodoxy with the old oriental churches (nonchalcedonean) played a positive part in the elaboration of his christological work.

I. Contextul teologic românesc al veacului XX

Teologia ortodoxă română a cunoscut dezvoltări de mare valoare și profunde implicații în cursul celui de-al XX-lea secol, în ciuda tuturor dificultăților pe care slujitorii teologiei au fost nevoiți să le întâlnească în calea eforturilor lor pilduitoare de a transmite mai departe moștenirea Ortodoxiei.

În domeniul Teologiei dogmatice au atins realizări impresionante, adevărații titani ai științei sacre, dintre care amintim: Ioan Irineu Mihălcescu, Isidor Todoran, Ilarion V. Felea, Petru Rezus, Vasile Loichita,

Dumitru Stăniloae și, desigur, cel de la a cărui naștere se împlinesc în ziua de 31 martie a.c. – o sută de ani, profesorul Dr. Nicolae Chitescu (1904-1991).

Astfel că „perioada de după cel de-al doilea război mondial până în zilele noastre reprezintă o etapă de dezvoltare matură și de afirmare puternică, etapă în care s-a cercetat profund o vastă și variată tematică teologică și s-a conturat o școală de dogmatică cu un profil specific. Afirmarea riguroasă a dogmaticii și simbolicii românești în ultimul sfert de veac face parte de altfel, din dezvoltarea generală a teologiei ortodoxe române contemporane, a cărei funcție a fost încorporată mai organic în viața Bisericii”¹. În toată această perioadă de timp au fost abordate toate temele importante din cuprinsul Teologiei dogmatice, dar într-un mod nou, plasându-se problematica teologică în contextul mai larg și mai nuanțat inspirat din gândirea Sfinților Părinți ai Bisericii, dar răspunzând, totodată, într-un mod cât mai adecvat nevoilor reale ale vieții Bisericii pe de o parte, dar în același timp, și angajând teologia românească prin studiile elaborate într-un dialog viu, direct, cu teologiile Bisericilor Apusene. Merită a fi subliniat cu acest prilej, deschiderea ecumenică pe care marii noștri teologi au efectuat-o în întâmpinarea celorlalte teologii, oferindu-ne o teologie de mare vigoare și suplete în același timp.

Teologul Nicolae Chitescu era exponentul de primă mărime al celei de-a doua direcții în teologia dogmatică românească dacă îl situăm pe părintele Stăniloae ca exponent și deschizător de drumuri în elaborarea sintezei neopatrstice în teologia noastră. Ambele direcții au adus servicii imense învățământului teologic universitar, Bisericii Ortodoxe Române și nu mai puțin dialogului teologic bilateral și multieclesial.

II. Profesorul N. Chitescu și accente ale operei sale teologice, în general

Profesorul comemorat acum este coautor al Manualului de Dogmatică și Simbolică (1958), în cadrul căruia a adus o contribuție importantă, mai ales în ceea ce privește istoria teologiei dogmatice și simbolice.

¹ Mai mulți autori: *Teologia dogmatică în Biserica Ortodoxă Română în trecut și azi*, în „Ortodoxia”, XXIII, 1971, nr. 4, p. 341; Pr. prof. Petru Rezus, *Preocupări și studii de teologie sistematică ortodoxă*, în „Studii Teologice”, XX, 1968, nr. 5-6, pp. 389-406

Studiile sale de început au avut în vedere cu preponderență, „înlocuirea vechii concepții despre răscumpărare cu aspectele principale ale răscumpărării, biblice și patristice, adică aspectul de jertfă substitutivă, aspectul ontologic și recapitulativ, moral, etc., înlocuind pe cel anselmian de satisfacție”². Pentru a evidenția aceste aspecte, a elaborat un ciclu de șapte studii: *Despre caracterul, metoda și izvoarele tratatului „Curs Deus Homo”*³, *Însemnătatea doctrinară a prepoziției „anti” în Noul Testament*⁴, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți* (teză de doctorat)⁵, *Despre îndumnezeirea omului*⁶, *Teoria recapitulatunii (anekefalaios) la Sfântul Irineu*⁷, dar și încă două studii deosebit de importante care întregesc acest ciclu: *Întrupare și răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-Catolică*⁸, precum și *Sinteza asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*⁹.

Veacul al XX-lea a fost dominat în domeniul teologic de învățătura despre Biserică, astfel că nici această latură a Dogmaticii ortodoxe nu a putut fi trecută cu vederea de N. Chitescu. Studiile de mare profunzime și valoare teologică sunt tipărite sub numele său, care pot constitui și astăzi, documente importante și surse de inspirație pentru misiunea Bisericii noastre, dar și în cadrul dialogului teologic bilateral și multieclesial¹⁰.

Învățătura ortodoxă despre har a preocupat spiritul atât de analitic și intuitiv al acestui teolog, reliefând dimensiunea duhovnicească a harului divin, pornind de la învățătura Sfântului Grigorie Palama¹¹.

² *Ibidem*, p. 343

³ Extras din revista „Raze de lumină”, VIII, 1936, nr. 3-4, 14 p.

⁴ Extras din „Biserica Ortodoxă Română”, 1937, nr. 7-10, 23 p.

⁵ București, 1937, 185 p.

⁶ Extras din „Biserica Ortodoxă Română”, 1937, 23 p.

⁷ „Studii Teologice”, VII, 1956, nr. 4, pp. 115-140

⁸ În „Ortodoxia”, VII, 1956, nr. 4, pp. 538-577

⁹ În „Ortodoxia”, XI, 1959, nr. 2, pp. 196-218

¹⁰ În acest sens, putem menționa: *Biserica – Trupul tainic al Domnului*, București, 1942, 40 p.; *Aspecte ale ecleziologiei Sfinților Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, XIV, 1962, nr. 7-8, pp. 395-413, *Sobornicitatea Bisericii*, în „Studii Teologice”, VII, 1955, nr. 3-4, pp. 150-169; *Taina Bisericii în gândirea lui Homiakov (1804-1860)*, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-8, 1948, 20 p.; *Opera teologică a lui Homiakov. La aniversarea a 100 de ani de la moartea sa*, în „Ortodoxia” XIII, 1961, nr. 1, pp. 22-54

¹¹ *Despre natura dumnezeiscopului har*, în „Biserica Ortodoxă Română”, LXI, 1943, nr. 10-12, pp. 538-580; *Premisele învățăturii creștine despre har și libertate*, în „Ortodoxia”, XI, 1959, nr. 1, pp. 3-35

Profesorul Chitescu a fost implicat și în agenda de lucru a viitorului Sfânt și Mare Sinod al Ortodoxiei, silindu-se să contribuie la clarificarea marilor teme ce au stat în atenția Ortodoxiei la un moment dat¹². O preocupare aparte a avut profesorul Chitescu în legătură cu aspecte legate de persoana divino-umană a Mântuitorului nostru Iisus Hristos, pe care a căutat să o înțeleagă și să o prezinte într-un context biblic, patristic, dar și deschizând largi perspective ale hristologiei ortodoxe în fața dialogului teologic cu alte Biserici și confesiuni. În majoritatea contribuțiilor sale hristologice se poate observa o dorință de a prezenta interconfesional învățătura despre Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos¹³.

III. Hristologia răsăriteană privită în aspectele ei fundamentale în cadrul teologiei egiptene

Profesorul N. Chitescu a fost preocupat încă de la mijlocul veacului al XX-lea să prezinte specificul larg al teologiei crestine, așa cum s-a reflectat el în cadrul Bisericii egiptene¹⁴.

Persoana lui Iisus Hristos a fascinat cele mai luminate spirite ale Bisericii crestine, asupra căreia s-au aplecat cu mare atenție și deosebită evlavie. Pentru că din punct de vedere al efortului omenesc nu se pot prinde intuitiv, deodată, toate coordonatele de bază ale Persoanei divino-umane a lui Hristos, s-a încercat pătrunderea cu puterea credinței și a minții în continutul atât de bogat al celor două firi: divină și umană, din Persoana Mântuitorului.

¹² În acest context trebuie amintite următoarele studii: *Fiinta dogmei*, în „T”, IX, 1957, nr. 3-4, pp. 188-210; *Dogma și viața creștină*, în „Studii Teologice”, VI, 1954, nr. 7-8, pp. 399-438; *Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă modernă*, în „Mitropolia Banatului”, VIII, 1958, nr. 7-9, pp. 259-296; *Notiunea de dogă în teologia ortodoxă contemporană*, în „Ortodoxia”, XI, 1959, nr. 3, pp. 351-381; *Însemnătatea mărturisirilor de credință în cele trei mari confesiuni crestine*, în „Ortodoxia”, VII, 1955, nr. 4, pp. 483-512

¹³ Contribuțiile sale la dezvoltarea hristologiei pot fi menționate astfel: *Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romno-Catolică*, în „Ortodoxia”, VII, 1956, nr. 4, pp. 538-576; *O singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul*, în „Ortodoxia”, XVIII, 1965, nr. 1, pp. 295-307; *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici în privința celor două voințe în persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu nealcedonienii*, în „Ortodoxia”, XIX, 1967, nr. 4, pp. 550-564; *Deosebirea dintre „oros” și „canon” și însemnătatea ei pentru receptia Sinodului de la Calcedon*, în „Ortodoxia”, XXII, 1970, nr. 3, pp. 347-364; *A doua persoană a Sfintei Treimi în doctrina Sf. Ioan Damaschin*, în „Ortodoxia”, XXVIII, 1976, nr. 2, pp. 305-348

¹⁴ Vezi despre aceasta: *Contribuția Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii crestine*, în „Studii Teologice”, VIII, 1956, nr. 1-2, pp. 40-58

Urmând teologilor din primele veacuri crestine, teologul amintit porneste de la premisa esentială, că Iisus Hristos este „Unul din Treime”, iar întreaga Sa lucrare mântuitoare trebuie privită în lumina cuvintelor ioaneice: „Cuvântul trup s-a făcut” (Ioan 1, 14). De aici si accentul special care s-a pus pe realitatea si lucrarea firii dumnezeiesti din Persoana lui Hristos. Întreaga problematică a raportului celor două firi în Persoana Mântuitorului este văzută de prof. Chitescu astfel: „Biserica ecumenică respinsese ideea că Fiul Cel născut mai înainte de toti vecii nu e Dumnezeu de o fiintă cu Tatăl; la Efes (431) si Calcedon (451) se înlătură ideea împărțirii ipostasului dumnezeiesc, stabilindu-se existenta unei Persoane – a doua din Treime – în două firi. Această unire a celor două firi ale Mântuitorului putea fi concepută în două feluri: plecând de la cea dumnezeiască si accentuând-o, sau plecând de la cea omenească. Biserica din Alexandria a plecat de la prima si, împreună cu ea, întreaga Biserică va adopta prima cale, iar cea din Antiohia, pe cea de-a doua¹⁵. Momentul unirii celor două firi în Persoana lui Hristos îl reprezintă Întruparea. „În Întruparea cea mai presus de fire, Cuvântul își însuseste firea omenească întregă; mai mult, după ce se întrupează, tot El rămâne subiectul tuturor lucrărilor si patimilor omenesti – ambele firi rămânând totusi, fără amestecare si fără schimbare”¹⁶.

În contextul hristologiei, o contributie deosebită a avut-o Sfântul Chiril al Alexandriei, care a făcut precizări deosebit de importante asupra modului si consecintelor unirii ipostatice. Modul unirii Logosului cu firea omenească este cel ipostatic, în sensul că Logosul si-a împroriat firea umană în unicul Său Ipostas, o unire care nu este doar una morală, ci una firească, în care firea omenească, neipostatică, își caută desăvârșirea ei în Ipostasul dumnezeiesc¹⁷.

Sfântul Atanasie cel Mare si Sfântul Chiril al Alexandriei sunt cei doi mari Părinti ai Bisericii, care ne-au lăsat contributi de mare valoare în clarificarea Persoanei divino-umane a Mântuitorului, dar si a lucrării mântuitoare săvârșite de El în umanitatea Sa, în care a cuprins întreg

¹⁵ *Ibidem*, p. 42

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibidem*, p. 43. Prof. Chitescu se sprijină în afirmatiile sale pe Sf. Chiril al Alexandriei, *Împotriva lui Nestorie*, cartea a doua, P.G., 76, 60 D, 108 D s.a.

neamul omenesc, și care au atras atenția creatoare a prof. Chitescu. El l-a înțeles pe Sfântul Chiril al Alexandriei, în contextul mai larg al teologiei alexandrine. Astfel, teologia alexandrină a năzuit să evite despărțirea celor două firi din Iisus Hristos, afirmând că ele sunt unite în chip neîmpărțit și nedespărțit. Căci, a despărți firile, înseamnă, în viziunea Sf. Chiril, a vorbi despre doi fii ai Tatălui ceresc, ceea ce, desigur, este inacceptabil. Căci „Hristos este Unul singur și nu este dublu, deși se socoteste că este unit din două lucruri deosebite, spre o unire despărțită, așa după cum se consideră și omul, că este din suflet și trup, dar nu dublu, ci mai vârtos, Unul din ambele”¹⁸.

O teză teologică de mare valoare este și aceea, că prin umanitatea Sa, Hristos deschide perspectiva lui theosis, a îndumnezeirii pentru toți oamenii. „Într-o comuniune de negrăit cu Dumnezeu și cu ceilalți semeni ai Săi, puterile sale se realizează, se actualizează la maximum, așa încât să manifeste în chipul cel mai intens starea de Fiu al lui Dumnezeu după har și de frate al semenilor săi întru Domnul”¹⁹.

IV. Taina Întrupării în contextul Revelației și al mântuirii

Temeiul Întrupării Fiului lui Dumnezeu este văzut de N. Chitescu, întemeiat pe Sfânta Scriptură și pe Sfintii Părinți ai Bisericii, ca fiind bunătatea și iubirea vesnică a lui Dumnezeu. „Prin Întrupare, Dumnezeu devine accesibil omului; prin ea, Cel ce cunoaște tainele divine le descoperă omului. Prin Întrupare, se săvârșeste creația; prin ea omul cel ce poate cădea este întărit. Călăuzit. Primit în chip tainic în Dumnezeu, în așa fel încât să nu mai existe pentru el, decât o singură cale: aceea, care duce la fericita comuniune cu Dumnezeu”²⁰.

Importanța deosebită a Întrupării rezidă în aceea, că prin ea a avut loc răscumpărarea sau mântuirea neamului omenesc. Întruparea apare ca evenimentul absolut necesar, pentru destinul omenirii, care apărea până la Hristos implacabil de sumbru pentru om. Pentru ca ridicarea omului din starea de suferință, păcat, condamnare și moarte să devină realitate, trebuia neapărat, ca și omul să fie părtaş la actul de ridicare a propriei

¹⁸ Sf. Chiril, *Epistola Sinodală*, Migne P.G. 77, col. 115

¹⁹ N. Chitescu, *Contribuția Bisericii Egiptului...*, p. 44

²⁰ Idem, *Întrupare și Răscumpărare...*, p. 545

umanității la demnitatea cea dintâi. Aceasta s-a întâmplat prin Întrupare, care a refăcut legătura de viață și iubire a omului cu Dumnezeu. Profesorul Chitescu subliniază că „această legătură n-au putut-o reface nici Legea, nici Profetii. Legea era conducător către Hristos, iar Profetii, crainicii Lui. Legea aducea poruncile din partea lui Dumnezeu, iar profetii descopereau voia Lui divină; dar nici Legea nu aducea puterea de a îndeplini aceste porunci, nici profetii nu vorbeau decât ca trimisi ai lui Dumnezeu; căci numai Domnul vorbește ca unul ce are putere, ca Stăpânul Însuși”²¹.

Întruparea deschide o altă perspectivă existenței umane, ridicând-o din starea de condamnare, de rătăcire, ignorantă și moarte, într-un plan al redobândirii plenitudinii vieții, al primirii iubirii lui Dumnezeu și al darului înfierii. În felul acesta, Întruparea ni-L dă pe „Mijlocitorul și pe Modelul desăvârșit, pe Marele Preot, care prin Jertfa Sa împacă cerul cu pământul, aducând o ordine nouă și pregătind un cer nou și un pământ nou. Cel prin care totul a fost creat, creează totul din nou: „cele vechi s-au dus, acum toate s-au făcut noi”²². Urmând Sfinților Părinți, se evidențiază faptul, că se cuvenea ca Întruparea să se împlinescă prin cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, întrucât prin Aceasta au fost create toate, și tot prin Ea se cuvenea a fi refăcute toate. Dar, Întruparea trebuia să aibă loc în acest mod și pentru faptul, că Logosul nu trebuia să-și piardă prin Întrupare și calitatea de Fiul. Astfel, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul al Omului. Totodată, Logosul fiind chipul și slava Tatălui, se cuvenea ca tot prin El să se refacă chipul lui Dumnezeu din om, desfigurat prin păcat.

În argumentarea și evidențierea acestor coordonate ale Întrupării Fiului lui Dumnezeu, sunt aduse în sprijinul lor Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți ai Bisericii. Sfânta Scriptură vorbește de taina Întrupării numind-o „taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu” (Efeseni 3, 9). Ea este arătarea bunătății și iubirii lui Dumnezeu (cf. Faptele Apostolilor 3, 4), fiind hotărâtă din veci „după sfatul rânduit și a lui Dumnezeu știintă de mai înainte” (Fapte 2, 23). Prin actul Întrupării se descoperă lumii „Întelegiunea lui Dumnezeu cea de taină și ascunsă, pe care Dumnezeu mai înainte de toți vecii, a rânduit-o spre mărirea noastră” (I Corinteni 2, 7).

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*, p. 246

Scopul Întrupării este identic cu al creației, adică preamărirea lui Dumnezeu și fericirea creaturilor. „Mai înainte rânduindu-ne, în a Sa iubire, spre înfierea întru El, prin Iisus Hristos, după buna socotintă a voii Sale, spre lauda slavei harului Său, cu care ne-a dăruit pe noi, prin Fiul Său cel iubit” (Efeseni 1, 5-6).

Cauza pentru care a trebuit să se realizeze Întruparea a fost starea de decădere a oamenilor, conștiința păcătoseniei proprii, astfel încât „Toti s-au abătut, împreună netrebnici s-au făcut; nu este cel ce face bunățate, nu este până la unul” (Psalm 13, 3)²³.

Prezentarea sensului, scopului și a roadelor Întrupării Fiului lui Dumnezeu continuă cu referințe ale Sfinților Părinți, care la rândul lor au fost atât de preocupați de „singurul lucru nou sub soare” – cum au înțeles ei actul Întrupării. Îndeosebi, sunt lăsați să se exprime: Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Maxim Mărturisitorul și alții. Pentru Sf. Ioan Gură de Aur, Întruparea Fiului lui Dumnezeu este un prilej de bucurie și de spăimântare, căci „dacă Ioan, fiind în pântecul mamei, când a intrat Maria la Elisabeta, a săltat” (cf. Luca 1, 44), cu atât mai mult noi trebuie să săltăm și să ne bucurăm, când vedem nu pe Maria, ci pe însuși Mântuitorul nostru astăzi născut, și să ne minunăm și să ne spăimântăm de măreția Întrupării care depășește orice înțelegere”²⁴.

Sf. Atanasie cel Mare porneste de la ideea centrală că omul, fiindcă căzută, nu putea fi ridicat din nou la starea dintâi, decât prin Întruparea Cuvântului vesnic, Fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat. Căci mântuirea îl înalță pe om până la îndumnezeire, care constă în refacerea stării de fiu adoptiv al lui Dumnezeu, asemănarea cu Dumnezeu și nemurirea trupească. Prin Întrupare, firea noastră este prefăcută de cuvântul, cu care am devenit concorporali (ὁσούϊιβ)²⁵.

Sf. Grigorie de Nissa arată care este cauza și scopul însănătoșirii firii umane, care era neputincioasă și care trebuia să se împărtășească de adevărata viață²⁶.

²³ Vezi mai pe larg: *Ibidem*, pp. 547-548

²⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Nasterea Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, Migne P.G. 56, col. 385 u., apud: *Ibidem*, p. 548

²⁵ *Ibidem*, p. 549

²⁶ Sf. Grigorie de Nissa, *Marea Cuvântare catehetică*, Migne, P.G. 45, col. 9-116

Sf. Chiril al Ierusalimului, pornind de la cuvintele: „³i Cuvântul trup S-a făcut” (Ioan 1, 14), spune: „Căci nu este lucru cuvios ca să ne închinăm unui simplu om, dar nici nu este evlavios să spunem că Hristos este numai Dumnezeu, fără omenire. Iar dacă Hristos este Dumnezeu, precum si este, dar n-a luat omenirea, atunci suntem străini de mântuire. Trebuie să ne închinăm Lui ca Dumnezeu, dar trebuie să credem că s-a și înnoenit. Nu este lucru de folos să spunem că este om fără Dumnezeire, dar nici nu este mântuitor lucru să nu mărturisim împreună cu Dumnezeirea sa si umanitatea Sa. Să mărturisim venirea Împăratului si a Doctorului”²⁷.

Inspirate si edificatoare sunt cuvintele Sf. Ioan Damaschinul cu privire la Întrupare, precizând cauza acesteia în bunătatea si iubirea lui Dumnezeu. „Dumnezeu arată noianul cel mare al iubirii de oameni pe care o are pentru om. Căci însusi Creatorul si Domnul primește să lupte pentru creatura Lui si se face învățător cu fapta. ³i pentru că dusmanul amăgeste pe om cu nădejdea Dumnezeirii (Facere 3, 5), acum este amăgit, căci Domnul s-a îmbrăcat cu haina trupului si arată în acelasi timp bunătatea, înțelepciunea, dreptatea si puterea lui Dumnezeu. Bunătatea, pentru că n-a trecut cu vederea slăbiciunea făpturii lui, ci s-a îndurat de cel căzut si i-a întins mâna. Dreptatea, pentru că omul fiind biruit, nu îngăduie ca altcineva decât omul să învingă pe tiran si nici nu răpeste cu forta pe om de la moarte, ci pe acela, pe care altă dată moartea îl subjugase prin păcat, pe acesta Cel bun si Cel drept l-a făcut iarăsi biruitor si a mântuit pe cel asemenea, prin unul asemenea, lucru ce părea cu neputință. Înțelepciunea, pentru că a găsit dezlegarea cea mai potrivită acestui lucru imposibil... Cel de o ființă cu Tatăl si cu Sf. Duh ... se pogoară aplecând cerurile, adică smerind, fără să smerească înălțimea Lui cea nesmerită, se coboară spre robii Lui printr-o coborâre inexprimabilă si incomprehensibilă, căci aceasta înseamnă coborârea”²⁸.

Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu venit în mijlocul oamenilor, spre a-i împăca cu Dumnezeu si ai scăpa de moarte, conferă o semnificatie profundă actului prin care a fost posibilă această unire: Întruparea. N. Chitescu precizează că „însemnătatea Întrupării vine de la Persoana Celui

²⁷ Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*

²⁸ Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, editie nouă, Editura Scriptura, Bucuresti, 1993, p. 96

ce se întrupează, care pogoară în cele create și întinate, fără ca El însuși să se întineze și arătând că este cu putință acest lucru. Urmare pentru El a fost o viață omenească în condițiile cele mai mizere. Fiul Omului nu avea unde să-și plece capul – sfârșită cu Patimile și moartea năprasnică pe cruce”²⁹.

Semnificația unică a Întrupării provine „de la Săvârșitorul ei și de la rostul lucrării îndeplinite prin ea”³⁰.

O atenție deosebită acordată de teologul sărbătorit este și aceea a legăturii existente între căderea în păcat și Întrupare. Adică, în ce măsură căderea în păcat a primilor oameni a fost motorul care a miscat coborârea în lume a Fiului lui Dumnezeu, privind această legătură și în contextul teologiei apusene. Dar, în teologia ortodoxă răscumpărarea nu este văzută separată de întrupare, ci aceasta este în ea însăși răscumpărătoare. Iar, Iisus Hristos a devenit Mijlocitorul consubstanțial cu Dumnezeu prin firea Sa dumnezeiască și cu oamenii – prin firea sa omenească, pentru a-i uni cu El și a-i înălța până la starea de fii ai lui Dumnezeu prin har³¹.

În însuși actul întrupării se pune temelie mântuirii pe care a adus-o Hristos pentru toți oamenii. Aceasta nu trebuie concepută în mod simplist, ci în toată profunzimea și complexitatea ei. Prin întruparea implică actul de „restaurare a firii omenești, prin restabilirea unirii ei cu cea dumnezeiască și prin reîntronarea stăpânirii dumnezeiești asupra stihțiilor potrivnice văzute și nevăzute”³².

V. Persoana lui Iisus Hristos: legătura dintre cele două firi și cele două vointe în cadrul ei

În legătură cu sensul întrupării și a raportului celor două firi: divină și umană în Persoana lui Iisus Hristos, prof. N. Chitescu ne-a lăsat un interesant studiu intitulat: *Formula o singură fire întrupată a Logosului lui Dumnezeu*³³. Această contribuție a sa trebuie înțeleasă în contextul eforturilor întreprinse în cadrul dialogului Ortodoxiei cu Bisericile Răsăritene

²⁹ N. Chitescu, *Întrupare și Răscumpărare...*, p. 552

³⁰ *Ibidem*, p. 553

³¹ *Ibidem*, p. 555

³² *Ibidem*

³³ Publicată în „Ortodoxia”, XVII, 1965, nr. 3, pp. 295-307

necalcedoniene. Încă de la început se face precizarea că formula menționată mai sus trebuie înțeleasă în sensul și în termenii pe care i-a avut în vedere Sf. Chiril al Alexandriei, „altfel ea pare pur și simplu monofizită”³⁴. De aceea, a fost necesară întreprinderea eforturilor de a analiza terminologia teologică a Sf. Chiril, dar și cea nestoriană a timpului său.

În acest studiu, autorul său nu se sfieste să recunoască în mod expres, că această formulă „nu are autoritate în Biserica noastră, nefiind atestată de consensul Sfinților Părinți, ci constituind un mod particular de exprimare a unui adevăr ortodox, al SF. Chiril al Alexandriei, din pricină că terminologia hristologică nu se perfectase”³⁵. Un aport deosebit de important în terminologia hristologică l-au avut Leontiu de Bizanț și, desigur, Sf. Ioan Damaschinul. Precizarea terminologiei hristologice este deosebit de importantă, deoarece în funcție de corectitudinea acestei terminologii, putem înțelege în mod real și adevărat, atât cât este omeneste posibil, ceva din complexitatea covârșitoare a Persoanei lui Iisus Hristos. Referindu-se la contribuția lui Leontiu de Bizanț, în precizarea sensului legăturii dintre cele două firi, teologul menționat precizează: „Leontiu învăță că în Hristos există firea omenească aparținând genului animal și având diferențele specifice de ‚rational’ și ‚muritor’; în El există însă și firea dumnezeiască având atributele: ‚nesticăciune’ și ‚nemurire’... Leontiu primește ideea, că o fire fără ipostas (fără existentă) este o abstracție; dar o fire (cea omenească a lui Hristos) nu poate să nu fie ipostas (fără existentă); ci poate fi *enipostatică*, adică poate avea subzistența în Dumnezeu Cuvântul”³⁶. În orizontul hristologiei lui Leontiu de Bizanț, privită hristologia Sf. Chiril al Alexandriei, aceasta din urmă nu se distinge prin claritatea celui dintâi. În hristologie, Sf. Chiril ne evidențiază două adevăruri esențiale: dumnezeirea Mântuitorului și unitatea celor două firi în persoana cea una a Logosului întrupat. „Punctul de plecare al hristologiei sale este Cuvântul, pe care îl numește *prosopon*, *ipostază*, dar și *physis*, din pricina firii dumnezeiești pe care o posedă integral a doua ipostază dumnezeiască”³⁷.

³⁴ *Ibidem*, p. 295

³⁵ *Ibidem*, p. 296

³⁶ *Ibidem*, p. 297

³⁷ *Ibidem*, p. 297

Meritul prof. Chitescu este acela, de a fi evaluat fondul concepției Sf. Chiril asupra unirii celor două firi în Hristos, chiar dacă formula sa are un iz monofizit. Sf. Chiril a folosit în mod curent cuvântul „fire” în loc de „ipostas” sau „persoană”; după moartea lui, când formula a fost folosită de monofiziti împotriva doctrinei ortodoxe, s-a arătat că ea este ortodoxă, mai ales dacă avem în vedere faptul, că Sf. Chiril a propovăduit toată viața învățătura despre cele două firi. Chiril și formula aceasta: „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul” – indică de fapt existența celor două firi: Dumnezeu-Cuvântul, pe de o parte, și (firea) întrupată, pe de altă parte”³⁸.

Strâns legate de cele două firi în Persoana lui Iisus Hristos sunt și cele două vointe: divină și umană, pe care le-a avut Iisus Hristos, în virtutea căroră, El a fost cu adevărat: Dumnezeu și om deplin.

În contextul eforturilor de apropiere dintre cele două mari familii ale Bisericii: Ortodoxă calcedoneană și precalcedoneană, prof. Chitescu a prezentat un important studiu despre *Cele două vointe în Hristos*³⁹.

Teologia ortodoxă, urmând Sf. Maxim Mărturisitorul, a insistat asupra faptului, că voia este sufletul firii, „asa încât să se poată vorbi mai bine despre firea volitivă și liberă, decât despre voie pur și simplu. Astfel, ea a pus în centrul trăirii creștine supunerea voinței omului la voia lui Dumnezeu”⁴⁰. Iisus Hristos a arătat în mai multe rânduri importanța voinței în lucrarea mântuirii, subliniind faptul, că vointa Sa este de fapt, voia lui Dumnezeu-Tatăl. „Eu și Tatăl una suntem” (Ioan 10, 30) și nu poate face nimic ca om (cf. Ioan 5, 30). Sf. Maxim Mărturisitorul arată că Iisus Hristos a restaurat și vointa odată cu firea omenească, „pentru ca să nu mai avem o părere proprie (gnomi), opusă normei firii, ci să fim neschimbători și după această părere proprie, cum suntem după natură”⁴¹.

Hristos având două vointe, corespuțătoare celor două firi, divină și umană, vointa omenească se supunea întru totul voinței dumnezeiești, lăsându-se călăuzită, susținută și întărită de aceasta.

³⁸ Vezi mai pe larg, lămuririle date în legătură cu învățătura hristologică a Sf. Chiril, *Ibidem*, pp. 303-307

³⁹ *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici despre cele două vointe în Persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu necalcedonienii*, în „Ortodoxia”, XIX, 1967, nr. 4, pp. 550-564

⁴⁰ *Ibidem*, p. 553

⁴¹ Expunerea rugăciunii domnești, P.G. 90, col. 800, AB

Supunerea vointei umane a lui Hristos față de cea divină, este un prototip al întregului proces al mântuirii personale a oamenilor, care trebuie să-și supună propria voință, celei dumnezeiești, ceea ce înseamnă moartea omului vechi, din mormântul căruia să se înalte cel nou, care trăiește din ce în ce mai mult viața lui Iisus Hristos. Cuvintele pauline sunt ilustrative în acest sens: „De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni 2, 20), căci „cei ce sunt ai lui Hristos Iisus și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftelile” (Galateni 5, 24). În felul acesta, vointa umană, adeseori slabă și sovăielnică este consolidată tot mai mult pe piatra credinței, care este Hristos.

În teologia românească, s-a aprofundat sistematic și progresiv problema celor două vointe în Persoana Mântuitorului, de către teologi de certă valoare: Ioan Irineu Mihălcescu⁴², Pr. dr. Olimp Căciulă⁴³, Pr. prof. D. Stăniloae⁴⁴ și Pr. prof. I. Ică⁴⁵.

Sunt demne de reținut precizările făcute de Sf. Ioan Damaschin, în legătură cu prezenta, lucrarea și specificul celor două vointe în Hristos, care au fost sesizate de prof. Chitescu. Astfel, Iisus Hristos a voit și voieste ca Dumnezeu cele dumnezeiești și a voit și voieste ca om cele omenesti, nu printr-o părere potrivnică, ci prin proprietatea naturilor. El a voit și voieste cele omenesti, așa cum a binevoit vointa Lui dumnezeiască, atunci când a binevoit și aceea a binevoit, vointa Lui omenească supunându-se, în chip liber, vointei Lui dumnezeiești⁴⁶.

Nu mai înțelegând profunzimea Persoanei lui Iisus Hristos în unitatea ei, pe de o parte, dar, și distincția firilor, precum și a celor două vointe: divină și umană, pe de altă parte, în acea Persoană unică, teologia ortodoxă nu va gresi niciodată. Această Persoană a stârnit de-a lungul istoriei și mai stârnește și astăzi aprinse controverse, căutându-se să se impună mai mult un aspect sau altul al Ei. Niciodată

⁴² *Sinodul al treilea ecumenic de la Efes*, București, 1931, 109 p.

⁴³ *Hristologia Sfântului Ioan Damaschinul după tratatul despre cele două vointe în Hristos*, București, 1938, 138 p.

⁴⁴ *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în „Ortodoxia”, III, 1951, nr. 2-3

⁴⁵ *Probleme dogmatice în Dialogul Sf. Maxim Mărturisitorul cu Pyrrus*, în „Ortodoxia”, XII, 1960, nr. 3, pp. 352-373

⁴⁶ *Tratatul despre cele două vointe în Hristos*, în Migne P.G. 95, col. 127-186, cap. 37, apud N. Chitescu, *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici...*, p. 563.

însă, nu s-a reusit înțelegerea cu adevărat evanghelică a Sa în afara luminilor Revelatiei. Numai în luminile Revelatiei este posibil și real, un consens teologic de substanță între diferitele Biserici și teologii creștine.

*

Teologul ortodox Nicolae Chitescu face parte dintr-o pleiadă de teologi dogmatisti ortodocși români, care au ilustrat catedra de Teologie Dogmatică și Simbolică a Institutului Teologic Universitar din București cu deosebită competență și măiestrie.

El continuă o tradiție teologică dogmatică ce și-a manifestat valențele sale încă de la începutul veacului XX. Ucenic și apropiat al prof. Ioan Irineu Mihălcescu, initiatorul unei direcții distincte în teologia românească, pe care ucenicul acestuia a continuat-o și a reprezentat-o cu cinste.

Preocupările sale teologice sunt constante de-a lungul unei jumătăți de secol, îmbrățișând o problematică diversă și bogată: hristologia, soteriologia, ecesiologia, precum și semnificatia dogmelor și importanța mărturisirilor de credință pentru teologia și viața Bisericii, care sunt cele mai importante.

Nu trebuie omis nici faptul, că el era și un participant convins la miscarea ecumenică, de apropiere între Biserici și teologiile lor, urmând îndemnul lui Mântuitorului Iisus Hristos „ca totii să fie una” (cf. Ioan 17, 21). În această calitate, a participat la lucrările comisiei „Credință și constituție” a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Dar, un efort aparte și distinct l-a îndreptat spre lucrarea de apropiere între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Răsăritene Necalcedoniene. A fost reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române la întrunirile teologice neoficiale ce aveau să contribuie la netezirea asperităților drumului de apropiere între cele două familii de Biserici, pregătind începerea dialogului oficial dintre ele. E vorba de întrunirile de la Aarhus (1964), Bristol (1967) și Geneva (1970), în cadrul cărora a prezentat valoroase contribuții pe teme hristologice.

Mostenirea sa teologică se cuvine a fi cunoscută mai îndeaproape de generațiile de teologi de după el și mai ales, valorificată în multiple

directii teologico-ecumenice, care sã îmbogãtescã tezaurul teologiei dogmatice de astãzi, pe mãsura muncii, dragostei de Bisericã si de teologie a generatiei de teologi, pe care cu toatã modestia am putea-o numi de referintã si din care a fãcut parte în mod inconfundabil teologul cinstit astãzi. Omagierea de acum înseamnã un act de recunostintã si pretuire adus acestei generatii de teologi, si în mod expres, celui de la a cãrui nastere se împlinesc anul acesta 100 de ani, prof. dr. Nicolae Chitescu.

Constantin Rus

Receptarea, consensul si unitatea din punct de vedere canonic

Abstract

Any consensus, by definition, depends on the unanimous and catholic reception of an agreed statement of faith. Such being the case, consensus should be seen in the context of the communal or ecclesial character of the baptized. Nobody can pretend to interpret the mystery of his membership in the body of Christ if he relies exclusively upon his own judgment. He must confront his conclusions and interrelate them with the voice of the whole ecclesiastical community of the past and of the present. Each persons is given certain gifts on account of the charismatic structure of the baptized; but there is a considerable amount of blessing bestowed upon him in the process of his growth within this eucharistic fellowship during his early life.

What we have to bear in mind in treating our subject is to put more emphasis on the ecclesiological consideration. It is an unknown practice in history to speak of „reception” as an isolated case without pointing out its relation to, and its continuity with, what had preceded it. Conciliarity is not an isolated question. It is inseparable from all that constitutes the life of the Church, as a mystery and reality, as a dwelling of the Spirit of God who upholds all.

Our age suffers from an obsession with regard to the interplay of majority and minority voices. In every public affair, people’s opinion

*is counted to such a degree as to determine the fate of a nation or of vital social issues. Such policy is easily understood by the very nature of human beings. What is regarded this moment as majority can easily turn into minority. Likewise, the minority can, with clever manipulations, suddenly gain more followers, until it is the majority. Exactly because the Church is not a human-centered society, she formulates her decrees after awaiting guidance from above, by turning to Christ in critical moments of frustration and asking for the descent of the Holy Spirit. Taking into consideration the views of the congregation, **sensus fidelium**, is one thing. Pronouncing the last decisive word based on these views is another matter. Without ignoring the desiderata of the people, the responsible leaders of the Church must decide, in prayer and wisdom, for reception or rejection of doctrinal negotiations. The Church has never made important decisions on the basis of plebiscites and gallop polls.*

1. Restaurarea unității

Orice consens, prin definiție, depinde de receptarea unanimă și universală a unei declarații de credință. Prin urmare, consensul ar trebui privit în contextul caracterului comun sau eclesial al celor botezați. Nimeni nu poate pretinde să interpreteze taina caracterului său de membru în trupul lui Hristos dacă el nu se bazează pe propria sa judecată. El trebuie să-și confrunte concluziile sale și să le pună în legătură cu vocea întregii comunități bisericești din trecut și din prezent. Fiecărei persoane i s-a dat unele daruri în contul structurii harismatice a celor botezați; dar există un număr considerabil de binecuvântări conferite ei în procesul creșterii sale în cadrul acestei comunități euharistice în timpul acestei vieți pământești. Prin urmare, persoana umană se înfruntă cu responsabilitățile comunității. Ea este invitată de multe ori să fie activă, să devină un *synodos*, să-și pronunțe părerile despre problemele principale în legătură cu viața Bisericii. Ea este *sygermos*. Ea participă la această creștere a trupului lui Hristos, investigând și analizând problemele de interes general în dezbaterile teologice. Din această cauză ea deosebeste gresala de adevăr, falsul de ceea ce-i drept, elementul eretic sau schismatic de cel sănătos și ortodox. În felul acesta se exprimă adevărata koinonie și împărtășire.

Dar orice comentarii critice despre înțelegerile teologice bilaterale le-ar face o persoană, ea nu se poate bizui exclusiv pe judecățile ei subiective, dar trebuie să ia în considerare continuitatea și consensul universal de-a lungul istoriei Bisericii nedespărțite. Acest principiu, dincolo de orice definiție scrisă, rămâne criteriul de bază prin care trebuie detectată și testată credibilitatea unei înțelegeri și autenticitatea unei doctrine.

Orice încercare de a face o interpretare mentală sau o analiză conceptuală a acestui consens și afirmare depășește înțelegerea omenească. Nu este un exercițiu rațional. Mai mult, ea este asociată și și trage adevărata vitalitate din misterul inefabil al Bisericii. Oricine insistă în a-l scrutina riscă să golească misterul ei. În timp ce Biserica se bazează pe respectarea contribuției și colaborarea liberă a fiecărui membru, și în timp ce slujirea este expresia alegerii libere a *pleromei*, totuși caracteristica ei principală vine de sus – adică din revelație.

Ceea ce dorim să spunem, cu alte cuvinte, este că Biserica, pronunțându-se despre un subiect sau altul prin sinoadele sale, nu este numai influențată, ca într-un sistem parlamentar, de părerea celor mai mulți. Adevărata ei natură nu este antropocentrică. Ea nu derivă de la oameni, ci dintr-un alt izvor, și anume Duhul Sfânt care sălășluiește în adevărul ei centru. Desi, într-o oarecare măsură, preotia este legată de alegerea comunității, un preot nu este totuși un delegat al comunității, ci este trimis comunității de sus pentru propriul ei beneficiu. Deci el își trage adevărate lui autoritate de la Hristos. Este foarte important să amintim acest lucru pentru a nu privi comunitatea ca pe singurul grup responsabil de conducerea trupului lui Hristos. Desigur trebuie să-i invităm la diferitele responsabilități, dar trebuie să arătăm cu claritate ceea ce înțelegem noi prin coresponsabilitate. Altfel riscăm să trecem dincolo de limitele proprii ale autorității lor.

În această pecete distinctă a „eclezialității” stă adevărata taină privind discernământul bunei credințe a înțelegerii unității și veracității unui sinod. Dumnezeu lucrează prin oameni și pentru oameni. Părintii unui sinod ecumenic au zis deschis: „Dumnezeu vorbește prin noi, nu noi ca ființe umane”¹. Biserica este o taină a comuniunii, simfoniei și unității. Este

¹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrisoarea 39*, P. G., 77, 181.

surprinzător faptul că în Simbolul de credință niceoconstantinopolitan, alături de proclamarea articolelor de credință despre Dumnezeu, Iisus Hristos și Duhul Sfânt, avem și proclamarea Bisericii ca Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească: „Πιστευω... εις Μιαν, Αγιαν, Αποστολικην και Καθολικην Εκκλησιαν...”.

Deși reconcilierea celor două comuniuni creștine este o cauză de bucurie, trebuie să realizăm, dacă privim mai adânc, că acest lucru este numai la jumătatea drumului acestui scop. Nu este suficient să poposim la un alt consens impresionant realizat după negocieri lungi și dureroase. Ceea ce rămâne de făcut – și aceasta este important – este confruntarea ambilor parteneri cu credința globală universală, care este proprietatea Bisericii lui Hristos universală și nedespărțită. Orice altă înțelegere riscă să rămână un eveniment izolat, partial. Va rămâne sectară, incompletă, chiar incoerentă, atâta timp cât punctele de comun acord nu corespund cerințelor a ceea ce s-a crezut întotdeauna într-o continuitate nedespărțită. Este nevoie de un criteriu transconfesional ca de un punct de referință dacă înțelegerile trebuie să depășească granițele limitate istoric ale familiilor particulare creștine. Restaurarea unității implică consensul nu numai a celor două trupuri angajate dar a *holon*-ului, a întregii creștinătăți. Sfântul Ciprian al Cartaginei se referă la această problemă în lucrarea sa *De unitate Ecclesiae* când sugerează montanistilor că disputa lor nu este simplă o problemă între ei ci un conflict al Bisericii în general.

Pentru a atinge acest scop este necesar să se angajeze mai multe lucruri. Dacă cineva dorește să admire frumosul vârf al Muntelui Blanc, dar există în calea lui un brad foarte înalt, este mai bine să-și schimbe poziția decât să taie copacul frumos. Atâta vreme cât stă în același loc, el va fi privat de plăcerea sa. Trebuie să mergem puțin mai departe. Punctul de vedere despre o Biserică unită este cu siguranță de atins numai dacă fiecare trup procedează la o autocritică și reexaminare cinstită a credinței și practicii sale în lumina *didaskaliei* apostolice.

Această unitate implică concordantă, consens. Dumnezeu întrunește din nou ființele umane și le ajută, prin Duhul Sfânt, să mențină această unitate în credință și în adunările sinodale. Taina Bisericii, preotia și investigațiile în fidelitatea unui consens sunt în interdependentă. Admitând că Biserica este în slujirea poporului, ea trebuie să privească cu atenție la

noile abordări ale credinței creștine pentru a putea face față la toate realitățile care se ivesc pe parcurs, pentru a interpreta și a răspunde la problemele radicate de către noile situații sau de apariția punctelor de vedere gresite. În acest fel, ea face tot ceea ce-i posibil pentru a preveni orice discordanță, pentru a armoniza punctele de vedere exprimate și a le pronunța pentru creșterea întregii comunități a poporului răscumpărat de Dumnezeu. Într-un asemenea efort, preotia este văzută ca aceea care garantează autenticitatea vocilor exprimate. De asemenea este important pentru planul lui Dumnezeu să accelerăm stabilirea împărăției Sale. Punctul ultim al efortului intercomun în această legătură este convocarea unui sinod ecumenic care va răspunde, ca organismul cel mai suprem și autoritativ, la toate problemele contrare care s-ar ivi într-o situație dată.

O astfel de armonizare într-o comunitate unică trebuie văzută în lumina problemei mai generale a legăturii dintre Biserica locală și cea universală. Dacă unitatea și simfonia sunt caracteristicile trupului lui Hristos în general, un grup particular de creștini nu este o parte, simplă, fragmentată, detasată de Biserica universală; nu este tocmai o piesă mică, independentă, autonomă. Nimic nu poate spune că Biserica universală este totalitatea congregațiilor locale, eterogene. Nu mărirea numerică a Bisericii (sau a unui sinod ecumenic) constituie esența catolicității sau a universalității sale. Dacă o parohie locală realizează, deplin și total, taina eclezială a comuniunii și misiunii într-un anumit loc, atunci ea se justifică ca fiind universală și una. Din această cauză în orice dificultate sau nedumerire cu privire la înțelesul unei învățături speciale comunitatea locală nu se bazează pe păreri parțiale și unilaterale ale teologilor, ci pe „vocea” Bisericii, cunoscută prin sinodul său ecumenic, care transcende spațiul și timpul. *Sentire cum ecclesiae* a fost principiul tuturor creștinilor de-a lungul secolelor. Acesta-i motivul de ce o congregație locală își organizează viața pe Euharistie și Cuvântul lui Dumnezeu, prezidate de preot care este trimis de către episcopul hirotonit canonic. Mai mult, o astfel de comunitate este în comuniune și deschisă altor comunități omogene care exprimă aceeași credință și aceeași preotie. Nu acțiunea comună de solidaritate pentru ușurarea suferințelor umane scoate în evidență existența consensului. *Ortopraxia* nu este singurul element de unire, deoarece fără *ortodoxie* toate lucrările diaconale s-ar întoarce la *magni passus*

extra viam. Pe de altă parte, comuniunea totală reciprocă dintre Biserici nu poate exista în termenii unor *vestigiae ecclesiae* pur și simplu deoarece într-un oarecare trup sunt descoperite putine elemente universale. Imperfecțiunea și insuficiența trădează urgenta de a completa golul și de a atinge deplinătatea credinței.

Într-un verset foarte cunoscut (I Timotei 3, 16), Sfântul Apostol Pavel descrie conținutul adevăratei mărturisiri de credință. Întregul verset este scris într-un stil poetic; este o mărturisire de credință. Fiecare din afirmațiile acestui verset puțin sunt centrate pe problema soteriologică: *το της ευσεβειας μυστηριον*. Este o epifanie reală a lui Hristos pe pământ, și din ea vedem că întreaga Sa întrupare caută să păstreze pe cei care îl urmează într-o unitate, într-o singură voce comună care proclamă lucrarea răscumpărătoare a acestei taine. Se pot descoperi șase aspecte ale acestei taine:

Revelatus est = S-a arătat în trup, *ως εμφανερωθη εν σαρκι*.

Justificatus est = S-a îndreptat în Duhul, *εδικαιωθη εν πνευματι*.

Visus est = A fost văzut de îngeri, *ωφθη αγγελοις*.

Praedicatus est = S-a propovăduit între neamuri, *εκηρυχθη εν εθνεσιν*.

Creditus est = A fost crezut în lume, *επιστευθη εν κοσμου*.

Assumptus est = S-a înălțat întru slavă, *ανεληφθη εν δοξη*.

Aceste aspecte interesează împreună iconomia mântuirii lui Hristos, *katabasis*-ul și *anabasis*-ul Său. Cuvântul s-a făcut trup pentru a descoperi adevărul Său vesnic. Suntem deci încredințați cu un tezaur al credinței. A-i păstra puritatea devine marea noastră responsabilitate. Evanghelia nu este o învățătură omenească. Este Cuvântul întrupat, învățătura lui Hristos. Aceasta fiind natura credinței noastre, nu ne este îngăduit să introducem orice compromis sau să o schimbăm în interesul coexistenței netulburate și aranjamentelor pacifiste ale diferențelor care se ivesc în decursul timpului. Biserica primară nu poate accepta orice compromis deoarece adevărul nu poate tolera modificare. Adevărul nu poate fi discutat sau negociat. Ori de câte ori se negociază o unire, atitudinea nu ar fi să ascultăm la punctele de vedere ale altora fără scrutină sau să căutăm concesii reciproce în interesul bunelor relații. Aceasta poate fi soluția pentru problemele pământestii, trecătoare, dar nu pentru

acelea care ating credinta noastră. Problemele înțelegerilor sau a neînțelegerilor ar trebui confruntate cu învățătura apostolică a Bisericii nedespărțite (nedespărțite în ciuda tuturor vicisitudinilor vremii și a istoriei) și în lumina continuității sale prin hotărârile sinodale². Desigur au avut loc și greseli, dar Biserica dintr-o anumită perioadă nu și-a închis ochii înaintea lor pentru a-și asigura o pace și o ordine generală în țară. Mărturisitorii și martirii, care și-au vărsat sângele pentru credința creștină, au preferat să păstreze neatinsă credința primită decât să-i altereze continutul. În atât de multe dialoguri contemporane, acest principiu al integrității credinței pare să fie prea sever. Dar, pe de altă parte, credința nu este o invenție omenească; este proprietatea și moștenirea lui Hristos care trebuie să fie păstrată intactă.

Persecuția lui Deciu din anul 249-250 a scos în evidență o problemă arzătoare despre cum și sub ce condiții ar putea să fie restaurați numărul mare de apostoli. Sfântul Ciprian al Cartaginei a dorit să clarifice această problemă într-un sinod la care au participat cât mai mulți episcopi cu putință și convocați în prezenta „mărturisitorilor”. Acest sinod s-a întrunit la Cartagina după Paștile anului 251. Astfel, perioada de după Paști a devenit timpul normal pentru aceste sinoade³.

Mai târziu, în secolul al V-lea, Vincentiu de Lerini, un călugăr din Galia, fixează în tratatul său dogmatic *Commonitorium* un rol important hotărârilor sinodale deoarece ele clarifică problemele universale și autoritare. Aceasta ne va ajuta să explicăm afirmatia lui Leon cel Mare că celor patru sinoade ecumenice trebuie să le acordăm aceeași încredere ca și celor patru Evanghelii. Această idee a devenit un adevăr știut de toți, chiar dacă Roma nu a recunoscut niciodată canonul 28 al Sinodului IV ecumenic de la Calcedon⁴.

² Acesta este cazul conflictului montanist: „Duhul cel nerusinat învăță pe toți să bațjocorească Biserica întreagă oriunde s-a răspândit ea, pentru că acest proroc nu era cinstit și nici primit. Fată de toate acestea, adevărații credincioși din tinutul Asiei s-au adunat în diferite localități și au cercetat noua credință și arătau că ea este străină de Biserică, iar după ce au osândit erezia au alungat din Biserică pe aderenții lor, scotându-i din comunitatea lor”, Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, V, 16, 19-20, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 13, traducere, studiu, note și comentarii de Pr. Prof. dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 205.

³ Sfântul Ciprian, *Epistolele* 17, 3 și 41, 2.

⁴ *Commonitorium*, 3, 4, 27, 38: „universaliter antiquitus universalis concilii decreta”.

Biserica trăiește constant în tensiunea dintre permanentă și schimbare, fluiditate și imobilitate, reînnoire și stabilitate. Cu siguranță ea trebuie să adapteze credința unei situații istorice date. Ea trebuie să proclame întotdeauna, în termeni noi, același mesaj permanent. Am putea descrie acest lucru ca pe o necesitate „sincronică”. În același timp, Biserica trebuie să păstreze, să păzească nealterată esența credinței, în ciuda amenințărilor, contestațiilor, forțelor confuze și agitațiilor teologice. Aceasta este dimensiunea „diacronică” a credinței. Am putea schimba sau introduce o nouă formă de credință? Poate un ortodox să-și revendice o formă diferită de ceea ce o ține în mod tradițional? Răspunsul nu-i ușor de dat, deoarece dacă se întâmplă vreo schimbare se crează un precedent. Scopul sinoadelor a fost acela de a asigura că reînnoirea nu trebuie să fie confundată cu eroarea. Părinții de la Niceea, de fapt, „au schimbat” Simbolul de credință prin autoritatea lor deoarece întregul *oecumene* (cu excepția celui arian) a fost unul. Pentru prima dată Răsăritul și Apusul împreună au fost de acord în legătură cu problemele doctrinare și disciplinare. Deci, aceasta înseamnă o „receptare” reală. Ar fi foarte greu să înfățișăm un sinod ecumenic total în aceste zile de dezbinare. Ne străduim, de multă vreme, să privim Simbolul de credință ca pe un standard nealterat al credinței creștine. În anul 325, când s-a ținut Sinodul I ecumenic de la Niceea, alcătuirea unui crez a fost o chestiune a fiecărui episcop titular. Un nunăr din aceste simboale de credință s-au citit la sinod. Acela alcătuit de Eusebiu, episcopul Nicomidiei, atât de mult a îngrozit pe Părinții sinodali încât a fost întors pe dos în mod public. Acela al lui Eusebiu de Cezareea a avut avantajul curios de a permite orice referință problemei tratate, adică ereziei ariene, și acest lucru a dus la exilarea lui de către împăratul Constantin cel Mare⁵.

Simbolul de credință Niceoconstantinopolitan a fost o formulă anume alcătuită ca să întâmpine o provocare specifică într-o perioadă specifică. Nu vedem nici un motiv de ce, având o autoritate adevărată, Biserica nu

⁵ Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantin*, IV, 27, P. G., 20, 1176. A se vedea și Eusebiu de Cezareea, *Viata lui Constantin cel Mare*, IV, 27, în « Părinți și Scriitori Bisericești », vol. 14, studiu introductiv de Prof. Dr. Emilian Popescu, traducere și note de Radu Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 169-170.

ar putea face acelasi lucru astăzi, extinzând sau explicând terminologia veche pentru înțelegerea modernă. Ceea ce trebuie schimbat în acest caz este numai forma si exprimarea. Chiar dacă ne asumăm că arianismul nu-i o muncă plătită dinainte, un caz puternic ar putea fi făcut pentru alterarea cuvântului *ousia* sau esență. În special pentru apuseni, acest cuvânt sugerează ceva material, pe când el a însemnat în mod original ceva mai mult decât „esența interioară” care a fost ceva imaterial. Ar fi gresit să descriem un asemenea proces ca o „schimbare a credinței”. Acest lucru ar implica crearea unei reformulări si completări a credinței fundamentale. Adevărul este singurul lucru sfânt. Modul în care o generație formulează înțelegerea adevărului nu este cu siguranță sfânt.

Sfântul Vasile cel Mare a fost constient de pericolul alterării credinței creștine după punctul de vedere al arienilor. El a scris între anii 373-375 faimosul său tratat „Despre Duhul Sfânt”, pentru a arăta că fiecare credincios primește, după gradul credinței sale, unele energii de la Duhul Sfânt. Acest Duh Sfânt este prezent pretutindeni, este accesibil tuturor fără discriminare, numai dacă cineva este curat la inimă, receptiv și în cadrul turmei koinoniei euharistice. Această lucrare este asemănătoare cu aceea a soarelui ale cărui raze strălucesc asupra fiecăruia și asupra tuturor în acelasi timp, în toate direcțiile. Cele câte se împărtășesc de Duhul Sfânt se bucură de harul Său pe cât este cu putință firii lor, nu pe cât Acela poate să împărtășească⁶.

Autorii patristici erau constienti că credința nouă nu a fost numai o mișcare sentimentală a iubirii. Întruparea lui Hristos a întemeiat, deasupra tuturor, Biserica (Matei 16, 18). Sfântul Apostol Pavel zice că misiunea Duhului Sfânt trebuie să organizeze sfintii în trupul lui Iisus (Efeseni 4, 12). Toti aceia care au primit darul liber al credinței sunt chemati să fie martori, prin cuvintele si faptele lor, ai Adevărului. Făcând acest lucru, ei trebuie să înfrunte frustrarea reală când ei caută să interpreteze mesajul creștin. Cum am putea înlătura, atunci, obstacolele majore ale unității? Întreaga problemă a consensului ar trebui să fie văzută nu numai în lumina

⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, 9, P. G., 32, 108-109. A se vedea și Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 9, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. dr. Constantin Cornitescu, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1988, p. 38-40.

acestei situatii ecumenice contemporane deplorabile, ci într-o perspectivă mai generală. Înțelegerile la care se ajunge au fost întotdeauna o îndrăzneală dureroasă pentru Biserică. Fiecare crede că are dreptate și prin urmare dorește să-și impună propria interpretare asupra celorlalți. Există sau nu vreun principiu acceptat universal care ar putea determina dacă un consens, modelat într-un oarecare fel, este unul drept și unanim acceptabil? Conceptiile și abordările noastre trebuie să ia modelul și măsura Sfintei Treimi ca mod de *introductio in mysterium*, *analogia entis* ca o *analogia trinitatis*. Multumim acestor îndrumări, credința a putut să reziste ereziei și garantării unității. Nu este adevărat că hristologia veche a fost elenizată în dezbaterile Sinodului de la Calcedon. Nu grecii au făcut Niceea, ci, dimpotrivă, Niceea a depășit pe filosofii greci. O histologie nu poate să fie cu adevărat creștină dacă nu combină pe cea de jos „cu cea de sus”. Numai un asemenea mod dublu demonstrează că Mântuitorul Iisus Hristos este Om adevărat și Dumnezeu-Logos adevărat.

Acest atasament față de *consensus ecclesiae* nu exclude noile adunări sinodale sau mai ales formulările adevărului mostenit. Libertatea cercetării teologice nu este exclusivă și contradictorie lucrării Bisericii. Credința nu rămâne niciodată statică și monolitică în forma sa de exprimare lingvistică. Când nevoile au cerut, același adevăr a fost reformulat, urmând cu bună credință esența credinței nealterate. Ceea ce este schimbător este numai forma externă dar nu și adevărata esență. Credința poate să fie afirmată după limba personală și experiența particulară, asigurându-ne că aceasta nu introduce afirmații străine și incoerente. Credința nu este numai ceea ce pretinde să fie un anumit grup sau singură persoană. Ea trebuie să fie de acord și aderentă la universalitatea întregii Biserici și la deplinătatea lui Hristos. Din momentul în care un grup începe să aleagă și să elimine fondul credinței, se naște erezia. Dacă se promovează subiectivismul de către cea mai înaltă autoritate, atunci dezordinea, anarhia, conflictul și haosul sunt introduse în comunitatea Bisericii. Într-o lume ca a noastră, care se apleacă totdeauna spre inovații externe, avem nevoie de o bază permanentă dacă trebuie să eliminăm îndoielile, ambiguitățile și relativizările. Desigur, credința nu este o repetare monotonă, mecanică. Creativitatea și originalitatea sunt indispensabile credincioșilor pentru ca credința veșnică să se arate a fi relevantă pentru lumea de astăzi.

Dar credința și-ar pierde identitatea sa dacă această nouă experiență nu ar fi făcută într-un adevărat spirit sinodal în cadrul credinței neschimbătoare a Bisericii. Numai totalitatea Bisericii reține deplinătatea credinței. Fiecare membru trăiește la un anumit grad și participă la integritatea vieții întregului organism. Dacă cineva dorește să-și însușească conținutul obiectiv al credinței, el îl poate tranșa, dar nu-l poate manipula, eroda sau distruge. Pluralismul poate să fie reconciliat ușor cu unitatea cuprinsă într-un document ecumenic. Orice acțiune unilaterală ignoră rolul unanimității, al conciliarității, al simfoniei. Ce va însemna „simfonia” dacă nu va exista nici împărtășire, nici coresponsabilitate, nici „maestru al orchestrei”? Patristica leagă totdeauna unitatea Sfintei Treimi de aceea a membrilor Bisericii de pe pământ: *Christus totus, caput et corpus*. Din aceasta reiese formula augustiniană despre „*inseparabilis operatio Trinitatis ad extra*”. Numai cu ajutorul unei astfel de condiții poate un cititor ortodox să înțeleagă întreaga problemă a receptării și importanța unui Sinod ecumenic pentru clarificarea credinței și pentru interpretarea ei astăzi.

Sinoadele ecumenice sunt atât de centrale în viața, cultura, disciplina, spiritualitatea și proclamarea credinței încât ele sunt încorporate în anul nostru bisericesc și au pătruns în adevăratul suflet al ortodocșilor. Se poate spune că ortodoxul este o persoană sinodală, conciliară. Sinoadele nu au înlocuit pur și simplu mașinăria administrativă prin care conducătorii Bisericii dezbateau problemele curente ca într-un sistem parlamentar. Se poate înțelege greșit adevăratul înțeles al unui sinod dacă pur și simplu se privește numai structura sa exterioară. Să dăm un exemplu. În anul acesta vom sărbători 1623 de ani de la formularea Simbolului de credință Niceoconstantinopolitan și de la Sinodul II ecumenic din 381. Mulți vor scoate în evidență realizările și contribuțiile sale în combaterea arianismului. Pentru un ortodox un asemenea sinod este considerat coloana vertebrală a credinței noastre, o adunare pnevmatologică, o nouă Cincizecime, care afirmă că Duhul Sfânt a inspirat și însufletit acest corp de luare de decizie. Un sinod nu este numai o adunare obișnuită, regională sau universală, ci este un sinod sfânt și dumnezeiesc „*Ἁγία καὶ Ἱερά Σύνοδος*”.

Pentru creștinătatea primară, nu a fost dificil să explice practica receptării unui sinod ecumenic. Bisericile răspândite în lumea întreagă,

dar care păstrează aceeași credință, se adunau împreună pentru a formula credința comună sau pentru a rezolva disciplinar problemele ivite datorită noilor situații sau nevoi. Concluziile de credință, cunoscute de comun acord sub termenul de „canoane”, au fost comunicate respectivelor Biserici-surori fie prin delegații lor, fie prin scrisori canonice. Receptarea și hotărârea lor au fost făcute fără nici o dificultate. După sinoade, fiecare Biserică a lucrat prin diferite mijloace la implementarea hotărârilor sinodale. Dacă au fost puține cazuri de serioase rezerve sau de neacceptare, acestea s-au datorat unor factori accidentali sau neteologici. Acesta este cazul cu Sinodul al IV-lea ecumenic. În unele părți ale Orientului Mijlociu formularea hristologică de la Calcedon nu a fost acceptată de următorii hristologiei de la Efes, nu atât de mult din cauza serioaselor divergente doctrinare, ci în primul rând deoarece Bisericile fiind dominate de forțele bizantine aveau atitudini ostile față de învingător și, astfel, față de hristologia bizantină.

Criteriul de discernere a „ortodoxiei” hotărârilor sinodale a fost acela că hotărârile sinodale trebuiau să fie în conformitate cu conștiința Bisericii universale, cu etosul înrădăcinat în cult și disciplină în general. O expresie elocventă a armoniei și simfoniei existente este că asemenea sinoade își începeau lucrările cu săvârșirea Sfintei Liturghii. Participarea la această Euharistie de către toți delegații atestă unanimitatea lor. Aceste considerații nu sunt alterate de faptul că sinoadele primare au fost convocate la inițiativa și cu ajutorul material al împăraților. Ceea ce contează este armonia și consensul general. Să nu uităm că nici un Sinod ecumenic nu a fost convocat de către un papă și nici un papă nu a asistat personal la un asemenea Sinod.

Vorbind despre receptarea în perioada noastră, cineva s-ar putea întreba cum să procedeze. În stadiul de față nu există intercomuniune între noi. Unanimitate pe baza problemelor soteriologice și ecleziologice nu există. Suntem încă în lungul proces al căutării unei înțelegeri mai bune ale pozițiilor teologice mutuale. O dificultate este aceea că valoarea și autoritatea unui sinod nu este aceeași pentru un ortodox ca și pentru ceilalți parteneri de dialog. Doctrina sinodală, în forma hotărârilor sinodale, este pentru noi garanția aceeași credințe transmisă de-a lungul veacurilor. Pentru noi, fiecare sinod este un corp oficial autoritar, o mână de ajutor care ne

luminează și ne susține de la orice deviație sau alterare a credinței noastre. Un număr mare de probleme sunt legate, deci, de receptare.

2. Problemele care se ridică

Formularea și reformularea credinței de către un sinod ecumenic ies din realitatea vie a calității de membru în trupul lui Hristos. Credincioșii care trăiesc taina răscumpărării lor fără dificultate și fără o limbă sofisticată vor fi forțați, mai repede sau mai târziu, să-și formuleze convingerile lor într-un mod adecvat. În Biserica veche, fiecare membru și fiecare comunitate bisericească, sau adunare sinodală, mărturisea aceeași realitate a lucrării mântuitoare a lui Hristos prin rugăciunile sau mărturisirile cuprinse în Euharistia lor. Cultul a fost forul principal pentru explicarea credinței. Dacă ar fi apărut vreo provocare, răspunsul s-ar fi dat în termenii realității bisericești existente. Astăzi situația este diferită. Noi înfruntăm două alternative. Fie că noi trăim aceeași realitate dar diferită în formulările noastre din cauza contextului nostru istoric, sau trăim diferite realități și orice încercare de a avea aceeași exprimare de credință va înfrunta obstacole grave.

Trebuie să notăm, în contextul confruntărilor ecumenice, că multe probleme rămân nerezolvate. Adesea contextul argumentelor este, de cele mai multe ori, neîncrederea mutuală sau determinarea de a păstra fiecare parte propriul său punct de vedere. O confuzie considerabilă încă rămâne, deoarece fiecare parte își însușește hotărârile celeilalte și le plasează în contextul propriului lor sistem de gândire fără o atenție adecvată diferențelor de bază ale abordării gândirii teologice. Astfel, „dialogul”, în realitate, devine două monologuri. În Apus, influența principală a fost dorința arzătoare de a forma o construcție armonioasă, logică în afara numărului aparent de texte divergente, scripturistice și nescripturistice. Acest fel de „teologie sistematică” nu-și are rădăcinile în Răsărit. În același timp, tendința ortodocșilor în controversa teologică constă în neiscușința lor de a vedea gresala cu excepția nivelului celui mai adânc, ca o contorsiune a credinței, sau în mod superficial, ca o depărtare de la litera tradiției. Aceasta explică convingerea constantă a teologilor apuseni că ei vor învinge întotdeauna disputele și convingerea constantă a teologilor ortodocși că nici un argument apusean nu va atinge inima problemei.

Conflictul metodei este independent de problema ridicată și într-adevăr are o istorie diferită.

În toate aceste cazuri, problemele fundamentale în cauză sunt legitimitatea diferitelor modele și analogii pentru o teologie Trinitară dezvoltată, competența diferitelor teologii pentru a feri Biserica de erezii (ca de exemplu subordonarea Fiului și a Duhului Sfânt) și legitimitatea transferării termenilor de la o structură a referinței teologice, unde ei au sens, într-o structură diferită de referință, unde ei produc un evident dezechilibru sau contorsiune.

Odată ce se ridică această problemă (de exemplu, pe ce condiții va fi susținut un sinod sau un dialog?) ne vine în minte următoarea întrebare: Cine sunt primitării și ce vor primi ei? Cine dintre oamenii de rând pot să vorbească cu autoritate și credibilitate și vor fi în stare să discearnă și să evalueze veridicitatea acestei sau acelei unități negociate? Sunt ei așa de pregătiti încât să poată, în calitate de creștini devotați și înflăcărați ai bisericii, să-și exprime opiniile în mod corect? Pe ce bază solidă pot pretinde astfel de negocieri de unitate sau dialoguri bilaterale, că posedă criteriul credibilității și că au ajuns la deplinătatea credinței așa încât două sau mai multe familii creștine să poată declara o fuziune completă? Cele mai multe dintre dialogurile teologice sunt încă într-un stadiu de exploatare, învârtindu-se în jurul problemelor periferice. Adesea ele evită condițiile constituționale de bază ale ecleziologiei și soteriologiei sănătoase, sau ele se concentrează asupra acelor elemente care se potrivesc cu tradiția și poziția lor teologică.

Credincioșii, pe de altă parte, în această perioadă de frecvență săracă a bisericii, nu sunt apti să pronunțe o judecată credibilă și vrednică de încredere. Nimeni nu se poate bizui pe dezbaterile lor necorespunzătoare. Există un interes teologic foarte slab și o educație săracă printre laici încât greutatea unei asemenea decizii responsabile trebuie să se năpăstuiască asupra câtorva clerici sau teologi care sunt specializați în aceste probleme. Din nou, nu este vorba de o superioritate numerică; sistemul majoritar de vot nu va determina ortodoxia unui sinod sau a unei dezbateri teologice. În perioada când arianismul era în largul lui (când era suportat, în mod scandalos, chiar de către împărații bizantini), ortodocsii erau o minoritate așa de mică încât dacă doreau să înainteze o cerere

pentru a deveni membri în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, mă îndoiesc că ei ar fi fost acceptați din cauza numărului lor foarte mic. Majoritatea au fost arieni. Există un paralelism în această situație. Dacă ar trebui să întrebăm astăzi pe „majoritatea” creștinilor noștri despre problemele ridicate în discuțiile teologice, foarte puțini ar putea răspunde și da soluții satisfăcătoare. Ignoranța, apatia, inerta și anemia religioasă prelalează încă! Trebuie să ținem seama de această realitate tristă când vorbim despre receptare. O asemenea critică nu diminuează preoția împăratească a tuturor credincioșilor și contribuția lor prețioasă pentru creșterea trupului lui Hristos. Dar nu putem scăpa din vedere lucrurile decât așa cum sunt. Numai atunci când creștinii își pot exprima în mod satisfăcător punctele de vedere referitoare la problemele fundamentale care interesează mersul spre unitate, pot ei să se bazeze pe dezbaterile teologice și să aprecieze negocierile de unire. Rămâne totuși o problemă crucială, anume participarea unui număr cât mai mare de mireni la procesul de dialog.

3. Receptare sau respingere: două posibilități

Există o euforie și o încurajare disproporționată asociată cu acceptarea numeroaselor hotărâri doctrinale ale negocierilor de unire. Făcute într-un climat ecumenic care caută să cultive reconcilierea și uitarea dezbinărilor trecute, aceste hotărâri par, la prima vedere, să justifice receptarea imediată de către părțile în cauză. Ceea ce-i în joc aici nu sunt motivațiile demne de laude sau sinceritatea participanților. Dar trebuie să luăm în considerare și criteriul prin care aceste hotărâri sunt judecate și prin care ele corespund cerințelor credinței universale a creștinătății.

Dacă o hotărâre este modelată numai în cadrul limitelor a două familii confesionale, atunci calitatea acestei hotărâri este numai în parte verificată și ortodoxă. Ceea ce rămâne trebuie să fie testat dincolo de limitele înguste ale particularităților doctrinale, să fie pus alături de *învățătura* adevărată mostenită de la Sfinții Apostoli până astăzi. Neglijarea acestei testări autentice se datorează în parte considerațiilor teologice denaturate care au apărut încă din secolul al XVI-lea. Sciziunile și subsciziunile care au apărut încă din acel timp se datoresc lipsei autorității permanente și sigure. ^ai ,totuși, această presupunere a catolicității sau universității este

transconfesională și transistorică. Nu numai Bisericile apusene trebuie să aplice acest principiu; chiar ortodocșii, când intră în toate felurile de dialog sau când participă la conferințele presinodale pentru întrunirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox, trebuie să se refere constant la această autoritate pentru a se asigura că nu urmează nici o cale falsă. În această privință, găsim în istoria Bisericii că unii patriarhi au fost depuși din treapta lor deoarece au exprimat puncte de vedere antiortodoxe. Este suficient să amintim pe Eutihie monofizitul care a fost anatematizat și împotriva căruia Leontiu al Bizantului a scris *Trei cărți contra nestorienilor și eutihienilor* (circa 543-544). Apoi, când Chiril Lucaris, patriarhul Constantinopolului (1620), a arătat semne ale abaterii de la ortodoxie în legătură cu lucrarea sa controversată *Confessio Fidei* ca cripto-calvinistă, un sinod de la Constantinopol din 1638 a condamnat poziția sa. Alte două sinoade particulare, de la Iași din 1642 și Constantinopol din 1642, au reconfirmat dezaprobarea greșelilor lui Chiril Lucaris.

Nu putem restrânge tratarea problemei noastre numai la termenul privind receptarea. Autenticitatea unui sinod sau a unei dezbateri teologice nu depinde în mod exclusiv de atitudinea pozitivă sau negativă a persoanelor respective. Există cazuri unde rezistența sau respingerea sunt mai salutare decât receptarea unui sinod. Pe de altă parte, există cazuri unde receptarea hotărârilor teologice este singura garanție a acestei veridicități.

De asemenea este adevărat că hotărârile teologice nu pot să fie adoptate de practica actuală. Istoria bisericească ne oferă câteva exemple potrivit cărora hotărârile doctrinale au fost respinse din motive politice. Să ne amintim numai de intervenția împăratului bizantin în disputa monotelită.

Monotelismul, o erezie a secolului al VII-lea care susținea numai o singură voință în persoana lui Iisus Hristos-Omul, a tintit să reunească pe monoteliti cu histologia calcedoniană în perioada când separarea punea în primejdie Imperiul de Răsărit. În anul 624 împăratul Heraclie a produs o formulă acceptată după cât se pare de ambele părți, o formulă care susținea două naturi în Hristos dar numai o singură lucrare sau energie.

În anul 638, împăratul Heraclie a redactat *Ekthesis*-ul⁷, principalul document al monotelitilor, care interzicea mentionarea unei singure sau a două energii si admitea numai o singură vointă în persoana lui Iisus Hristos. Presiunea a fost exercitată de către stat pentru acceptarea acestei erori si foarte multi au aderat la această erezie. Dar în anul 648 acest document a fost înlocuit cu asa-numitul *Typos*. Prin acest document atât formulele monotelite cât si cea diotelită au fost respinse. Din nou vedem o altă presiune pentru a impune această învățătură asupra constiintei poporului. În sfârșit controversa a fost aplanată de către Sinodul VI ecumenic de la Constantinopol din anul 680 care a condamnat hotărârile unui sinod tinut la Roma în anul 679. Sinodul a condamnat formulele monotelite si pe adeptii lor si a promulgat existenta a două vointe în Hristos, divină si umană, ca fiind cea ortodoxă⁸. Teologic vorbind, problemele puse de controversa monotelită au fost strâns legate de acelea ridicate de monofizitism.

⁴tim cum Sfântul Atanasie al Alexandriei (295-373), protagonist al credintei niceene, a încercat să apere ortodoxia niceeană printr-o grea suferință. Persecutat, abandonat de către colegii săi, el a scris încă din anul 335, pentru a respinge învățătura ariană, despre teza cea mai importantă a soteriologiei: „Nu se poate spune că, fiind om, S-a făcut pe urmă Dumnezeu. Ci fiind Dumnezeu, S-a făcut pe urmă om, ca să ne îndumnezeiască”⁹. În ciuda exilului, singurătății si sanctiunilor civile îndreptate împotriva lui, el a considerat un singur lucru mai presus de toate celelalte, anume adevărata credință, convins că a slujit lui Hristos

⁷ Pentru mai multe informatii despre originile monotelismului, vezi: *Decrees of the Ecumenical Councils*, Edited by Norman P. Tunner, vol. I, Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1990, p. 124-130; *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Edit. de Alfred Vacant, Emile Mangenot si Emile Amann, vol. III, col. 1259-1273; vol. X, col. 2307-2323; Charles Hefele si Henri Leclercq, *Histoire des conciles d'apres les documents originaux*, vol. V, Paris, 1907, p. 137-205; *Creeeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Edited by Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss, vol. I, Yale University Press, New Haven, 2003, p. 216-229.

⁸ Despre definitia de credință a Sinodului VI ecumenic de la Constantinopol din anul 680, vezi: *Creeeds and Confession of Faith in the Christian Tradition*, vol. I, p. 216-229.

⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Oratio contra Arianos*, I, 39, P. G., 26, 92. A se vedea si Sfântul Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, I, 39, traducere, introducere si note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în „Părinti si Scriitori Bisericesci”, vol. 15, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1987, p. 202-203.

decât conducătorilor lumesti. Această atitudine nu trebuie caracterizată ca fanatică. Sfântul Atanasie a văzut pur și simplu pericolul defăimării credinței apostolice.

Cineva ar putea admite că „receptarea” înseamnă interesul activ și participarea formală a credincioșilor la problemele cu care se confruntă Biserica, dar în realitate acest lucru nu se întâmplă, așa cum s-ar aștepta cineva. Niciodată în istoria Bisericii nu au fost întrebați toți credincioșii, unul câte unul, pentru a se scoate în evidență reacția lor, nici oamenii, în general, nu au fost interesați să intervină. Să nu idealizăm, deci, întreaga problemă a „receptării”, crezând că participarea tuturor la hotărârile Bisericii este reală. Numai un număr redus de persoane este gata să contribuie și să reacționeze. Foarte puțini sunt activi, sunt în stare și interesați în formularea unei opinii. O astfel de atitudine nu invalidează sau alterează forța de legătură a corpului luării de decizie, deoarece autoritatea deciziilor nu depinde în totalitate de numărul participanților. Aici stă întreaga taină a naturii Bisericii și caracterul divino-uman al preotiei. Ea trăiește în condiții umane, ia formă umană și folosește metode pământești; dar, în același timp, trăiește pe tărâm divin depășind înțelegerea omenească. Aici se aplică în mod precis cuvântul Domnului nostru Iisus Hristos: „Unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (Matei 18, 20).

Într-adevăr există o taină în spatele acestei participări numerice foarte slabe a laicilor. Dincolo de această considerație omenească, Dumnezeu, care rămâne Capul nevăzut, acționează ca să inspire și să păzească rezultatele. Acesta a fost cazul în multe privințe în momentele cele mai critice ale Bisericii. Puțini au avut inițiative curajoase fără a ține seama de reacția credincioșilor. Când Mântuitorul Hristos i-a întrebat pe ucenicii Săi: Dar voi cine ziceți că sunt?, nici unul dintre ei nu a răspuns. El nu s-a așteptat la o mărturisire masivă. Numai unul singur, Petru, și-a ridicat glasul în mod spontan și a făcut mărturisirea importantă care a rămas de-a lungul veacurilor cel mai elocvent act de credință: „Tu esti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu”. În mod asemănător, la momentele mai dificile, puține persoane duhovnicești, neașteptând să piardă timp când pericolele amenințau Biserica, au luat măsuri specifice, convinși fiind că ei au făcut bine în ochii lui Dumnezeu și anticipând că acțiunea lor va fi susținută și

confirmată retroactiv. Pe scurt, nu trebuie să se aplice la termenul „receptare” normele folosite în realitățile noastre umane.

Pe lângă unele încercări spre conciliaritate, Roma, chiar după Conciliul al II-lea Vatican, este încă implicată în punctul de vedere clasic al supremației peste celelalte Biserici. Astfel, pe baza pretenției la infailibilitate, Conciliul II Vatican este foarte clar în reafirmarea declarațiilor Conciliului I Vatican¹⁰. Deci, *magisterium extraordinarium* este distinct de funcționarea normală a magisteriului sau a demnității învățătoarești. A doua pretenție este cea despre jurisdicția universală¹¹. După această învățătură, episcopul Romei pretinde un primat al puterii ordinare peste toate Bisericile. Declarațiile papale, spuse *ex cathedra*, sunt ferite de orice greșală.

Aceste pretenții, a infailibilității și a jurisdicției universale, nu pot găsi nici un ecou în practica și în credința creștinătății nedespărțite., și nu pur și simplu din cauza diferențelor accidentale din organizarea și administrația bisericească. O astfel de învățătură presupune un punct de vedere incompatibil cu credința patristică despre natura episcopatului. A spune, așa cum face Conciliul II Vatican, că un singur episcop este considerat singurul urmaș al Apostolului Petru, de către dreptul divin, și că el posedă puterea și autoritatea peste ceilalți episcopi, poate însemna că acest este diferit ontologic de toți ceilalți episcopi. Acest punct de vedere este contrar vechii învățături dogmatice și canonice potrivit căreia fiecare în parte și toți episcopii posedă deplinătatea episcopatului, deplinătatea atât a succesiunii apostolice cât și a succesiunii petrine.

Să nu uităm, în această privință, că Duhul Sfânt zideste și direcționează în chip nevăzut atât întreaga Biserică universală cât și fiecare Biserică locală. Nici o exclusivitate din posesia sa nu este permisă. El îi cheamă pe toți pentru a se împărtăși și a participa la comuniune. El este Duhul Domnului neîmpărțit în lucrarea din întreaga Biserică și neîmpărțit în părțile ei separate. Astfel suntem învățați de către Sfântul Vasile cel Mare: „Duhul Sfânt este în deplinătatea lui în fiecare parte și nedespărțit în totalitatea

¹⁰ *Dogmatic Constitution on the Church*, cap. III, în “Documenti il Concilio Vaticano II”, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1967, p. 159-160.

¹¹ *Ibidem*.

Lui”¹². Acelasi părinte capadocian afirmă că succesiunea apostolică neîntreruptă oferă unui sinod ecumenic, unde sunt adunati toti întâistătorii Bisericii, autoritatea unică, certitudinea că ei detin kerigma Evangheliei¹³. În această legătură ar trebui să ne reamintim că traditia apostolică este si *traditie bisericească* (ekklesiastike paradosis). Dar fiecare traditie bisericească nu poate pretinde să fie traditie apostolică.

Această continuitate de la ucenicii Mântuitorului Hristos de-a lungul veacurilor este mentionată si de Sfântul Grigorie de Nyssa când zice că urmasii lor nu au păstrat credinta numai pentru ei însisi, ci ei au transmis-o urmasilor lor¹⁴. Tot timpul când un sinod ecumenic a dezaprobat greselile, el a fost constient că a actionat în numele întregii crestinătăti. Acesta este cazul Sinodului I ecumenic: în respingerea arienilor, Biserica Universală si Apostolică declară această hotărâre.

Ceea ce trebuie să avem în vedere în tratarea subiectului nostru este faptul de a pune mai mare înfățisare pe consideratia eclesiologică. Este o practică necunoscută în istorie de a vorbi despre „receptare” ca despre un caz izolat, arătând numai legătura si continuitatea sa cu ceea ce a precedat-o. Conciliaritatea nu este o problemă izolată. Ea este inseparabilă de tot ceea ce constituie viata Bisericii, ca o taină si o realitate, ca o sălăsluire a Duhului lui Dumnezeu care sustine toate.

Secolul nostru suferă de o obsesie cu privire la interactiunea vocilor majorității si minorității. În toate afacerile publice, opinia persoanelor cântăreste într-un asa grad încât să determine soarta unei natiuni sau a problemelor sociale vitale. Dar mai precis această confidentă excesivă despre un „public” nestabil si dezinformat – un public care astăzi strigă „Osana”, iar mâine „Răstigneste-l” – arată fragilitatea acestui criteriu. Biserica, desi urmează atent curentele de opinie, nu trebuie să depindă

¹² Sfântul Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto*, 16, P. G., 32, 141. A se vedea si Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XVI, în „Părinti si Scriitori Bisericesci”, vol. 12, p. 55-56.

¹³ Idem, *Comentariu la Isaia*, 5, 172, P. G., 30, 408.

¹⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, I, P. G., 44, 785. A se vedea si Sfântul Grigore de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, I, traducere de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae si Pr. Ioan Buga, în „Părinti si Scriitori Bisericesci”, vol. 29, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1982, p. 125.

exclusiv de aceste presupuneri inutile. Adamantios (295) a remarcat, pe bună dreptate, atitudinea independentă a Bisericii în exprimarea adevăratei învățături: „Biserica Universală își desfășoară problemele sale numai pe adevăr, pe dreptate, pe pietate și pe sfintenție. Aceia care au rățâcit și au căzut în greaseală sunt departe de adevăr, deși prin cuvinte pretind că ei cunosc adevărul, dar în realitate sunt departe de adevăr”¹⁵.

Sfântul Vasile cel Mare, scriind în anul 373, afirmă că Biserica tratează problemele din viața credincioșilor ei bazându-se pe un *ethos* consolidat sau pe un *thesmos* transmis nouă de către Sfinții Părinți¹⁶. Această politică este înțeleasă foarte ușor de către ființele umane. Ceea ce-i socotit în acest moment ca majoritate poate foarte ușor să devină minoritate. De asemenea, minoritatea, prin manipulări înțelepte, poate să câștige mai mulți adepți, până când este o majoritate. Exact deoarece Biserica nu este o societate omenească, ea își formulează hotărârile sale după ce asteaptă călăuzirea de sus, îndreptându-se spre Hristos în momentele critice de frustrare și cerând pogorârea Duhului Sfânt. ținându-se seama de punctele de vedere ale congregației, de *sensus fidelium*, este un lucru. Pronunțarea ultimului cuvânt decisiv bazat pe aceste puncte de vedere este o altă problemă. Fără a ignora dorințele oamenilor, conducătorii responsabili ai Bisericii trebuie să hotărască, în rugăciune și cu înțelepciune, pentru receptarea sau respingerea contrazicerilor doctrinale. Biserica nu a luat niciodată hotărâri importante pe baza votului sau ale sondajelor de opinie.

¹⁵ *Dialogus de recta in Deum fide*, I, 2, P. G., 11, 1884.

¹⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistulae ad Diodorum*, 160, 2, P. G., 32, 624. A se vedea și Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola către Diodor*, 160, 2, traducere, studiu introductiv, comentarii și note de Pr. Prof. dr. Teodor Bodogae, în „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 348.

Florica Bodistean

Sacru si profan în *Cântarea cântărilor*

*Ea îl privea pe Dumnezeu, eu Îl vedeam prin
ochii ei si cerul devenise mai albastru”*

(Dante, **Divina comedia**)

Abstract

The author of the following study tries to literary interpret the text of The Song of Songs, showing the metaphysical dimension of the love sang here, the love between man and woman. Convergent to the theological conjugal vision, the approach proposed by the author is interested in the figures through which the erotic speech realizes the passing from concret to abstract in the configuration of love, respectively in the evolution from the metaphors of the smell and taste to an inventory of macrocosmical and archetipal images, on the basis of which the poem builds a meditation on love as sacred feeling that offers the revelation of the divinity.

I. O carte canonică sau profană?

Cântarea cântărilor a fost privită ca o carte aparte în contextul Vechiului Testament, un giuvaer de lirică erotică – unic în felul său - alăturat unor texte autoritare, sobre, austere, care vorbesc la tot pasul despre credința în Dumnezeu. Repertoriul de imagini, vocabularul, chiar

unele simboluri o încadrează pe deplin în textul *Scripturilor*, dar utilizarea lor în scopul configurării unui univers erotic – o temă atât de “pământeană”, de “lumească” - a născut suspiciune. Vor trece milenii până când poezia de dragoste se va emancipa de sub balastul artificiilor și al prejudecăților pentru a-și recăpăta dezinvoltura și naturalitatea pe care *Cântarea cântărilor* le probează în mod fericit. În literatura Antichității un text la fel de îndrăznet va fi poate manualul de inițiere erotică, acel *Ars amandi* al lui Ovidiu, dar rezervele și chiar acuzațiile de imoralitate ce l-au însoțit s-au datorat componentei didactice care a restrâns sfera reprezentărilor la aspectul strict profan al dragostei, simplă tehnică sau strategie în vederea cuceririi celuilalt. Deosebirea dintre aceste texte este însă una de gen, *Cântarea cântărilor* - care, la rândul ei, a fost o lectură prohibită pentru tineri, cum consemnase Origen - e lirică erotică, nu ghid versificat, un imn de slavă închinat dragostei în integralitatea sa, ca împlinire sufletească și trupească.

Fapt este că textul *Celei mai frumoase dintre cântări* a rămas și astăzi unul controversat, disputat în egală măsură de literati și de teologi, ceea ce a dat naștere la două corpusuri exegetice distincte în funcție de modul în care comentatorii s-au prevalat de sensul său literar sau de cel mistico-alegoric. Nu vom face aici un excurs istoric al principalelor referințe care, de altfel, nu lipsesc din escorta tuturor traducerilor acestui poem¹, ci ne vom multumi să schițăm problema receptării în liniile ei de forță.

Opoziția față de canonizarea *Cântării* și-a avut, fără îndoială, originea în caracterul erotic al scrierii, dar ponderea acestei obiectii a fost depășită de paternitatea solomonică tradițională și de interpretările alegorice creștine și evreiești care au ridicat poemul deasupra nivelului senzual. Temeiul pe baza căruia rabinatul iudaic i-a hotărât locul printre textele sacre a fost considerarea lui drept o mare metaforă a iubirii dintre Dumnezeu și poporul său ales și chiar, într-un sens mai precis, o istorie

1. O imagine cuprinzătoare asupra comentariilor *Cântării* oferă, printre altele, studiul pr. prof. Dumitru Abrudan, *Cântarea cântărilor – frumusețe, iubire, puritate*, poezie în *Cărțile didactico-poetice*, Sibiu, Editura Universității “Lucian Blaga”, 2001, p. 110-126.

lirică a tribulațiilor trăite de obstea lui Israel de la exilul în Egipt și până la întoarcerea în Canaan. Crestinismul, prin Sfinții Părinți, a preluat textul acordându-i alte sensuri simbolice, acela de cântare a legăturii intime dintre Cristos și Biserică sau de expresie a ardorii pe care o simte sufletul omenesc în dorința sa de comuniune cu Divinitatea, pentru că în Evul Mediu iubita să fie identificată cu umanitatea mântuită prin jertfa lui Hristos sau chiar cu Fecioara Maria. Cert este că toate aceste curente de opinie se întemeiază pe specularea sistemului denominativ al *Cântării cântărilor*, sistem recurent și în alte texte ale Vechiului Testament, în Noul Testament sau în scrierile patristice, care, pentru exprimarea relației dintre uman și divin, se serveste de metafore selectate din sfera universului nuptial (Mire, Mireasă, Sotie, Sot, Logodnică, Iubit) – și pentru acest fapt teologii au la îndemână o sumedenie de exemple.

Cât privește tradiția interpretării profane a *Cântării* ea se revendică tot de la un teolog, Teodor din Antiohia devenit episcop de Mopsuestia (360-426) care, pe urmele celui dintâi contestatar al caracterului inspirat al cântării – evreul ^aamai, contemporan lui Hristos - a susținut valoarea literar-istorică a textului admitând că în el se cântă iubirea dintre regele Solomon și una din soțiile sale, fiica faraonului egiptean. O conciliere a celor două poziții încearcă interpretarea tipică - predominantă în exegeza catolică și protestantă - care caută să găsească în datele concrete oferite de nivelul literar paradigma, tipul unei relații de natură spirituală. Stratul superficial al textului ar ascunde dimensiuni mai profunde cum se întâmplă și în poezia arabă de dragoste ce pare să incumbe sensuri esoterice. Tipologia evită excesele metodei alegorice în ce privește interpretarea detaliată a poemului și pune accent pe temele sale majore, dragostea și devotamentul, văzând în poem un tablou al relației de dragoste dintre Dumnezeu și om.

Nu putem pierde din vedere faptul că metafora devine în *Biblie* nu doar un ornament al limbajului, ci o formă curentă și fundamentală de gândire. La fel, nu putem face abstracție de unitatea imagisticii biblice printre ale cărei reprezentări umane stăruie cea a regelui invizibil “înrușinat cu persoana socială, regatul pe care-l conduce, ca un mire cu o mireasă.

Unirea intimă a celor două trupuri într-unul singur devine imaginea relației metaforice depline între Dumnezeu și om.”² Fenomenul nu se limitează însă numai la textul *Bibliei*. Într-unul din eseurile sale asupra iubirii Ortega Y Gasset constă existența unui ciudat schimb lexical între iubire și misticism: “Dar dacă toți cei care au studiat misticismul au ajuns să consemneze frecvența vocabularului erotic al acestuia, ei nu au observat și faptul complementar care-i conferă o veritabilă gravitate. ^ai anume că, invers, îndrăgostitul e înclinat să utilizeze expresii religioase. Pentru Platon iubirea e o manie «divină» și toți îndrăgostii își numesc iubita divină, se simt în preajma ei «ca în cer» etc.”³ Curioasa substituție se explică prin aceea că procesul mistic este un mecanism psihologic analog cu îndrăgostirea: se declanșează tot prin fixarea atenției (prin meditația) asupra obiectului contemplației până la a nu mai da atenție restului lumii, este tot o formă de ieșire din sine pentru a te lăsa locuit de Dumnezeu și se exprimă în faza ei de deplinătate prin starea de grație, prin beatitudinea care nu altceva decât un mod de a fi în afara lumii și în afara ta însuși. Mistical este, ca și îndrăgostitul, un frenetic, un exatic căruia îi lipsește măsura și claritatea intelectuală⁴. Pe această bază a existenței unui vocabular comun propriu pasiunii și credinței părintele Bartolomeu Anania a interpretat nu doar poeziile Sântului Ioan al Crucii – citat în contextul arătat și de Ortega Y Gasset, ci și lirica religioasă voiculesciană - în care trebuie incluse mai cu seamă sonetele ce măsoară distanța enormă dintre *eros* și *agapè*. Versuri ca “Mi-e dor de tine, Doamne, ca de-o fată!” sunt pe deplin lămuritoare și ele luminează în chip deosebit atât materialul intens erotizat al sonetelor cât și pe acela al *Cântării cântărilor* ce i-a slujit se pare poetului român drept prototip, teologul apreciind în final: “^ai, poate că, după secole de căutări și sovăieli, o lectură adecvată a *Cântării cântărilor* devine accesibilă prin opera de maturitate și de elevație duhovnicească a lui V. Voiculescu.”⁵

2. Northrop Frye, *Marele cod. Biblia și literatura*, București, Editura Atlas, 1999, p.195.

3. José Ortega Y Gasset, *Studii despre iubire*, Humanitas, 1995, p.45.

4. *Ibidem*, p. 45-55.

5. Bartolomeu Valeriu Anania, *Introducere la Cântarea cântărilor*. Versiune revizuită după *Septuaginta*, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, sprijinit pe numeroase alte osteneli, București, Editura Anastasia, 1998, p. 14.

Desi evreii si crestinii au găsit beneficii în abordarea alegorică sau tipologică, cartea rămâne dificilă pentru teologi si mult mai atrăgătoare pentru ingeniozitatea imaginativă. Abundenta detaliilor de o maximă concretete, absentă oricărui indiciu cu privire la existenta unui strat sacral, mai adânc al cărții si caracterul vag al actiunii si al organizatorilor temporali fac ca aceste interpretări să fie, dacă nu hazardate, cel puțin simple teorii *pro domo*. Problema intentionalității scrierii a devenit însă una de ordin secundar în exegezele moderne care prevalează calitatea ei de capodoperă a literaturii universale închinată iubirii de frumos si recunosc meritul canonului biblic în transmiterea acestei bijuterii a lirismului.

Exegeza profană a *Cântării cântărilor* a văzut în acest text un splendid poem de dragoste greu de definit datorită amestecului inefabil de determinări: o dragoste senzuală, dar pură, sălbatică si rafinată, inocentă si experimentată în acelasi timp. Curios amestec - desigur contextualizând faptele - cum curios este si modul atât de direct si de debordant al exprimării într-un teritoriu al intimității adânci, lipsa de pudoare de care îndrăgostiti par mândri, caracterul frust al trăirii si al descrierii ei. E atât de multă libertate în cugetul celor doi încât nimic nu-i cenzurează, nimic nu-i îndeamnă spre alegorie, nimic nu-i împiedică să-si facă publică intimitatea, ei sunt îndrăgostiti si convinsi că dragostea le îngăduie totul. Desi amintesc uneori familia din care vin si cadrul istoric lasă impresia că sunt singuri pe lume trăind în absentă oricăror datări temporale, spatiale, sociale.

Pare să nu existe nici o notă metafizică în această carte a cărei notă esențială e iubirea “din aproape”, iubirea *in praesentia*, iubirea *corporalistă* – în termenii lui Ortega Y Gasset, cea care se cere neîntârziat împlinită cel mai probabil în context marital (textul a fost considerat drept o colectie de epitalamuri din cele care se rostesc si azi în săptămâna premergătoare nuntii în spatiul oriental). Jurnal al descoperirii dragostei si al descoperirii celuilalt prin intermediul simturilor. Imaginatia nu lucrează mistificator, nu escortează – spre a hiperboliza - trăirile îndrăgostitilor cum se întâmplă mai întotdeauna în miracolul îndrăgostirii.³¹ Într-adevăr, *Cântarea cântărilor* e un poem al simturilor între care cel dintâi e mirosul. Părintele Bartolomeu Anania în prefata traducerii sale observă cu pertinentă nota dominantă a cărții: “... totul musteste de

gratie carnalã si senzualitate transparentã, într-un univers al erosului candid, în care trupul omenesc, învesmântat mai mult în miresme decât în haine, aproape cã nu mai are ascunzisuri.”⁶ Apoi vine vãzul, gustul si pipãitul pentru ca auzul, cel mai “abstract” dintre simturi, sã fie lãsat la urmã. Îndrãgostitii îsi iubesc corpurile, fiecare pe al lui si pe al celuilalt în mod exclusiv si total. În centrul acestui poem se aflã nu divinitatea, ci omul, omul ca naturã fizicã, omul ca trup desãvârșit ce recapituleazã în formã si substantã modelul naturii.

Tocmai pe aceastã apologie a frumusetii trupesti se întemeiazã principala rezervã a tuturor interpretãrilor religioase care au cãutat în consecinã sã deturneze sensul senzual al iubirii spre unul mistic. Perspectiva teologiei maritale contemporane – pe care o vom schita aici în linii generale – lumineazã în chip deosebit problema relatiei dintre aceste sensuri aparent antinomice ale dragostei oferind un teritoriu de confluentã, o *coincidentia oppositorum* în problema dialecticii *eros – agapè*. Chiar dacã *Cea mai frumoasã dintre cântãri* n-ar avea altã intentionalitate decât pe aceea de a proslãvi virtutile dragostei dintre un bãrbat si o femeie, aceasta nu contravine spiritului textelor biblice care vorbesc despre sacralitatea uniunii conjugale, despre natura sa euharisticã, incluzând-o în rândul celor sapte taine. Or tainele - puncteazã Dumitru Stãniloae - “pun în relief [...] marea însemnãtate a trupului omenesc si valoarea lui eternã ca mediu transparent al adâncimilor si bogãtiilor dumnezeiesti.”⁷ În mariologia crestinã trupul devine partener egal spiritului fiind “templul Sfântului Duh”, iar *a-ti iubi femeia ca pe propriul trup* este un imperativ al tainei nuntii. Un text fundamental pentru slujba religioasã a cununii – *Efeseni* 5, 22-32 – pune într-o analogie explicitã relatiile bãrbat (sot) – femeie (sotie) si Hristos – Bisericã, ambele ca ipostaze ale unitãtii mistice suflet-trup:

“Femeile sã li se supunã bãrbatilor lor precum si Domnului, pentru cã bãrbatul îi este cap femeii, asa cum si Hristos îi este cap Bisericii, El, Mântuitorul trupului. Dar asa cum biserica I se supune lui Hristos, tot

6. *Ibidem*, p. 5.

7. Dumitru Stãniloae, *Teologia dogmaticã ortodoxã*, vol. III, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1878, p. 16 apud Rãzvan Codrescu, *Teologia sexelor si taina nuntii*, Bucuresti, Editura Christiana, 2002, p. 145.

astfel si femeile sã le fie întru toate [supuse] bãrbatilor lor. Bãrbatilor, iubiti pe femeile voastre asa cum si Hristos a iubit Biserica si pe Sine S-a dat pentru ea ca s-o sfinteascã, curãtind-o prin baie de apã întru Cuvânt, ca s-o înfãtiseze Siesi Bisericã slãvitã fãrã sã aibã patã sau creturi, sau altceva de acest fel, ci sã fie sfântã si fãrã de prihanã. Asa sunt datori bãrbatii sã-si iubeascã femeile ca pe propriile lor trupuri. Cel ce-si iubeste femeia pe sine se iubeste. Cã nimeni vreodatã nu si-a urât trupul. dimpotrivã, fiecare îl hrãneste si îl încãlzește, precum si Hristos Biserica; pentru cã noi suntem mãdularile ale trupului Sãu, din carnea Lui si din oasele Lui. Pentru aceea va lãsa omul pe tatãl sãu ti pe mama sa si se va lipi de femeia sa si cei doi vor fi un trup. Taina aceasta mare este; iar eu zic: în Hristos si în Bisericã.”

Conjugalitatea este în viziunea crestinã o *ecclesia domestica*, o celulã a Bisericii, iar taina cãsãtoriei presupune o dublã fuziune a entitãtilor atãt pe orizontalã, cât si pe verticalã cãci constã în “*comuniunea interpersonalã* desãvãrsitã a ipostazelor umanului, dar si a umanului cu divinul, prin harul atotcuminecãtor al iubirii, partenerii conjugali contemplând fiecare în celãlalt *însusi chipul lui Hristos întrupat*, întru care toti suntem chemati sã fim una [s.a.]”⁸ Astfel, în taina cãsãtoriei dragostea senzualã si dragostea spiritualã devin notiuni solidare, “*eros-ul se rãscumpãrã prin agãpe* în exercitiul nepãtimas al conjugalitãtii tainic consfintite de Hristos prin Bisericã, devenind experiere trupestã – *per speculum et in aenigmate* – a unitãtii mistice a fiintei cãtusi de putin incompatibilã cu sfintenia la care suntem chemati *sub specie aeternitatis*.”⁹

Privind lucrurile din aceastã perspectivã ne întrebãm dacã nu cumva *Cântarea cãntãrilor*, care vorbește despre virtutile dragostei exclusiviste si, implicit ale cãsãtoriei monogame, a fost nedreptãtitã de cãtre toti comentatorii care au vãzut în ea doar un tablou liric al erosului pãmântesc, dacã nu cumva interpretarea ei nu trebuie fortatã prin recursul la alegorie cãci existã suficiente dovezi care s-o înscrie, prin chiar litera ei, în rândul textelor paradigmaticale ale *Bibliei*?

8. Rãzvan Codrescu, *op. cit.*, p. 161-162.

9. *Ibidem*, p. 165-166.

II. Un text dificil

Dincolo de dicotomia interpretativă și, implicit, de intentionalitatea scrierii poemul ridică alte necunoscute legate de geneza sa. Părerile emise au fost extrem de variate și uneori chiar polare, astfel că nu se poate afirma cu certitudine dacă este o operă cultă de mare rafinament sau una populară, dacă, în ciuda designului unitar, nu este cumva o compilație de lucrări lirice din locuri și timpuri foarte diferite (a fost avansată ideea că poemul e alcătuit din 30 de poezii independente). Aceleași probleme se ridică și în privința paternității sale. Deși atribuită prin tradiție regelui poet, subtitlul “a lui Solomon” poate să însemne fie “făcută de Solomon”, fie “dedicată lui Solomon”, iar unii comentatori s-au întrebat dacă autorul nu e cumva o femeie devreme ce mariajul e privit dintr-un punct de vedere sensibil feminin. Stratul gramatical arhaic îndreptătește opinia potrivit căreia textul a fost creat în timpul domniei lui Solomon (970 – 931), în vreme ce elementele lexicale mai noi de origine persană și greacă ca și prezenta unor cuvinte și expresii înrudite cu aramaica sugerează că redactarea finală a cărții a fost mult mai târzie, probabil în perioada postexilică, în veacul al III-lea.

Dacă acceptăm că poemul transcrie experiența erotică a lui Solomon, cine e Sulamita? E fiica faraonului pe nume Abisag Sunamita, e o fată simplă, o păstorită pe care regele o întâlnește în timpul peregrinărilor sale prin codrii Libanului și pe care ajunge să o iubească cu o dragoste desăvârșită sau există în această poveste un al treilea personaj și atunci Sulamita e fata ce suspină în taină după iubitul ei păstor prefăcându-se îndrăgostită de rege? Sau niciunul nu e nobil și atunci apelativele lor (“rege”, “fiică nobilă”) se explică prin tradiția orientală potrivit căreia Mirele și Mireasa sunt încoronati în săptămâna nuntii ca rege și regină?

Dar nu doar datele extratextuale sunt ambigue și între atâtea necunoscute exegetii moderni¹⁰ se împacă cu ideea că nu trebuie forțată

10. O poziție adecvată adoptă în această privință Petru Cretia care, din perspectiva literatului, recunoaște că textul nu oferă puncte solide de sprijin pentru o interpretare globală coerentă, deasupra simplelor supozitii pe care le-a suscit de-a lungul timpului: “Trebuie să admitem că nu cunoaștem contextul factual al celor ce se spun, că nu putem identifica nici un rudiment de ordine cronologică și că, oricâte locuri ar fi menționate, însăși topografia funcțională ne scapă.” în *Cartea lui Iov, Ecleziastul, Cartea lui Iona, Cartea lui Ruth, Cântarea cântărilor* traduse și comentate de Petru Cretia, Editura Humanitas, 1995, p. 189.

interpretarea *Cântării* prin asertiuni categorice, univoce, date fiind polifonismul textului și structurarea sa arbitrară. Teologii în schimb s-au prevalat de toate aceste întrebări pe care le ridică poemul pentru a susține nonpertinenta unei abordări literare: ”*Cântarea cântărilor*, explicată într-un sens literar devine un monument de incoerente. Cum se poate vorbi despre Abisag Sulamita sau despre fiica lui Faraon astfel: Mireasa este născută sub un măr, ea paste caprele cu alți păstori, păzește viile fratilor săi, caută pe iubitul său noaptea pe ulitele Ierusalimului, este bătută de paznici. Mirele este când un rege, când un păstor.”¹¹ Evident că această poziție reflectă obsesii de tipul celor specifice criticii biografice decise să citească un text - și în cazul de față să-l și autorizeze - prin datele furnizate de contextul care l-a produs. Considerăm că o lectură imanentă a textului e nu doar unica posibilitate de a evita un teritoriu riscant, dezarmant prin lipsa de date, ci singura adecvată, singura care poate tine seama de principiul constitutiv și de funcționare al lirismului care e *procesul de metaforizare*. *Cântarea cântărilor* trebuie citită ca o mare metaforă a dragostei, realizată cu mijloacele artei desăvârșite. Or enunțul metaforic – spune Paul Ricoeur – “este cel care-si cucerește sensul ca sens metaforic pe ruinele sensului literal, și tot el este cel care își dobândește referința pe ruinele a ceea ce putem numi în mod simetric referința sa literală.”¹² Recurențele textului ebraic, motive ca mărul, casa vinului, vulpile, via devin agenți simbolici ai sceneriei erotice, la fel cum calitatea de păstor și grădinar a mirelui, ca și aceea a miresei, de păzitoare a viilor, reprezintă, cum vom arăta mai jos, trepte ale inițierii în dragoste.

III. Discursul dramatic

Prima dificultate legată de decodarea poemului constă în identificarea instantelor discursive. Câte voci se întretaie acolo? Dialoghează doar iubitul cu iubita sa sau mai intervin și alții? Petru Cretia își structurează traducerea chiar pornind de la premisa că pe lângă vocile celor doi trebuie să mai acceptăm și existența unui discurs neatribuit acestora care prin

11. Vladimir Prepeliceanu, Nicolae Neaga, Gh. Barna, *Studiul Vechiului Testament*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1955, p. 236.

12. Paul Ricoeur, *Metafora vie*, București, Editura Univers, 1984, p. 468.

caracterul general al asertiunilor si sistemul personal folosit ar apartine corului, în vreme ce Ioan Alexandru presupune existenta vocii poetului având aproximativ acelasi rol. Dacă vrem cu tot dinadinsul să acordăm o paternitate tuturor pasajelor interpretabile atunci se poate ajunge la un număr maxim de roluri, sase, care realizează inventarul actantial al nuntii. Astfel, din discursul comentativ – al corului, al locuitorilor Ierusalimului (III, 6-11) sau poate al unui reprezentant al colectivității - se pot desprinde, la rigoare, vocea prietenilor mirelui care cu o anumită siretenie o îmbie pe fată să-si caute iubitul pe lângă staurele păstorilor (I, 7), avertismentul-refren al mamei sau al părinților – de fapt o strigare frecventă în anturajul nuntii - referitor la intentiile viclene ale petitorilor care amenintă fecioria miresei (“Prinde-ti-ne vulpile/ Vulpile mici/ Pustiitoarele viilor/ ^ai a viilor noastre în floare!”¹³) sau partitura fratilor vitregi, păzitorii castității miresei. Metaforele “zid” si “usă” (VIII, 9) se referă la virtutea sau la libertinajul acesteia. La fel de distinctă ca si vorbirea acestor frati e interventia însotitoarelor miresei - constituite într-un cor al fecioarelor - având rolul de a provoca apetitul dezvoltărilor lirice ale acesteia si detinând probabil în cadrul ritualului acelasi rol functional cu ceata mirelui): “Cine-i iubitul tău între iubiti?/ Frumoasă între femei/ Cine-i iubitul tău între iubiti/ Că astfel ne juri pe noi?” sau “Încotro a plecat iubitul tău/ Frumoasa între femei/ Unde s-a dus iubitul tău/ Ca noi să-l căutăm cu tine?”.

Forma de adresare directă si rapida alternare a interlocutorilor ne conduce la presupunerea că o bună parte a cântecului a fost performată în această formă larg dramatizată. Iată un fragment în care schimbarea persoanei de la un vers la altul nu se mai poate motiva ca o trăsătură specifică liricii ebraice, ci *e reclamată de o anumită situatie de discurs*, nouă, invitatia adresată de mire prietenilor, prezenti probabil la ospătul de nuntă, spre a găsi si ei bucuriile dragostei: “Am venit în grădina mea, sora mea mireasă/ Am strâns mirul meu cu balsamul meu/ Am mâncat fagurul meu împreună cu mierea mea/ Am băut vinul meu împreună cu laptele meu/ *Mâncati voi iubitorilor/ Beti si îmbătati-vă de iubire.*”

13. Citatele au fost extrase din *Cântarea cântărilor*, Studiu introductiv de Zoe Dumitrescu-Busulenga, Traducere din limba ebraică, note si comentarii de Ioan Alexandru, Bucuresti, Editura științifică si Enciclopedică, 1977.

Se întâmplă apoi un alt lucru ciudat, partiturile iubitei și ale iubitului ajung uneori să se confunde până a nu mai ști dacă vorbește el sau ea. Poate fi extras din *Cântarea cântărilor* un text care se potrivește amândurora, un teritoriu discursiv comun, și forma aceasta de ambiguitate e expresia împărtășirii depline a sentimentului, a contopirii celor doi în indistinctia iubirii: “Fă-mă precum o pecete pe inima ta/ Precum o pecete inel pe mâna ta/ Căci puternică precum moartea este iubirea/ Grea precum imperiul morții gelozia/ Cărbunii ei sunt cărbuni de foc/ Flacăra mistuitoare a lui Iahve./ Ape mari/ Nu pot stinge iubirea/ *i fluvii nu o pot îneca/ De-ar da omul/ Tot avutul casei sale pentru iubire/ Cu dispreț va fi el disprețuit.”

Structural, marele text al *Cântării cântărilor* se înfățișează ca o alăturare mozaicală, sumă de discursuri individualizate, dar contextuale participând la o funcție globală, intens teatralizată, legată indiscutabil de fazele ritualului nuptial. Aceasta nu infirmă teoria emergentei textului dintr-o situație particulară, invocată iubire a lui Solomon către Sulamita care s-a constituit probabil într-un discurs arhetipal, model pentru discursul erotic, vădindu-și, prin perfecțiunea lui, valabilitatea și dincolo de cadrele stricte, biografice, ce l-au decis în forma pe care astăzi o cunoaștem. Unitatea de ton și de imagistică și mai ales prezenta unui firav fir epic care asază episoadele într-un întreg, chiar dacă nu și într-o cronologie, e un argument în favoarea unui autor unic, înzestrat cu har, a cărui operă personală a devenit bun public prin forța de netăgăduit a modelului. Ar fi, prin urmare, un text ce a declansat un proces patricid, opera devenind mai celebră decât autorul ei a cărui existență este de altfel o chestiune secundară. Desigur că acest autor genial și-a calchiat discursul liric după formele vii, tradiționale ale nuptiilor, el vine în spațiul poeziei făcând dovada cunoașterii precedentei sale culturale, dar, prin autoritatea sa derivată din expresivitatea intrinsecă, discursul dobândește formă canonică devenind un text de ritual – epitalam - sau text de cult, o lecție autorizată ce ilustrează bucuriile dragostei omenesti (*Cântarea* se citește în sinagogă în cea de-a opta zi a Pastelor evreiesti).

În orice caz, continuitatea semantică a replicilor, structurarea unei mari părți a textului în funcție de schema întrebare-răspuns sau elogiu-contraelogiul ne determină să credem că o mare parte din aceste discursuri trebuie să fi fost concepute, cel puțin în forma definitivă, a se desfășura

in *praesentia*. Frecventa imperativelor, a vocativelor si a interjectiilor ca mărci ale oralității construiește cadrul unei receptări directe a discursului, chiar dacă textul nu oferă de îndată și acestor instante secundare dreptul la cuvânt: “Întăriti-mă cu turte de struguri/ Împrospătați-mă cu mere/ Căci eu sunt bolnavă de iubire.” sau “Ascultă! iubitul meu/ Iată-l aici, vine...”.

Chiar și fragmentele monologate ale fetei par a se desfășura în fata unui auditoriu pasiv – tovarășele ei, “fiicele Ierusalimului” - îndeplinind un alt rol necesar, adiacent temei erotice, acela de confesoare.^a i Mirele și Mireasa simt permanent nevoia de a-și împărtăși experiența și chiar avansează ideea superiorității lor față de ceilalți, o superioritate pe care le-o dă faptul că se simt inițiați într-un mare mister. Cum am putea citi altfel decât ca pe un sfat dat celor ce nu cunosc forța iubirii versurile-refren: “Vă jur pe voi fiice ale Ierusalimului/ Pe gazele ori pe ciutele câmpului/ Nu tulburati și nu desteptati/ Iubirea până ce îi va plăcea ei.”

E o iubire care are un aer demonstrativ (“Acesta este iubitul meu și acesta prietenul meu/ Fiice ale Ierusalimului”), o iubire mereu declarată, strigată, argumentată, mereu dublată prin cuvânt, mereu întărită în declarațiile ei. Sentimentul intim caută permanent ecranul pe care să se proiecteze și să se măsoare. Îndrăgostirii nu se ascund, ci abia asteaptă să-și exteriorizeze bucuria de a iubi și să se mire în gura mare de ceea ce trăiesc. O dragoste extrem de dezinhibată, de lipsită de cenzură la care e convocată o întreagă lume. O imensă publicitate creează îndrăgostirii în jurul lor și multitudinea instantelor discursive vorbește tocmai despre caracterul public, teatralizat al mărturisirii fapt ce a făcut posibilă exploatarea textului într-o direcție funcțională. Structura dramatică – pe osatura căreia se grefează lirismul genuin al textului - reprezintă o noutate pentru poezia ebraică, la data compunerii poemului teatrul propriu-zis nu exista în Israel, dar “este foarte posibil ca, în cursul căsătoriilor care durau mai multe zile [...] să se fi recitat poeme și să se fi jucat scenete care celebrau dragostea conjugală, cum se mai întâlneau cazuri, până în secolul trecut, în Siria, unde obiceiurile nu se schimbaseră câtuși de puțin din vremurile biblice.”¹⁴

14. *Dictionar biblic*, Traducere din limba franceză de Constantin Moisa, vol. I, București, Editura Stephanus, 1995, p. 236.

IV. “Scenariile” erosului

În ansamblu poemul e o macrodescriere ce configurează două teme, *cel iubit si iubirea însăși*, construit cu concursul aproape exclusiv al substantivelor si al adjectivelor. În prezentul descriptiv se insinuează indicii unei temporalități fluctuante si amăgitoare care introduce frânturi de fapte. Schimbarea abruptă a timpurilor gramaticale, face extrem de dificilă desprinderea unei logici a expunerii. Organizatorii temporali sunt contradictorii, aici se vorbește despre ziua nuntii, ziua intrării în “casa vinului” sau despre “gustarea” din fructele grădinii, pentru ca în pasajele ulterioare îndrăgostitii să se caute din nou cu înfrigurare si să-si reînoiască promisiunea dăruirii dragostei. Intentii, proiectii, gesturi halucinante, amintiri se asază în țesătura certitudinilor pe care le sustine recurenta verbului *a fi* la prezent. O obsesie a identificării si a calificării străbate poemul în structuri tip cu sau fără copulă: *eu sunt..., tu esti..., ochii tăi sunt..., gura ta este...* etc. fată de care fragmentele amintite reprezintă necesara contrapondere în economia discursului introducând elemente ale unor timpi interiori, profund subiectivi, decupate fie din scenariul unor reverii, fie din cel al unor vise recente. Că prezentul liric este un teritoriu confuz, la granița dintre vis si realitate, dintre proiectie si certitudine ne-o spune chiar discursul fetei într-un vers ce introduce tema evaziunilor onirice - “Eu dormeam, însă inima mea era trează” - vers în care interpretarea religioasă a văzut “reazemul practicii isihaste, al rugăciunii neadormite pe care mintea coborâtă în inimă o deapănă chiar în timpul somnului.”¹⁵ Pentru lectura modernă versul acesta ar putea functiona drept *metaforă textuală* oferind cheia de lectură reclamată de specificul poemului - un text ce nu trebuie citit cu mintea, căci – asa cum unii exegeti au recunoscut - orice tentativă de rationalizare nu i-ar sluji la nimic, ci cu inima, într-o usoară detasare de datele concrete. Universul imaginat e îmbibat de dragoste si respiră dragoste prin totii porii lui, lumea se învârtă frenetic în ritmul inimii ce pulsează în miezul lucrurilor, dragostea este aproape o prezentă materială, astfel că devin chestiuni de ordin secundar cine sunt cei doi, ce rang au ei, cum evoluează povestea lor, într-un poem al cărei personaj este nimeni altul decât iubirea, iubirea ca *stare a ființei si nu ca*

15. Bartolomeu Valeriu Anania, *op. cit.*, p. 10.

eveniment întâmplat între doi oameni. ¹⁶ i când organul nostru de percepție e inima are loc “îngustarea și relativă paralizare a vieții noastre conștiente”¹⁶, eliminarea din joc a tuturor funcțiilor intelectuale ca reflex al fixării anormale a atenției asupra unui singur obiect; nu ne va mira atunci că pentru îndăgostit *ziua și noaptea, veghea și visul, aici și acolo, acum și atunci* sunt realități substituibile, reflexe ale conviețuirii simbolice în unitatea lui Eu și Tu. Starea de transă erotică estompează liniile și restituie ființei imaginea întregului în care toate toate aspectele fenomenale se desprind din locul lor, își pierd valoarea concretă, individuală și devin determinări ale unicei realități care e Iubirea.

Apare apoi în poem, în descendența acestei metafore textuale, un mereu înnoit îndemn la a conserva “somnul” dragostei, la a nu spulbera starea de latentă a sentimentului prin intervenția rațiunii. Versurile-refren ce revin în nu mai puțin de trei poziții – “Vă jur pe voi/ Fiice ale Ierusalimului/ De ce să tulburati și de ce să deșteptati/ Iubirea până când va dori ea” - ne spun că dragostea nu trebuie provocată prin strategii ale minții, trebuie doar să ai inima trează, deschisă sau, cum ar spune fata, să-ti lași nepăzită via – metaforă a intimității ultime, pentru că această forță cosmică să se manifeste cu puterea legilor naturii. E adevărat că atunci când dragostea invadează inima și mintea se trezește și miracolul acesta echivalează cu o a doua naștere pe care textul *Cântării* o fixează simbolic pe același loc al ivirii în viață, mărul – arbore cosmic sau poate mărul din Paradis sub care perechea adamică ia act de diferențierea sa sexuală: “Sub măr te-am deșteptat pe tine/ Acolo te-a născut maica ta/ Acolo te-a primit în dureri născătoarea ta.”

Dragostea, ne spune acest text care vorbește atât de mult de somn și vis, e trezire din somnambulismul firii. Evenimentul îndrăgostirii e pus frecvent în relație cu nașterea, de aceea și referirile atât de insistente ale fetei la mama sa, la “casa maicii mele”, la “sânul maicii mele”, la “chilia celei ce m-a născut”. E o figură structurală a întregului poem evoluția de la concret la abstract, trecerea treptată de la particular - ființe, obiecte, locuri, îndeletniciri - la simbolic și general.

Narațiunea, prezentă aici ca *ancilla descriptionis* realizează descrieri de situații – tabloul ivirii regelui din pustie (III, 6-11) – sau rămâne cel mult la stadiul de relatare căci “prezintă acțiuni (sau evenimente)

16. José Ortega Y Gasset, *op. cit.*, p. 36.

successive fără a le înscrie însă într-o structură cu intrigă.”¹⁷ Astfel de secvențe cvasiepice mai încheiate sunt cele două vise ale Miresei (III, 1-4 și V, 2-7) construite pe tema căutării celui alt. Citite literal aceste pasaje nu pot fi încadrate în logica universului reprezentat căci contrazic legea israeliană ce interzicea fetelor să iasă noaptea din casa părinților și să-și aducă iubitul înăuntru: “L-am prins și nu l-am lăsat/ Până l-am condus în casa maicii mele/ În chilia celei ce m-a născut.”

Că nu este decât un vis, o proiecție deziderativă, ni se spune în versurile din VIII, 1-3 care readuc scenariul amoros la stadiul de promisiune: “O de mi-ai fi tu mie ca un frate [...]/ Te-as aduce în casa maicii mele/ Tu ai să mă înveți pe mine/ Eu am să-ti dau să bei din vinul cel aromat/ Din mustul rodiilor mele.”

Oscilațiile trecut – prezent – viitor introduc o dezordine în firul acestui cântec al trăirilor prenuptiale. Nu e un roman sentimental, nu urmează fazele manifestării sentimentului, ci e expresia unui complex de trăiri încercate de viitoarea mireasă în așteptarea mariajului, ordinea secvențelor fiind una spațială, simplă contiguitate alcătuită din înaintări și retrageri, din flux și reflux. De aceea nu se poate vorbi despre un proces transformator al stării inițiale căci acțiunea presupusă nu are început, mijloc sau sfârșit. Mărturisirea irupe direct, fără introducere, iar finalul e unul deschis instituind același regim al dorinței: “Grăbeste-te iubitul meu/ Ți te aseamănă unei gazele/ Sau unui pui de cerb/ Pe muntii de balsam.”

Timpul *Cântării* e mai degrabă un timp de criză, înțeles ca “moment al întâlnirii, conflictului, confruntării, recunoașterii, revelației, un timp fără devenire – este prezentul actului sau trăirii, contemplației, introspecției.”¹⁸ Aceasta face ca poemul să fie alcătuit “după un procedeu modern, dintr-un colaj de secvențe scurte și concentrate al căror ritm e supus unor ruperi abrupte [...], o construcție în care arta ambiguității operează interferente, suprapuneri și extrapolări deloc lipsite de o anume spontaneitate”, dar căreia nu-i lipsește o viziune organică¹⁹.

17. Jean-Michel Adam, Françoise Revaz, *Analiza povestirii*, Iasi, Institutul European, 1999, p. 45.

18. Doina Comlosan, *Teoria textului literar*, Timisoara, editura Universității de Vest, 2003, p. 168.

19. Bartolomeu Valeriu Anania, *op. cit.*, p. 14.

V. Descrierea. Ce e iubirea?

Dacă se poate vorbi despre o evoluție, atunci ea trebuie căutată nu în sfera faptelor, gesturilor, a acțiunilor, ci în aceea mai subtilă a imponderabilelor care infuzează ideea unei maturări a sentimentului de la faza de îndrăgostire la cea de consacrare a iubirii. La două întrebări răspund pasaje descriptive: *Cum este iubitul / iubita?* și *Ce este el / ea pentru celălalt?* și răspunsurile se constituie în lanțuri de comparații, respectiv metafore-definiții încheiate în jurul verbului *a fi*. Iar afirmarea obsesivă a celui alt produce o permanentă atestare a *ființei* lui și confirmă ideea că iubirea înseamnă “vivifierea, crearea și conservarea *intentională* a obiectului iubit [s.a.]”, la fel cum ura înseamnă “anulare și asasinat virtual”²⁰.

Fragmentele descriptive urmează în general o structură tip ce presupune enunțarea calității generale *frumos / frumoasă*, argumentarea ei prin detalii plastice și revenirea la asertiunea inițială întărind-o (“În întregime ești frumoasă iubită mea/ ai nici o pată nu-i în tine” sau “Uite cât de frumoasă ești tu iubită mea/ Cu adevărat ești tu frumoasă”), dar mai ales subliniindu-i consecințele – și în acest caz descrierea cheamă după ea prezenta celui descris finalizându-se cu o invocatie: “Cu mine din Liban tu, mireasă./ Cu mine din Liban vino...”. Reperle frumuseții sunt decupate din lumea înconjurătoare prezentă în toată diversitatea ei fenomenală, ca regn animal, mineral, vegetal. Un termen unic, un individual (el, ea) e identificat cu o multime, figura celui iubit dislocă o lume și tine loc de lume; tocmai de aceea comparațiile pun în balanță umanul cu non-umanul, iubitul / iubita fiind prezente ubicue și constante; ei se recompun din amănunte, ființa fiecăruia e studiată microscopic, din cap și până în tălpi, în mișcarea și imobilitatea ei. Acesta e, spun teoreticienii iubirii, simptomul sentimentului exclusivist pentru care ființa celui iubit e unică și de neînlocuit. Instinctul erotic nu are preferințe, percepe ansamblurile, se declanșează la vederea imaginilor globale, iubirea acționează de la o altă distanță, se fixează pe amănunte și de multe ori privilegiază chiar aspecte ce altora nu le spun nimic. Surprinde în *Cântarea cântărilor* vocația detaliilor, acuitatea observației; privirea coboară cu consecvență din cap până în picioare înregistrând nu doar formele intens erotizate, ci și pe cele

20. José Ortega Y Gasset, *op. cit.*, p. 16.

considerate îndeobste ca fiind mai puțin lipsite de putere de seducție: cap, gură, nas, obraji, păr, buze, dinți, tâmpile, gât, trup, picioare, solduri, sâni, buric. Imagistica feminină se compune în general din metafore naturale – mod de a sublinia frumusețea frustă, autentică, în vreme ce portretul masculin subliniază impresia de monumentalitate, probabil nu fără legătură cu statutul său, alocându-și termeni de comparație din regnul mineral prelucrat ce înduc și o anumită atitudine reverentioasă: “Capul său aur, aur curat [...] / Măinile lui tăvălugi de aur / Tivite cu tarsis / Pânțelele său lespede de fildes / Acoperit cu safire. /^aoldurile lui colonne de alabastru / Întemeiate pe soclu de aur curat / Apariția lui precum Libanul / Fără asemănare cum cedrii.”

Figura Mirelui e mai intens socializată, lui i se asociază (III, 6-11) însemnele regesti datele fizice completându-se, pe aceeași linie, cu obiectele reprezentative: lectică, tron, cortegiu etc. Celelate posturi, de grădinar și păstor, au valoare figurată privindu-l în relație strictă cu figura iubitei reprezentată frecvent în text prin metafora grădinii cu fructe sau crini: “Iubitul meu a coborât în grădina lui / Spre asternuturile de balsam / Pentru a păstori în grădini /^ai a culege crini.”

Când acesta e perceput în cadru intim vizualul impresionant lasă loc imaginilor intens senzitive ale percepției din aproape.

Metaforele mirosului și gustului - ambele decurgând din confuzia uman-vegetal, un vegetal, după caz, fructifer sau aromat de extracție exotică - sunt cele mai productive, sunt *metaforele energetice* ale textului căci ele codifică procesul apropierii și direcionează descrierea în sensul decelării sentimentului erotic ca activitate, ca realizare senzuală. O asemenea iubire îl privește pe celălalt în corporalitatea lui și se îmbată de gustul și efluviiile “cărni vegetale” - cum inspirat va spune George Călinescu în *Epitalam*, una din poeziile inspirate de *Cântarea cântărilor*. Metaforele vizuale în schimb caracterizează mai ales varianta omagială, idealizată și neîmplinită a iubirii – descoperită și cultivată de Evul Mediu - în care esențială este distanța, o creație a spiritului care oscilează mereu între un sentiment real și o ficțiune simbolică, trăind în depărtare și singurătate ca privighetoarea și fiind, firește, incompatibilă cu forma matrimonială²¹. *Cântarea cântărilor* propune însă o iubire convulsivă,

21. *Ibidem*, p. 160.

sangvinică ce se cere consumată *hic et nunc*. Ea nu se multumeste cu hrana pe care i-o procură imaginea celui iubit, desi aceasta are la rândul ei o functie autorizatoare. Depărtarea e chinuitoare, nu stimulativă, iar termenele îndrăgostitilor sunt proxime: “Până ce ziua mai adie/ ^ai se lasă umbrele/ Întoarce-te, asemeni, tu/ Iubitul meu, unei gazele...”.

Mirosul corespunde în poem fazei de adulmecare reciprocă a îndrăgostitilor, de promisiune a dragostei si se pretează comunicării la distanță. Metaforele olfactive își întăresc fragranța prin încorporarea aspectului cantitativ: mireasa e “munte de mir”, “deal de tămâie”, munti sau asternuturi de balsam, obrajii mirelui sunt “grădini de balsam” si “turnuri de miresme”. Fiinta lui întregă poate fi sublimată în concentratii de esente rare: “snop de mir este iubitul meu pentru mine/ Care între sânii mei înnoptează./ Ciorchine de cipres în floare este iubitul meu pentru mine/ În viile din En-Ghedi.” Lectica regelui se iverse din pustie învăluită într-un nor de miresme, iar mirosul dragostei biruie esentele consacrate: “Iubirea ta cu cât e mai bună decât vinul/ ^ai mirosul mirurilor tale decât toate balsamurile.” Dar cele mai multe evocări parfumate le produce trupul miresei – “grădină zăvorâtă”, cu fructe si flori: “Mlăditele tale o livadă de rodii/ Cu fructe minunate/ Cipresi cu narduri./ Nard si sofran, trestie aromată si scortisoară/ Cu toate miresmele arborilor/ Mir si aloe/ Cu cele mai bune balsamuri.”

Îndrăgostitii își decelează mirosurile, se cheamă si se recunosc prin intermediul efluviilor pe care propriile trupuri le emană, își vorbesc prin corpul aromatic sau prin fluidul magnetic ce atrage polaritățile. Mirosul este un afrodisiac ce produce intoxicatia erotică: “Desteaptă-te vânt de miazănoapte si vânt de miazăzi/ Cutremură grădina mea ca miresmele să curgă/ Să vină iubitul meu în grădina sa/ ^ai să mănânce gustoasele ei fructe!”.

Sistemul posesivelor, mereu intersanjabil, mereu sinonimic întretine confuzia *al meu – al lui* vorbind despre desfiintarea individualităților în suprema dăruire a iubirii. *Grădina mea* devine, în versul următor, *grădina sa*, iar mai încolo el, iubitul, pune sub aceasi semn al posesiei toate determinativele pe care i le atribuiseră mai înainte ei, cu o consecventă semnificativă: “Am venit în grădina *mea*, sora mea mireasă/ Am stâns mirul *meu* cu balsamul *meu*/ Am mâncat fagurul *meu*, împreună cu mierea *mea*/ Am băut vinul *meu* împreună cu laptele *meu*”.

Iubirea este o formă de transfer al individualităților, îndrăgostirii simt mereu nevoia de a-si dizolva individualitatea în celălalt si de a o absorbi pe cea a fiintei iubite în individualitatea sa. ^ai fiecare se instalează în alteritatea sa cu autoritate de adevărat proprietar: “Eu a iubitului meu si iubitul meu al meu”. “Pe când în toate celelalte cazuri ale vietii nimica nu ne repugnă mai mult ca invadarea de către altă fiintă a frontierelor existentei noastre individuale, desfătarea iubirii constă în a te simti poros din punct de vedere metafizic pentru altă individualitate, astfel încât numai în contopirea amândurora, numai într-o «individualitate în doi» îți găsesti satisfactia.”²² – spune Ortega Y Gasset.

Curentul psihic ce actionează centrifug capătă, prin mijlocirea visului, aparenta unei întâlniri si a unei împliniri nesperate. Poate cea mai frumoasă secvență a poemului (V, 1-6) vorbește metaforic despre oscilatia miresei între rezerva castității (semnificatia simbolică a gestului dezbrăcării de dorinte asociat cu spălarea ritualică a picioarelor) si imboldul dăruirii. Întâlnirea efectivă - ce are loc pe un prag simbolic - este si aici sublimată prin “delegarea” mirosurilor ca agenti care trădează forta tentatiei care o încearcă pe fată. Trupul devine recipient al undelemnului sacru care prin mâini si degete iese în întâmpinarea celuilalt, îmbrățisarea tactilă, concretă, e subtilizată prin olfactie într-o imagine halucinantă ce oferă întâlnirii efective potentialități hierogamice: “Auzi, iubitul meu bate./ Deschide-mi sora mea, iubita mea/ Columba mea, preacurata mea/ Căci capul meu este încărcat cu rouă/ Buclele mele cu picăturile noptii./ Am dezbrăcat cămasa mea/ Cum s-o îmbrac iar/ Am spălat picioarele mele/ Cum să le întinez?/ Iubitul meu a strecurat mâna prin deschizătură/ ^ai m-am cutremurat lăuntric pentru el./Eu m-am ridicat pentru a-i deschide iubitului meu/ ^ai mâinile mele picurau mir/ ^ai degetele mele revărsau mir/ Pe clanta zarului./ Am deschis iubitului meu/ Dar iubitul meu tocmai plecase/ Mi-am dat suflitul când el vorbea/ L-am căutat si nu l-am găsit/ L-am strigat si nu mi-a răspuns.”

În *Cântarea cântărilor* sunt pretuite mirosul crinului (al purității), al “merelor iubirii” (fructul cel mai erotizat), al viei în floare - simbolul feminității caste ajunse în apogeul frumusetii sale. Toate sunt limbaje ale

22. *Ibidem*, p. 30.

dragostei, dar poate cel mai transparent și mai pretios este al nardului, parfum somptuos și regal, invocat ca atare într-un asemenea context: “Câtă vreme regele umbla împrejurul mesei/ Nardul meu dăruie mirosul său.”

Dacă mirosul e agent al chemării și al atracției la distanță, percepțiile senzoriale legate de gust trimit la proximitatea maximă și avansează ideea împlinirii. Reprezentările florii și ale frunzei vor fi substituie prin cele ale fructului sinestezic ce cumulează delicii vizuale, tactile, gustative și olfactive: “Vlăstărirea ta seamănă unui palmier/ ^ai sâniii tăi, struguri./ Eu am spus: vreau să urc în palmier/ Să apuc ciorchinii lui/ Să fie sâniii tăi precum strugurii vitei/ ^ai suflarea nărilor tale asemeni merelor./ ^ai cerul gurii tale asemeni vinului celui bun...”.

Dăruirea iubirii își are cifra ei, e dăruire de fructe proaspete sau păstrate – metaforă a comorilor întregii vieți - și de esențe nutritive și regeneratoare prin excelență (vin, miere, lapte): “Merele iubirii revarsă mirosul lor/ ^ai la usa noastră tot felul de fructe arome/ Noi cât și vechi/ Iubitul meu le-am păstrat pentru tine./ [...] Tu ai să mă înveti pe mine/ Eu am să-ti dau să bei din vinul cel aromat/ Din mustul rodiilor mele.”

Corpul este în *Cântarea cântărilor* un teritoriu sacralizat, întrupare a Paradisului în toată complexitatea sa, e relief, climă, vegetație și faună, “izvor grădinilor” și “fântână apelor vii. E țara Făgăduinței din care izvorăsc râuri de lapte și miere semnificând dulceața și deliciale intimității: “Miere groasă picură buzele tale/ Miere și lapte-i sub limba ta” , “Cerul gurii lui este dulceată”.

Lexicul poeziei susține această *poetică a simțurilor* căci e alcătuit aproape în întregime din cuvinte concrete care evocă realități vizibile, palpabile ce instituie un regim obiectual al comunicării. Întreaga diversitate fenomenală e convocată pentru a plasticiza înfățișarea celor doi îndrăgostiți. Schema curentă e aceea a echivalării unui termen concret – iubitul, iubita sau o parte a trupului lor cu un alt termen concret de natură substantivală. Nivelul maxim de concretete e atins atunci când cel de-al doilea termen al comparației este sau înglobează un toponim: “Ochii tăi iazuri în Hesbon/ La poarta Bat-Rabbim/ Nasul tău precum turnul Libanului/ Ce arată spre Damasc”, “Părul tău cum o turmă de capre/ Care coboară Galaadul”. Adjectivul calificativ e slab reprezentat, dar și

atunci gradul său de generalitate e contrabalansat prin același apel la realități aparținând unui repertoriu consacrat de valori, de repere bine definite între care sunt privilegiate tot numele proprii desemnând realități singulare: “Neagră sunt eu, însă totuși frumoasă/ Fiice ale Ierusalimului/ Precum corturile din Chedar/ Precum învelitoarea corturilor din ^aalma”, “Frumoasă esti iubita mea precum Tirta/ Blândă precum Ierusalimul/ Cumplită precum ostile războinice.” Foarte puține calități rămân simplă apreciere subiectivă, necomplinită prin comparație, dar și acestea își găsesc la distanță argumentarea sau recurența, textul țesând rețele subterane de coerență. Versuri ca “Arată-mi privirea ta/ lasă-mă să aud glasul tău./ Căci glasul tău e *blând* / ^ai privirea ta *plăcută*” consună cu “Precum o coardă roșu închisă buzele tale/ ^ai gura graiului tău *fermecătoare*” sau cu “Ochii tăi *columbe*”. Textul vâdește o obsesie a autorizării fiecărei aprecieri pentru a-i da acesteia un credit absolut.

Glisarea spre registrul abstractului se realizează prin înlocuirea reperelor naturii pământene cu realități cosmice îndepărtate, de o concretete rarefiată pentru percepția noastră (soarele, luna) sau chiar absentă (năluci): “Cine-i aceasta ce se ridică asemeni zorilor de ziuă/ Frumoasă asemeni strălucirii lunii/ Mai limpede decât soarele/ Însăpământătoare precum nălucile?”. Versurile formulează o atitudine curtenitoare, relativ distanță, un elogiu impregnat de respect și tocmai de aceea par concepute a fi rostite de un cor al femeilor din haremul regelui pe care iubita le surclasează în mod evident. Îndrăgostiti se presimt unul pe altul sau sunt percepuți de ceilalți ca fiind unici fiecare în regnul său, diferența dintre ei și ceilalți nu e graduală, ci de substanță.

De la comparație inegală de tipul abstract – concret, poemul avansează spre o zonă a abstractiunii pure (abstract – abstract) și formulează în consecință o *filosofie a dragostei*. Modelul final pe care îl propune păstrează aceeași vocație a identificărilor, punând însă în relație nu figura Lui sau a Ei, ci însăși Iubirea ca metarealitate ce transcende făptura pământenească a fiecăruia. Trupul cu concretetea lui este uitat sau depășit pentru că textul să se ridice într-un plan ideatic, la distanța convenită de la care se poate răspunde la marea întrebare “Ce e iubirea?” ^ai răspunsul este unul dintre cele mai frumoase și mai profunde pe care le-a dat lirica erotică universală: “Fă-mă precum o pecete pe inima ta/ Precum o pecete

inel pe mâna ta/ Căci puternică precum moartea este iubirea/ Grea precum imperiul mortii gelozia/ Cărbunii ei cărbuni de foc/ Flacără mistuitoare a lui Iahve./ Ape mari/ Nu pot a stinge iubirea/²³ fluvii nu o pot îneca/ De-ar da omul/ Tot avutul casei sale pentru iubire/ Cu dispret va fi el dispretuit.”

Iată că, după ce fiecare a fost identificat pe rând prin obiectualul cosmosului iubirii, El se identifică prin Ea și Ea prin El în imaginea unificatoare a pecetei (pecetea lui Solomon?), simbol biblic încărcat de semnificații dintre care cea mai recurentă e aceea a “apartenenței legitime”, în cazul de față, actul nescris, dar cu atât mai autoritar care certifică unirea îndrăgostitorilor. Cu atât mai mult, dacă pecetea atestă vrea posesorului ei, ea devine simbolul unui legământ, al unei apartenente consimțite căci “mirele nu impune legea fidelității, ci își invită mireasa să-și scrie pe inimă și pe brat, cu litere de foc pe care nimeni nu le va putea șterge, semnul iubirii lor reciproce, în virtutea căruia ei sunt definitiv legați, ca în moarte.”²³ Iar dacă referința pecetii este dată de cunoscuta stea a lui Solomon – fapt deloc improbabil având în vedere bogatul sistem de relaționări al figurii regelei-poet cu “evenimentul” *Cântării* – atunci putem vedea în ea și mai mult, adică un simbol prin excelență unificator – corelat implicit notiunilor de centralitate și valoare – “în care sunt exprimate reducerea multiplului la unu și a imperfectului la perfect” sau chiar o imagine androginică, cele două triunghiuri suprapuse relevând complementaritatea și uniunea pricipiului masculin cu cel feminin²⁴.

Ce ne mai spun aceste versuri? Că dragostea e lege a firii căreia nu i te poți sustrage, că e forță elementară și cosmică acționând cu tăria și cu autoritatea pe care numai moartea le mai detine. Sau că, asemeni mortii, e unul din marile mistere, din acele mistere pe care făptura omenească nu le poate cuprinde. ²³ și mai spun un lucru esențial care pune într-o altă lumină întreg poemul: că dragostea e creația lui Dumnezeu, “flacără mistuitoare a lui Iahve” și, prin aceasta, *sfântă*. Omologarea iubirii cu focul – cea mai bună imagine a divinității – îi conferă calitatea de forță absolută și de centru vital. În lumina răspândită de cărbunii de foc ai dragostei îndrăgostirii zăresc chipul lui Dumnezeu și își asumă iubirea ca pe un dar al Său.

23. Jean Chevalier, Alain Geerbrant, *Dictionar de simboluri*, vol. III, București, Editura Artemis, 1995, p. 61-62.

24. *Ibidem*, p. 63.

Impresia pe care o degajă lectura *Cântării* este că întreg poemul a fost scris pentru aceste versuri în care se află, de altfel, continut cu totul. Reprezentările sentimentului capătă aici proporții cosmice, dar mai ales se întregesc prin recursul la esențe. Discursul liric e orchestrat într-o gamă majoră, confesiunea devine gravă, vehiculează concepte, simboluri, termeni forte covârșiti de încărcătura lor semantică: *pecete, iubire, moarte, imperiul mortii, gelozie, bogăție, dispret, foc, apă*. Din lumea pastoral-idilică regresăm spre origini, în zorii creației, în lumea arhetipurilor printre care se numără și dragostea. După ce au parcurs sau doar au presimțit experiența apropierii, îndrăgostirii par să de depărteze unul de altul pentru a reflecta la miracolul pe care-l trăiesc. Versurile finale își pierd coloratura personală și devin un discurs obiectivat despre iubire și indirect despre Dumnezeu, inspiratorul ei. Nu nu mai e *iubirea ta* sau *a mea*, ci însăși *Iubirea* ca principiu metafizic, născător de lumi, iubirea ca motor al universului, Eros Kosmogonos sau “iubirea care mișcă sori și stele”, realitate nepământeană, neomologabilă prin valori terestre (bogăția), ci prin cele metafizice: moartea, ^aeolul, focul cosmic sau apa diluviană. În ultimă analiză *Cântarea cântărilor*, acest poem aparent frivol, ne vorbește despre lucruri coplesitoare: despre dragoste și moarte, despre viață și moarte, despre dragoste ca imagine pozitivă a morții, despre valorile existentei, despre trup și suflet, despre trăire și reflecție, despre umanul și divinul din noi.

Cântarea cântărilor exprimă tendința dualității de a recupera prin iubire unitatea originară. Poem al Unului absolut, al principiului, al concilierii contrariilor, al fortei de unificare care e iubirea, ea rămâne un text fundamental pentru antropologia biblică dând iubirii umane valoarea de propedeutică a iubirii dumnezeiești, căci – spune Paul Evdochimov – “iubirea dintre bărbat și femeie izvorăște din iubirea divină și se varsă în Dumnezeu. Nu există decât o singură iubire și toate celelalte nu sunt decât participări fulgurante”²⁵. În consecință, această creație poetică a geniului semit poate fi citită astăzi ca o ilustrare a valențelor tainei iubirii

25. Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfîntenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, Traducere Gabriela Moldovan, București, Asociația medicală creștină CHRISTIANA, 1994, p. 144.

căci ea “cântă minunățiile frumuseții, umanizează iubirea purtând-o totodată spre sânul dumnezeirii. *Cântarea* metamorfozează dorințele efemere în sete unică de absolut. Biblia suprimă astfel orice idealizare descârnată și propune o ființă deplină, botezată și cu Învierea făgăduită.”²⁶

26. *Ibidem.*

Nicu Breda

Elemente de teologia icoanei în opera părintelui Dumitru Stăniloae

Abstract

In the vast work of father Stăniloae, one can find many references regarding the religious image. We can mention that icone has an important place in his work. This worship, very discussed in the iconoclastic crisis from the 8th - 9th century is motivated with basis in the theology of the icone of Saint I. Damaschinul, Teodor Studitul and Nichifor Mărturisitorul, through the christological dogma. There are mentioned the main steps in the historical evolution of the image through the passing from sign and symbol to the proper icone. Analysing the doctrinal causes which led to the herezy of the icone, father Stăniloae offers a guide concerning the orthodox icone and its cult in the church.

Apostolul neamurilor, în epistola către Coloseni 3, 4, arată: „Iar când Hristos, care este viața voastră, Se va arăta, atunci voi împreună cu El vă veti arăta întru slavă”. Cea care încearcă si în mod sigur reuseste să anticipeze această „arătare” spre care tinde viața eclesială este icoana. Ea sugerează ce este, de fapt, lumea sub pulberea păcatelor: Trupul lui Hristos, adevărat „rug aprins” în focul Duhului, după cum spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul¹.

¹ Philip Sherrard, *The art of the icone*, London, 1967, p. 58

Textul paulin postulează astfel icoana într-o perspectivă cu totul specială, aceea de a revela cele nevăzute, ea însăși fiind, conform expresiei Sfântului Teodor Studitul „văzutul nevăzutului”.

Singura care poate reda această dimensiune este arta sacră reprezentată de icoană. Artele din afara Bisericii nu au posibilitatea de a reprezenta această realitate, fapt pentru care considerăm icoana ca aparținătoare unui cadru special sau particular², cel eclesial, în conformitate cu Liturghia. Venerarea icoanelor devine în acest fel un aspect esențial al experienței liturgice, mai precis al contemplării Împărăției lui Dumnezeu³.

De la începutul creștinismului se înregistrează tocmai din această perspectivă o vie cinstire a icoanei, ca expresie a pietății creștine. Încă imaginile nu deveniseră obiect al speculațiilor teologice ca și în cazul crizei iconoclaste. Așa se explică faptul că nimeni nu pune sub aspect dogmatic problema cinstirii lor. Există certitudinea: pur și simplu icoanele se cinsteau.

Odată cu izbucnirea crizei iconoclaste, Părintii Bisericii aveau posibilitatea să demonstreze realitatea cinstirii imaginii prin amplele tratate antiiconoclaste⁴, care vor contribui decisiv la biruința Ortodoxiei asupra iconoclastismului, precum și la definirea unei teologii a icoanei normativă până în zilele noastre.

Teologia ortodoxă românească, având în vedere importanța icoanei în spiritualitatea ortodoxă, a consacrat acestui însemnat capitol din viața și învățătura Bisericii o atenție deosebită, ilustrată prin valoroase studii în domeniu, ce au menirea de a actualiza permanent mesajul imaginii, iar pe de altă parte de a răspunde astăzi unor obiectii, reminiscente ale iconoclastismului.

În acest context ne vom referi la opera părintelui Dumitru Stăniloae, care aduce în doemniu o contribuție deosebită din perspectivă hristologică, pe care o fundamentează cinstirea sfințelor icoane.

² Olivier Clement, *Patriarhul Bartolomeu I. Adevăr și libertate*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 70

³ Idem, *Pour une teologie de l'icone*, în „Contacts”, număr special dedicat icoanei, nr. 32, 1960

⁴ A se vedea la Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclastilor*, P.G. XCIV, col. 1234-1320, cele trei *Anthiretice* ale Sf. Teodor Studitul, a se vedea traducerea românească de I. Ică jr., *Iisus Hristos, prototip al icoanei sale*, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994

Simbol sacru. Icoană si idol

Învățătura Bisericii arată că ne închinăm lui Iisus Hristos si cinstim pe Maica Domnului si sfintii prin icoanele pe care îi reprezintă. Ultima justificare a icoanelor Maicii Domnului si ale sfintilor este icoana lui Hristos. Sfântul Ioan Damaschin arată în prima perioadă a iconoclasmului că cinstirea acestor imagini se leagă de Hristos ca „Cel vrednic de închinare” existent în firea sfintilor.

La toate aceste se pune o întrebare: în ce constă această justificare a icoanei lui Hristos si prin ea, a icoanelor Maicii Domnului si ale sfintilor?

În Vechiul Testament nu existau icoane ale lui Dumnezeu, ci numai simboluri sacre, ca: mielul pascal, toiagul lui Aaron, Cortul Sfânt, tablele legii, etc. Aceste simboluri sacre erau admise de legea veche care interzice chipurile si asemănările lui Dumnezeu (Iesire 20, 4). Ratiunea era clară, poporul evreu având o mentalitate culturală si religioasă simplă si fiind înconjurat de popoare păgâne, era usor influentabil de a cădea în idolatrie. Asa se explică interdictia vechi testamentară de care în vechime au uzat iconoclastii, iar în vremea noastră protestantismul si sectele provenite din el. Este necesară în această privință distinctia dintre sacru si idol.

Simbolul sacru este un semn sensibil al prezentei lui Dumnezeu, un obiect ce poate exprima puterea revelată de Dumnezeu, Care lucrează prin toate faptele în mod supranatural si nu simplu, natural⁵. Există o distinctie evidentă între supranatural si natural, care avea menirea să ferească poporul lui Israel de confuzia panteistă. Pe de altă parte, această distinctie întărea convingerea că, potrivit Revelatiei supranaturale, prin obiectele alese în mod supranatural de Dumnezeu, Vechiul Testament nu se ferește să precizeze că în toate se poate vedea slava dumnezeiască⁶.

Idolatrii nu făceau această distinctie între natură si Dumnezeu, căci ei confectionau sau alegeau anumite obiecte, pe care le cinsteau dintr-o perspectivă a latriei. Aceste obiecte erau în adevăratul sens al cuvântului „chipurile cioplite”, alese prin simpla hotărâre omenească si nu arătate de Dumnezeu printr-un act de putere supranaturală.

⁵ Dumitru Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, în „Ortodoxia”, an XXX (1978), nr. 3, p. 475

⁶ *Ibidem*

Diferența între cele două elemente, simbol și idol, o demonstrează Sfântul Teodor Studitul: „Negativă (interdicția – n.n.) oprește a se asemăna Dumnezeu cu o făptură din cele ce sunt, cu Soarele, cu Luna, cu stelele, sau cu altceva dintre celelelalte, care e una cu construirea de idoli”. Afirmatia vrea să îl ridice pe Israel pe cât este posibil, pe o cale simbolică, prin anumite chipuri și forme, la contemplarea și slujirea unicului Dumnezeu⁷.

Spre deosebire de idol, care fixează spiritul închinătorului la lumea creată, simbolul servește la înălțarea minții omenești, dincolo de el, la contemplarea și închinarea spirituală a lui Dumnezeu⁸. Simbolul, în general, este un indicator spre ceea ce este dincolo de el, nefiind o realitate pentru sine, ci în funcție de o altă realitate pe care o simbolizează⁹. Simbolul tinde cu alte cuvinte spre transcendentă, spre deosebire de idol, care închide orizontul în lumea creată.

Crestinismul a făcut această distincție între simbol și idol și, mai mult, a făcut trecerea de la simbol la icoana propriu-zisă¹⁰. Prin simbolurile sacre și prin toată natura văzută ca simbol, Vechiul Testament mărturisese credința sa în comunicabilitatea lui Dumnezeu prin mijloace sensibile, dar și prin deosebirea Lui de aceste mijloace. Toate simbolurile sunt anticipări ale icoanelor, la fel cum întreg Vechiul Testament este o anticipare a lui Hristos.

Opus simbolului este idolul, cuvânt de origine greacă, diminutivul de la eidolon, care la rândul său derivă de la eido=a vedea, a reprezenta prin gândire. Eidolon denumește realizarea lucrului închipuit, fapt pentru care nu are nici o bază reală, putându-i-se atribui o multime de denumiri: iluzie, minciună, aparentă. În această accepțiune, termenul este întrebuințat de Homer în *Iliada* și *Odiseea*.

Idolul, având la bază o concepție panteistică are mai multe caracteristici:

- este un chip al unei forte a naturii, concretizată într-o componentă a ei sau simbolizată printr-o formă umană sau apropiată de aceasta.

⁷ Sf. Teodor Studitul, *Anthireticul I*, P.G. 99.366 B

⁸ D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare și teme al icoanei*, în „Studii Teologice”, an II (1957), nr. 7-8, p. 430

⁹ *Ibidem*, p. 431

¹⁰ Considerații istorice în această privință găsim la Boris Brobinskoy, într-o conferință cu titlul *Bref aperçu de la Querelle des images*, temă analizată și de Louis Brehier

- în forțele naturii, fie pur fizice, fie amestecate cu cele umane, fie pe de-o parte bune, iar pe de altă parte rele, calitatea divină ce li se atribuia nu era exclusiv bună, ci și bună și rea, la fel ca natura.

- forțele naturii se ciocnesc între ele, prin urmare și zeii care sunt simbolizați. Aceștia ca încorporări umane ale forțelor naturii, rămân în general oameni cu păcate, departe de o desăvârșire și de o putere care depășește cu totul naturalul¹¹.

- după religiile panteiste, în toate domnește o evidentă fatalitate (moira), care este și bună și rea, sau, mai degrabă, dând oricărei existente individuale un sfârșit în moarte definitivă.

Cea care ia locul simbolului este icoana, termen care provine tot de la un etimol grecesc, eikon-eiko (a semăna). La origine, înseamnă asemănare (ἴκῆσις), cum spune Sfântul Ioan Damaschin.

Astăzi termenul poate avea mai multe înțelesuri. Dacă eiko înseamnă a fi asemenea cu cineva, atunci eikon este realizarea acestei asemănări sau o reprezentare prin asemănare a realității. Spre deosebire de eidolon, eikon este semnul realității mai presus de natură, exprimând credința că „Deus est super natura”. Icoana îl ajută pe închinător să împlinească actul unei transcendente a naturii. Închinătorul icoanei se referă întotdeauna la o realitate de dincolo de icoană. Închinarea adusă icoanei „trece” – ἰκῆσις la ceea ce este reprezentat, adică prototipul, căci „cinstirea adusă unei icoane urcă spre prototipul acesteia”¹².

Această „urcare” sau „trecere” nu este una de la idolul văzut la o fată vie a naturii, tot văzută, ci o trecere din dimensiunea văzută în cea nevăzută, din planul naturii și al lumii create în cel mai presus de natură.

„Prototipul icoanei”¹³ nu face parte din planul experienței naturale a închinătorului, ci din planul transcendent al naturii sesizate prin simț, deoarece icoana redă realitatea dumnezeiască, care este spirituală.

Comparând cei doi termeni, eikon și eidolon, se pot face câteva remarci esențiale:

¹¹ D. Stăniloae, *Chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendentă dumnezeiască*, în „Ortodoxia”, an XXXIV (1982), nr. 1, p. 15

¹² Sf. Vasile cel Mare, *Tratatul despre Sfântul Duh*, 18, 45, P.G. 32, col. 149

¹³ D. Stăniloae, *Iisus Hristos, prototip al icoanei sale*, M.M.S., an II (1958), nr. 3-4

- icoana este o fereastră sesizabilă a lumii spre ceea ce este mai presus de lume, spre deosebire de idol, care este un zid ce închide în lumea aceasta.

- idolul este confectionat din aceeași substanță universală a naturii materiale, pe când icoana redă o realitate spirituală ce nu poate fi identificată cu materialitatea¹⁴.

- idolul este concluzia religioasă a concepției panteiste, spre deosebire de icoană, care este semnul realității transcendente a lui Dumnezeu¹⁵.

Ca o concluzie a acestor remarci, putem spune că idolul este o imitație mincinoasă, expresie a imanentei, este cel inexistent și imaginar, spre deosebire de icoană, care este reprezentarea adevărului și expresia asemănării existente, care provine din realitate¹⁶.

Icoană și prototip

Spre deosebire de idol, care nu are nici un corespondent, icoana se orientează spre prototipul său. Ea nu se identifică cu acesta, ci se deosebeste de el în ceva și cu ceva.

Sfântul Ioan Damaschin, în cel de-al doilea tratat contra iconoclastilor¹⁷, arată în această privință că icoana nu seamănă în totul cu originalul și în general se observă o deosebire între ele pentru că aceasta nu este cealaltă și cealaltă nu este aceasta, desigur existând și o asemănare cu originalul. Icoana ni-l pune pe acesta în față ca o necesitate: pentru că nu îl avem în față, căci dacă l-am avea, nu ar mai fi nevoie de icoană. Imaginarea este cerută de insuficiențele firii omenești, pentru că omul fiind circumscris în timp și spațiu, nu poate avea o conștiință directă acelor nevăzute.

Alături de cuvântul exprimat în izvoarele revelației, credincioșii au nevoie și de „fata umană” a lui Hristos și, prin ea, „fata” dumnezeirii, ca izvor al tuturor fetelor omenești, implicit și al fetei asumate de Hristos.

Cuvântul Lui li s-ar părea lipsit de intimitate și de căldura maximă, dacă nu ar simți că el porneste din fata Lui, în care este concentrată toată

¹⁴ Vezi J. Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris, 1977, apud D. Stăniloae, *Idolul, chip al naturii...*, p. 17

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Dictionaire de Spiritualitet VII Deuxieme partie*, Paris, 1971, col. 1514

¹⁷ P.G. XCIV, col. 1317-1320

intimitatea si căldura fată de oameni. Cuvântul, fără prezenta imaginii, li s-ar părea că este venit de departe, de la un Dumnezeu ascuns, distant, retras după Înălțarea la cer în transcendentă Sa. Imaginea, pecete a kenozei dumnezeiesti, actualizează cuvântul si îl raportează la timpul prezent, căci fata lui Hristos este însăși plenitudinea inepuizabilă si vie a cuvintelor Lui.

Prin intermediul icoanei, credinciosul are convingerea că intră într-o comunicare reală cu Hristos, însă trebuie să existe o legătură între persoana vie a lui Hristos si icoana Sa.

Sinodul VII ecumenic aduce o lămurire în această privință, afirmând că închinarea acordată icoanei urcă la persoana reprezentată, la prototip, care este modelul viu al ei.

În acest context, există o legătură ontologică între reprezentare si imaginea reprezentată, asemănătoare aceleia ce există între ceea ce se spune sau s-a spus prin cuvânt si între continutul persoanei ce rosteste sau a rostit cuvântul, sau mai mult, între acela si între cel ce aude sau a auzit cuvântul. În acest mod, se stabileste legătura cu subiectul cuvântului sau al chipului, întrucât există o legătură ontologică între ceea ce se spune despre cineva sau de către cineva sau între chipul lui si persoana lui însăși.

Acest aspect îl prezintă Sf. Teodor Studitul: „Dacă de orice corp tine în mod inseparabil umbra sa si n-ar putea spune cineva de este înzestrat cu inteligentă, că exista un corp fără umbră, ci vede în orice corp umbra ce-i urmează si în umbră corpul care îi premerge, la fel nu s-ar putea spune de Hristos că nu poate fi reprezentat în icoana Sa si în icoană trebuie văzut Hristos ca prototipul ei. ¹⁸Întrucât acestea două sunt date împreună, se poate spune că si atunci când era văzut Hristos s-a arătat virtual icoana Lui, pentru că ea a fost luată din realitatea Lui, imprimându-se în oarecare materie”¹⁸.

Legătura dintre icoană si prototip o găsim definită la acelasi mare apărător al imaginii: „Desi ceea ce există prin natură si ceea ce există prin act (íáóéò) nu există simultan, totusi prin faptul că icoana există virtual si înainte de a fi confectionată prin mestesug, ea poate fi văzută totdeauna în Hristos, asa cum umbra este întotdeauna cu corpul, chiar

¹⁸ *Antireticus adv. Monomachos*, P.G. 99. 429 A

dacă nu primește forma ei prin raza luminii. În felul acesta nu e greșit a zice că Hristos și icoana Lui există împreună¹⁹.

Din definiția studită, prin afrmatarea că prototipul și chipul sunt împreună²⁰, reiese că cele două realități sunt legate, dar nu identice, nu sunt confundabile. Până este în prototip, imaginea nu se distinge de el, dar după ce iese la iveală, ea se deosebește de prototip, dar nu se separă, continuând mai departe să-și aibă fundamentul în prototip, chiar dacă e altceva decât acesta.

Concomitentă între privirea icoanei și raportarea la prototipul său o găsim enunțată tot în teologia iconofilă a Sfântului Teodor Studitul: „Prototipul și icoana sunt corelative ca o jumătate cu cealaltă jumătate, căci prototipul poartă împreună cu El în mod necesar icoana al cărei prototip este așa cum jumătatea aduce inevitabil cu ea a doua jumătate în raport cu care se numește jumătate. Căci nu există prototip dacă nu există icoană, cum nu e nici jumătate care să nu te facă să gândești la cealaltă jumătate. Cele ce sunt împreună, sunt gândite împreună tocmai pentru acest motiv. Deci, dacă nu se intercalează între ele nici un interval, nici închinarea nu e alta pentru fiecare dintre ele, ci e aceeași pentru amândouă”²¹.

Se observă că nu există un interval între icoană și Hristos ca prototip al ei, dar ontologia chipului stă în prototip, fapt care nu poate fi inversat. Icoana ca jumătate își are temeiul în prototip și nu invers, ea trăiește din ontologia prototipului, dar prototipul își manifestă toată realitatea lui ontologică în faptul că are și un chip. În acest mod apare convingerea credinciosului că atunci când se află în fața icoanei lui Hristos, privind-o, vorbește cu Hristos și închinându-se în fața ei, aduce închinare lui Hristos.

Întelegând această legătură între icoană și prototipul său, este infirmată obiecția venită din partea adversarilor icoanei, potrivit căreia imaginea este îndumnezeită.

Icoana lui Hristos nu este adorată și nici nu trebuie, căci, spune Sf. Teodor Studitul: „Acesta este un gând idolatru și nu acordă adoratie decât Sfintei Treimi”.

¹⁹ *Ibidem*, 429 D

²⁰ D. Stăniloae, *Iisus Hristos, prototip al icoanei sale*,..., p. 244

²¹ Sf. Teodor Studitul, *Antireticus adv. Monomachos*, a se vedea și traducerea I. Ică jr., *Iisus Hristos, prototip...*

Astfel, una este adorarea ce se aduce lui Dumnezeu, în timp ce icoanei îi dăm o venerație relativă.

Bazele hristologice ale icoanei

Argumentul hristologic este fundamental în a demonstra temeiul cinstirii sfințelor icoane. Sfântul Damaschin, atunci când iconoclastii invocau obiecția că ceea ce este nevăzut nu poate fi reprezentabil, admitea această ipoteză, dar cu precizări de rigoare. Astfel, spune el, când Dumnezeu S-a făcut om, când S-a făcut asemenea nouă, se poate face icoana Sa, deoarece prin aceasta intră în categoria celor ce pot fi reprezentate în icoană.

Întruparea devine astfel baza doctrinară a reprezentării imaginii. Biserica, în întreaga sa istorie, a fost preocupată să păstreze adevărul fundamental al mântuirii, mărturisind în Noul Testament că Fiul lui Dumnezeu sau „Logosul” „S-a făcut trup și S-a sălăsluit întru noi” (Ioan 1, 14). Acest adevăr fundamental, în toate mărturisirile ei, Biserica le-a demonstrat sub două laturi: că El este pe de-o parte Dumnezeu și Om în chip desăvârșit, iar pe de altă parte că este un întreg unic, activ și pătimitor în istorie și preamărit în cer²².

Pentru unitatea lui Hristos, Biserica a folosit dintru început termenul de persoană sau ipostas, iar pentru dumnezeirea și umanitatea Lui ca realități neconfundate, termenul de naturi. Referitor la lămurirea acestor termeni, Sfinții Părinți din primele secole au adus numeroase argumentări care vor lua o formă clară și oficială în Biserică odată cu Sinodul IV ecumenic (451) de la Calcedon.

Aici s-a stabilit o formulă și un echilibru deplin între divin și uman²³, arătându-se că în Hristos sunt două firi într-o persoană sau ipostas.

Precizarea Calcedonului este de mare importanță pentru argumentarea teologiei icoanelor în disputa cu miscarea iconoclastă.

²² D. Stăniloae, *Hristologia Sinoadelor*, în „Ortodoxia”, an XXIV (1974), nr. 4, p. 573, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, cap. *Iisus Hristos Dumnezeu și om în general*, Sibiu, 1991, pp. 8-14

²³ Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, București, 1995, vol. I, p. 162-187, unde găsim referiri concrete la întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca întemeierea dialogului deplin iubitor între Dumnezeu și om

Sfântul Ioan Damaschin, referindu-se la Întrupare și cele două firi în Hristos, spune: ”Atunci când vezi că cel fără de trup s-a făcut pentru tine om, atunci vei face icoana chipului lui omenesc, când cel nevăzut s-a făcut văzut în trup, atunci vei înfățișa în icoană asemănarea celui care s-a făcut văzut...”²⁴

Același argument hristologic este utilizat și de apărătorii icoanelor de după Sf. Ioan Damaschin. Astfel, Sf. Teodor Studitul spune: „Cel ce este nevăzut se face văzut”, acesta fiind paradoxul întrupării pe care teologul studit își construiește întreaga sa teologie a icoanelor. Asemenea Sf. Ioan Damaschin, el arată că Dumnezeu a luat firea umană și a unit-o cu cea divină, ceea ce dă posibilitatea reprezentării Mântuitorului în icoană, deoarece se vede și primește descrierea naturală a trupului nostru, Cel ce cu divinitatea proprie este de nedescris.

În icoană însă, noi nu vedem nici divinitatea și nici umanitatea, ci chipul persoanei divino-umane a lui Hristos. Sf. Teodor este primul care reușește să demonstreze că icoana nu reprezintă natura cuiva, ci persoana aceluia: „La orice lucru reprezentat în icoană se prezintă nu natura, ci ipostasul lui, căci cum ar putea fi reprezentată o natură necontemplată în ipostas? De exemplu, Petru nu este reprezentat iconic întrucât este vietuitor rational, muritor și capabil de gândire și știință – căci acest lucru nu-l definește numai pe Petru, ci și pe Pavel, Ioan și pe toți cei de sub aceeași specie – ci întrucât se distinge de indivizii de aceeași specie, având împreună cu definirea lor comună și anumite proprietăți... Deși este alcătuit din suflet și trup, el nu poartă nici o proprietate a sufletului pentru înfățișarea figurii lui... Tot așa și la Hristos, El nu este reprezentat iconic întrucât este simplu om împreună și Dumnezeu, ci întrucât se deosebește prin proprietățile sale ipostatice de toți indivizii de aceeași specie, a fost răstignit și ca atare are o înfățișare. Prin urmare, chiar dacă dumnezeirea este necircumscrișă, Hristos este circumscriș după ipostas și nu după naturile din care este compus”²⁵.

Textul enunțat de Sf. Teodor răspunde obiecției iconoclaste potrivit căreia icoana nu poate cuprinde natura divină. În Hristos s-a unit ipostatic divinitatea cu umanitatea, iar consecința este că Hristos are două feluri

²⁴ Sf. Ioan Damaschin, *Cultul Sfințelor icoane*, P.G. 94, 1240 AB

²⁵ Sf. Teodor Studitul, *op. cit.*, p. 141

de atribute: divine și umane. Potrivit atributelor divine, este necuprins, iar celor umane, cuprins, iar din punctul de vedere al umanității, poate fi zugrăvit în icoană. Având în vedere aceste câteva repere, putem afirma că icoana, potrivit tot expresiei studite, este „pecetea kenozei lui Dumnezeu”, întrucât Hristos face legătura între transcendentă și micimea noastră. Icoana lui Hristos ne arată că ne putem apropia de El, iar prin contemplarea icoanei Sale, vom fi pătrunși de taina curățitoare și sfântitoare a întrupării Fiului lui Dumnezeu, ceea ce demonstrează că imaginea hristică este cel mai evident semn al economiei mântuirii.

Pentru că argumentul hristologic este evident în a demonstra autenticitatea cultului sfințelilor icoane, putem afirma că cei ce neagă icoanele, neagă opera de mântuire a lui Hristos, patimile Sale, într-un cuvânt se neagă biruința vieții asupra morții²⁶.

Concluzii

Episodul icoană, așa după cum s-a observat, ocupă un loc de maximă importanță pentru teologia ortodoxă, la care merită a se reflecta, deoarece și în vremea noastră există contestări ai cinstirii icoanelor.

Părintele Dumitru Stăniloae, în vasta sa operă, din această perspectivă, dedică un spațiu însemnat acestui capitol din viața și învățătura Bisericii. Preocuparea sa în acest domeniu o putem evidenția în trei direcții principale:

- în primul rând se face o analiză amănunțită a noțiunii de simbol-icoană, comparativ cu noțiunea de idol, analiză din care se desprind, așa după cum s-a văzut, remarci fundamentale.

- o a doua direcție decurge din prima. Dacă icoana, spre deosebire de idol, este reprezentarea adevărului, atunci ea se raportează la prototipul său. În cadrul acestei direcții este evidențiată legătura prototip-icoană, cu toate consecințele dogmatice și logice.

- cea de-a treia direcție este, de fapt, argumentarea de bază a reprezentării icoanei, argumentul hristologic. El este cel ce oferă posibilitatea demonstrării că în Biserică, icoanele se cinstesc cu o bază bine definită.

²⁶ D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VII-IX*, în „Studii Teologice”, an XXXI (1979), nr. 1-4, p. 14 - studiu de mare importanță, care analizează în special poziția Sf. Teodor Studitul în cea de-a doua parte a disputei iconoclaste

În opera sa, rezervată imaginilor, Părintele Dumitru Stăniloae dezbate amplu texte din Sfintii Părinți, apărători ai icoanei. Cel mai des citat și analizat este Sf. Teodor Studitul, care de fapt a fost și cel mai mare teolog al icoanei în a doua perioadă a disputei iconoclaste.

Cele trei direcții, cu fundamentarea de rigoare în teologia iconofilă a corifeilor icoanei, ne dă posibilitatea să analizăm acest însemnat capitol al învățăturii și spiritualității ortodoxe, atât din perspectivă dogmatică, cât și duhovnicească.

Aceste două elemente esențiale formează, de fapt, o singură realitate, în baza căreia putem mărturisi cu toată certitudinea că icoana este cea care anticipează ziua a opta, ziua vesniciei.

Nicu Dumitrascu

Ecumenismul Părintilor Apostolici

Abstract

Ecumenism does not represent a movement appeared from nothingness during the last centuries but it has been always existed, even if not under an institutionalized form. Its fundamental feature is undoubtedly the desire for Christian unity, but the history of universal Church is practically “subordinated” to this idea, if we could say so. It is in such a framework that one must consider the attempts of the first Christian authors who, replying to certain challenges, specific to the apostolic period they lived in, did nothing else but “tracing” the directress of an inarticulate theology by that time, but having a very clear consistency and program today, namely the ecumenical theology.

Both Clement the Roman and Ignatius Theophorus, to name only the most representative, realized that, beside its divine-human structure, the force of the Church of Christ lay in the cohesion of her visible body, that is in the unity of its visible members, the Christians. Therefore, the appearance of heretical or schismatic parties did nothing else but to worry and to create panic among the representatives of the clergy. In this context Saint Clement appealed to the brothers in Corinth, where the community was greatly stirred up. The lack of discipline, the disrespect for the authority of the clergy

could have lead to the destruction of the Church communion and unity. He does not meet with the representatives of this city in person but he sends them an epistle in which he reproves the disturbances and advises the guilty to assume the faults and to live in love with one another, the only way of union and not of disunion.

The ecumenical theology of Saint Ignatius, bishop of Antioch is much more elaborate, being developed in three main trends the community life is bishop-centered, as the guarantor of the Christian unity the exclusion of heretical factions from among the community's practical application of the Christian values in the life of the faithful.

Ecumenismul nu este o miscare apărută în ultimele veacuri din neant,¹ ci – chiar dacă nu într-o formă instituționalizată – a existat dintotdeauna. Trăsătura lui fundamentală este, fără îndoială, *dorinta de unitate creștină*, ori istoria Bisericii universale este practic “subordonată”, dacă putem spune, acestei idei. Într-un asemenea cadru trebuie privite și încercările primilor autori creștini care, răspunzând unor provocări specifice perioadei apostolice în care au trăit, n-au făcut decât să “traseze” liniile directoare ale unei teologii nearticulate atunci, dar cu o consistentă și un program foarte clare astăzi, și anume *teologia ecumenică*.²

¹ Ideea de *ecumenism* este, potrivit unor autori, la origine, creația spiritului, statului și filosofiei grecești. Dacă la început notiunea respectivă avea un înțeles mai degrabă geografic, însemnând “pământ locuit”, ulterior i s-a asociat și un “sens politic și cultural, elemente sociale și comunitare”. Grecii puneau accent pe “o viață în comunitate, respectând anumite reguli, romanii și, apoi, bizantinii, “pe o comuniune spirituală creată de filozofia greacă, care elaborase ideea unei *lumi unitare* pe deasupra cetăților locale și diferentelor religioase”. Termenul de *oikumene* are chiar în Sfânta Scriptură multiple înțelesuri, ca de pildă: “pământ locuit”, “omenire” sau “locuitori ai lumii”. Iar aceste conotații se regăsesc și la Părintii Apostolici și la cea mai mare parte a scriitorii creștini, mostenitori ai unui context cultural păgân, pe care au înțeles să-l fructifice și nu să-i nesocotească valoare în chip arbitrar. (vezi: Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Rolul Sfinților Părinți în elaborarea ecumenismului creștin*, în “Studii Teologice”, nr. 9-10/1963, p. 511-512).

² Teologia ecumenică este un rezultat firesc al mișcării ecumenice în general, care la rândul ei- se definește drept o mișcare de refacere a unității văzute a Bisericii divizate de— alungul timpului datorită unor factorii teologici și neteologici, în vederea unei mărturii comune, a cooperării și asistenței reciproce.

Afît **Clement Romanul**, cît si **Ignatie Teoforul**, ca sã-i numim doar pe cei mai reprezentativi, au realizat cã forta Bisericii lui Hristos stã, pe lîngã factura ei divino-umanã, *în coeziunea corpului ei vizibil*, adicã în unitatea spațialã a membrilor ei vãzuti, crestinii.³ De aceea, aparitia grupãrilor eretice, sau schismatice, nu fãceau decît sã îngrijoreze, sã semene panicã în rîndul reprezentantilor clerului.

Asa s-a întîmplat cu *Epistola lui Clement cãtre Corinteni* redactatã de autor tocmai pentru a aplana situatia conflictualã cu care se confrunta Biserica de acolo. Mai clar, în virtutea unui teribilism tineresc, dar si pe fondul unor nemulumiri reale, cei mai "putin vîrstnici" membrii ai comunitãtii se rãzvrãtiserã împotriva preotilor, alungîndu-i din cetate si riscînd astfel sã arunce întreaga comunitatea crestinã într-un haos de nedescris, cu urmãri greu de anticipat.

Autorul dã dovadã de o rarã *diplomatie* atunci cînd li se adreseazã contestatarilor, evitînd tonurile dure si admonestãrile directe, încercînd sã creeze o atmosferã propice primirii unor sfaturi si, în final, urmarea acestora. În mod normal cineva s-ar astepta ca Sfântul Clement sã intre direct în miezul problemei, sã-i admonesteze pe cei tineri care, datoritã necunoasterii adevãratelor valori ale comuniunii crestine, au creat dezordine si nesupunere, însã el nu procedeazã astfel. Alege calea unei „medieri” între vechi si nou, între autentic si imposturã, între prevedere si nerãbdare. Evidentiazã virtutile corintenilor pentru a oferi imaginea unui nou spirit care trebuie sã le domine sufletele si sã-i facã sã înțeleagã faptul cã doar o transformare lãuntricã, prin practicarea pocãintei, a milosteniei, bunãtãtii sau îndelungatei rãbdãri, le va aduce iertarea lui Dumnezeu.

“Cine dintre cei care au trecut pe la voi n-a lãudat virtutea si credinta voastrã tare? Cine n-a admirat evlavia voastrã în Hristos, înțeleaptã si plinã de bunãtate? Cine n-a propovãduit chipul de mare cuviintã al iubirii voastre de strãini? Cine n-a fericit cunostinta voastrã desãvîsitã si sigurã?...
3.Fãceati totul fãrã sã uitati la fata omului; umblati în poruncile lui Dumnezeu, supunîndu-vã conducãtorilor vostri si dînd cinstea cuvenitã preotilor vostri; celor tineri le dãdeati sfatul sã trãiascã cumpãtat si curat; femeilor le porunceati sã sãvîrseascã totul cu constiintã nepãtatã, curatã si sfîntã, iubindu-si dupã cuviintã bãrbatii lor; le învãtati sã-si gospodãreascã asa cum se cuvine casa, în bunã rînduialã a ascultãrii, pãstrîndu-se curate

la suflet si trup. Vă smereati cu totii, fără să vă mândriti; doreati mai mult să vă supuneti decât să comandați, doreati mai mult să dați decât să primiți;... 4.Vă străduiați, zi si noapte, pentru toti fratii, ca datorită milei si constiintei voastre, numărul alesilor Lui să se mîntuiască. 5.Erati sinceri, neprihăniti si fără dumnănie unul față de altul. 6.Vă era urîtă orice răscoală si orice dezbinare.”⁴

Unitatea Bisericii nu se poate realiza la întîmplare, fără o disciplină, o organizare, care să aibă în centrul ei preotii, în calitatea lor de conducători si coordonatori ai întregii vietii crestine locale.⁵ Ori aici era vorba tocmai despre alungarea celor care erau îndreptătiți să mențină pacea, armonia si stabilitatea unei comunități, una care altădată reprezenta chiar un exemplu de smerenie si conduită creștină. Cum să treci cu vederea faptele pozitive ale corintenilor? Nu erau ei cei care excelau pînă mai ieri în iubire si credință, în jertfă si smerenie? Fără îndoială, că toate aceste trebuiau exploatate, iar Sfântul Clement, avînd drept model, probabil, pe Sfîntul Apostol Pavel, își potrivește vorba si intonatia la situatia cu care se confrunta acum, unde toate valorile cunoscute si asimilate de corinteni erau răsturnate:

„1.Acestea vi le scriem, iubitorilor, nu sfătuindu-vă pe voi, ci amintindu-
ni-le si nouă; că si noi suntem în acelasi loc de luptă si aceeasi luptă ne stă
în față. 2.De aceea să părăsim grijile desarte si zadarnice si să venim la
îndreptarul cel slăvit si sfînt al traditiei noastre. 3.Să vedem ce este bun ,
ce este plăcut si ce este primit înaintea Celui ce ne-a făcut pe noi. Să
privim cu ochii deschisi la sîngele lui Hristos si să ntru mîntuirea noastră
a adus har de pocăință întregii lumi”.⁶

În epistolele Sfîntului Ignatie Teoforul învățătura despre unitatea Bisericii este mult mai clar reliefată, iar rolul ierarhiei este determinant. Episcopul este garantul unității Bisericii pentru că el este reprezentantul

lui Dumnezeu pe pământ, așa cum prezbiterii sau preotii sunt văzuți ca imagine a apostolilor, iar diaconii ca cei care îndeplinesc voia lui Dumnezeu. Sfântul Părinte vorbește de necesitatea respectării unei legislații bisericești și, în consecință, a celor îndreptățiți să o administreze. Nimic bun nu se poate face în neorânduială, tulburările apărute, întocmai ca în Corint, în diverse alte localități, îl va determina pe Sfântul Ignatie să convoace delegațiile unor biserici importante, aflate în apropierea drumului său martiric, pentru a le aduce lămuriri asupra celor mai importante probleme cu care se confruntau. Are șansa de a se întâlni direct cu reprezentanții comunităților respective și folosește la maximum această șansa spre a-i întări în credință și iubire frățească. Toti trebuie să se supună ierarhiei în rugăciune și smerenie pentru a rămâne în unitate, în voința lui Dumnezeu.⁷ Nu trebuie înțeles însă că episcopul ar avea autoritate divină, ci doar că în jurul lui trebuie să graviteze întreaga viață a comunității, datorită să-l respecte așa cum Fiul L-a respectat pe Tatăl:

„1. După cum Domnul n-a făcut nimic, nici prin El Însuși, nici prin Apostoli, fără Tatăl

cu Care era unit, tot așa și voi **să nu faceți nimic fără episcopi și fără preoți**; nici să nu

încercați să vi se pară că este binecuvântat a face ceva de unul singur, ci în comun: o

singură rugăciune, o singură cerere, o singură minte, o singură nădejde în dragoste, în

bucuria cea neprihănită, care este Iisus Hristos, decât Care nu este nimic mai bun. 2. Adunați-vă cu toții ca într-un templu al lui Dumnezeu, ca la un altar, în jurul unuia Iisus Hristos, Care a ieșit de la Unul Tatăl, Care este unul și la Tatăl s-a întors.”⁸

Teologia *ecumenică* a Sfântului Ignatie se dezvoltă, în consecință, în primul rând, pe raportarea vieții creștinilor, în toate dimensiunile ei, la persoana episcopului, garantul *unității Bisericii*:

„1. Cu toții **urmatii pe episcop**, după cum urmează Iisus Hristos pe Tatăl, iar pe preoți ca pe Apostoli; pe diaconi respectați-i ca pe porunca lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii. Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop

sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit. 2.Unde se vede episcopul, acolo să fie și multimea credincioșilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este și **Biserica universală**. Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă; că este bineplăcut lui Dumnezeu ceea ce aprobă episcopul, ca tot ce se săvârșeste să fie sigur și întemeiat”.⁹

Nu numai episcopul trebuie urmat, ci și preoții și diaconii, întrucât ierarhia bisericească are caracter sacru, ea fiind cea care garantează în fapt realizarea unității Bisericii, „prin sângele hristic euharistic”.¹⁰ Euharistia, cea mai însemnată dintre Sfintele Taine, se săvârșeste în Biserică, trupul lui Hristos, unic și indivizibil, cel ce reuneste în Sine, în plan vertical, dumnezeirea cu umanitatea, iar în plan orizontal pe toți cei botezați și mărturisiti în numele Sfintei Treimi.¹¹ Cum ar putea vorbi cineva de unitate, dacă ea nu se realizează în Iisus Hristos? Cum ar putea „să fie toți una” dacă ei nu se împărtășesc cu unicul Fiu al lui Dumnezeu întrupat?

„Căutați, dar, să participați la *o singură euharistie*; că unul este trupul Domnului Iisus Hristos și unul este potirul spre unirea cu sângele Lui; unul este jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoții și diaconii¹²...Buni erau și preoții, dar mai bun arhiereul, căruia îi era încredintate sînțele sfintelor, singurul căruia i s-au încredintat cele ascunse ale lui Dumnezeu; el este usa Tatălui, prin care intră Avraam, Issac, iacov, profetii, Apostolii și Biserica. Toate **acestea duc la unirea cu Dumnezeu**”.¹³

În al doilea rând, *ecumenismul* Sfântului Ignatie vizează păstrarea unității Bisericii prin eliminarea fracțiunilor eretice din interiorul comunității, printr-o atitudine fermă (uneori chiar surprinzător de dură!) în fața oricărei tendințe separatiste:

„ 1.Sunt unii oameni care obisnuiesc să poarte numele cu viclenie condamabilă,

făcînd și alte fapte nevrednice de Dumnezeu; de acestia trebuie să fugiti ca de fiare,

pentru că sunt cîini turbati, care muscă pe furis; trebuie să vă feriti de ei, că muscăturile

lor sunt greu de vindecate¹⁴...Depărtati-vă de buruiana străină, care

este erezie!. 2.Că

ereticii, pentru a părea vrednici de crezare, amestecă pe Iisus Hristos cu propriile

gânduri, întocmai ca cei care dau băuturi otrăvitoare amestecate cu miere si

vin¹⁵....Fugiti, dar, de vlăstarele cele rele, care dau nastere la rod purtător de moarte,

din care, dacă gustă cineva, moare îndată. Acestia nu sunt sădire a Tatălui.”¹⁶

Cele mai importante grupări eretice erau cele ale iudaizantilor si dochetilor care puneau în pericol unitatea de doctrină si cult a comunităților crestine.¹⁷ ^ai una si cealaltă erau combătute punctual de către Sfântul Ignatie, nelăsînd nimic la întîmplare, în ideea că cea mai bună metodă de contracarare a eventualelor tendințe de separare era aducerea la lumină (la cunostinta populatiei) a deosebirilor fundamentale dintre învățătura Bisericii si cea a acestor pseudo-crestini. Pentru că e greu să te numesti crestin, dar să trăiesti ca iudeu, asa cum e greu să respecti jertfa Mîntuitorului Iisus Hristos, si să înțelegi semnificatia ei pentru viata omenirii, atîta vreme cît rămîi ancorat în vechea traditie iudaică de sărbătorire a Sabatului. Este perioada de decantare a elementelor noi învățături aduse de Iisus oamenilor, una care, desi favorabilă în cele mai mici detalii adeptilor săi, era greu de definit, iar ambiguitatea își făcea simtită prezenta la orice pas. De aceea, Sfântul Ignatie încearcă să explice noutatea si adevărul învățaturii crestine în comparatie cu „suficientă” ce caracteriza doctrina grupărilor iudaizante, care se găseau în situatia imposibilă de a se autodefini drept religia Fiului lui Dumnezeu întrupat, dar într-un context, limbaj si simtire iudaice.¹⁸ Fiecare era dator să ia o decizie, însă avea dreptul să cunoască în profunzime oferta, iar ceea ce face Sfântul Părinte este tocmai de a-i lămuri pe cei încă indecisi, sau usor influentabili, în speranta consolidării unității comunităților respective. Autorul discută în epistolele sale elemente disparate de credință care vor constitui, desigur, în viitor, baze pentru alcătuirea unei învățaturi elaborate, capabile să răspundă prin ea însăși întrebărilor pe care si le puteau pune credinciosii perioadei primare a Bisericii.

“Să nu fiti înșelati cu învățături străine nici cu basme vechi, care nu sunt de folos; dacă
si acum trăim după lege, atunci mărturisimcă n-am primit harul....Asadar, cei care au
trăit în rînduielele cele vechi si au venit la nădejdea cea nouă, să nu mai tină sîmbăta, ci
duminica, în care si viata noastră a răsărit, prin El si prin moartea Lui (a lui Iisus Hristos)...fiind ucenici ai Lui, să învățăm a trăi potrivit crestinismului. Ce care se numeste cu alt nume decît acesta, nu este al lui Dumnezeu. 2. Îndepărtati, dar, aluatul cel rău, cel învechit, cel înăcrit, si prefăceti-vă în aluat nou, care este Iisus Hristos.”¹⁹

Dochetii, sunt de asemenea, combătuti metodic în principalele lor puncte doctrinare: negarea genealogiei după trup a Mîntuitorului Iisus Hristos si, în consecință, răstignirii, mortii si învierii Lui:

„ Slăvesc pe Iisus Hristos Dumnezeu...Care cu adevărat este <din neamul lui David după trup>, dar fiul lui Dumnezeu după vointa si puterea lui Dumnezeu, născut cu adevărat din Fecioară...a fost pironit cu adevărat pentru noi cu trupul...a pătimit cu adevărat si a înviat cu adevărat, **nu cum spun unii necredinciosi, că a pătimit în aparentă**, ei existînd în aparentă, si, precum gîndesc, asa li se va si întîmpla, că sunt fantome si draci.”²⁰

Apoi, în directă legătură cu acestea, neagă eficacitatea Euharistiei²¹, ierarhia sacramentală,²² rolul pocăinței si al milosteniei.²³

În al treilea rînd, *teologia sa ecumenică* invită la o *aplicabilitate*

concretă a valorilor creștinismului. El nu se oprește la stadiul declarativ în ceea ce privește viața în Hristos, ci o propune ca singura alternativă sigură pentru dobândirea mântuirii. El este creatorul unei viziuni noi asupra relațiilor dintre oameni, care trebuie să urmeze *calea lui Hristos*. El este modelul suprem al tuturor celor care se numesc creștini. Nu poți să te numești creștin și să trăiești ca un păgân.²⁴ Te minti nu numai pe tine, dar ce este mai grav, este că îl minti pe Dumnezeu. Viața în Hristos trebuie să se materializeze prin iubire frățească, bărbații și femeile să fie devotați unul altuia, în smerenie și în curăție, egali în fața legii așa cum sunt în fața lui Dumnezeu,²⁵ sclavii să beneficieze de un tratament uman,²⁶ întreaga existentă să graviteze în jurul ierarhiei bisericești, în special a episcopului, care reprezintă simbolul unității Bisericii.²⁷ Viața în Hristos nu este ceva abstract, ci ea se poate atinge în măsura în care toți cei care se numesc creștini își asumă și responsabilitatea creștină, atât față de sine însuși, cât mai ales față de semenii și -prin aceasta- înaintea lui Dumnezeu. Unirea în Hristos înseamnă practic trăirea aceluiași valori, în chip particular însă, în funcție de datele personale ale fiecăruia. Ca atare, comunitățile creștine nu trăiesc la aceeași intensitate acest sentiment, însă ele se regăsesc în același spirit de solidaritate. Iar o solidaritate creștină autentică nu poate supraviețui fără iubire pentru că ea este esența, fundamentul, rațiunea religiei pe care a adus-o omenirii Fiul lui Dumnezeu întrupat. Dumnezeu Însuși este iubire, ceea ce face ca întreaga existentă a creștinilor, indiferent de locul în care trăiesc sau de limba pe care o vorbesc, să se desfășoare sub semnul iubirii, singura cale de acces la Hristos și în Hristos:

“...cei credincioși au, în dragoste, întipăritura lui Dumnezeu Tatăl prin Iisus Hristos;

dacă nu alegem, prin El de bună voie moartea, în Patima Lui, nu avem în noi viața Lui.

Asadar, pentru că în persoanele amintite mai înainte, am văzut, în credință, întreaga

comunitate, și am iubit-o, vă îndemn să vă străduiți să le faceți pe toate în unire cu

Dumnezeu...Asemănându-vă, dar, toți în purtări cu Dumnezeu,

respectati-vă unul pe

altul; nimeni să nu se uite trupește la semenul său, ci totdeauna să vă iubiți unul pe

altul în Iisus Hristos.”²⁸

Părintele Profesor Ioan Coman spune despre drumul Sfântului Ignatie din Siria la Roma că este „cel mai *ecumenic* drum făcut vreodată de vreunul dintre creștinii patristici”²⁹. Există două dimensiuni ale ecumenismului său: una în plan orizontal, prin întâlnirea cu delegații atîtor Biserici de pe două continente, animați de același gînd, dorința de unitate a creștinilor de pretutindeni, și una în plan vertical, realizată prin invitarea unirii în rugăciune, smerenie, credință și dragoste, toate avînd ca finalitate împărtășirea din același potir, ca semn al unității desăvîșite în Hristos.³⁰

Unitatea Bisericii rezidă, în viziunea Sfîntului Ignatie Teoforul, în ierarhia sacramentală -prin identificarea episcopului cu chipul Tatălui, preoților cu colegiul bisericesc, iar diaconilor cu slujitorii tainelor-, *care mijlocește participarea la împărtășirea cu trupul și sîngele Unicului Fiu al lui Dumnezeu întrupat.*

Părinții apostolici au avut un rol însemnat în elaborarea primelor principii ecumenice care au stat la baza dezvoltării unui sistem doctrinar și misionar coerent, capabil să răspundă în mare măsură provocărilor la care a fost supus creștinismul în primele veacuri creștine. Ei au folosit orice împrejurare pentru a lărgi aria de exprimare a Bisericii, a-și mărturisi credința în Hristos și a lupta împotriva ereticilor, cu scopul declarat de a apăra și întări *unitatea creștinilor de pretutindeni*. Plecînd de la imobilismul termenului “catolic”, care viza mai degrabă “un cult al formulelor și al definițiilor generale”, ei ajung la dinamismul și diversitatea cuvîntului “ecumenic”, sub toate aspectele,³¹ avînd ca dimensiune principală *unitatea*.

Călătoriile pe care le-au făcut părinții apostolici, impuse de exil sau pedeapsă, au constituit, de asemenea, un bun prilej pentru a sluji Biserica lui Hristos și a impune un spirit de *comuniune și dragoste frățească*.

Ei reprezintă puntea de legătură între lumea biblică, bazată pe reguli rigide, dependente de tradiții stricte și lumea patristică, unde ecumenismul capătă un caracter spațial. *Unitatea creștină* recomandată de însuși Mîntuitorul Hristos și de apostolii Săi nu putea să se mențină fără o solidaritate puternică între membrii Bisericii Sale. Iar garanția izbânzii misionare “în *oikumene* și pentru *oikumene*” este

