

Costion Nicolescu

**MIC TRATAT DE IUBIRE
URMAT DE ALTE IUBITOARE
STUDII ȘI ESEURI**

Tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

DOXOLOGIA
Iași, 2012

Cuprins

Mic tratat despre iubire al Sfântului Ioan Teologul	7
Frumusețea nepământească a unui imn euharistic al Sfântului Efrem Sirul	90
Principalele caracteristici ale operei Sfântului Efrem Sirul	118
Hrănire și mântuire	154
Părintele Dumitru Stăniloae și țărani	192
Câteva aspecte privind icoanele pe sticlă	205
Trei vechi biserici de lemn vecine și surori	240
Bucureștii – Cetate a lui Dumnezeu	269
Tradițiile sau parcursul de la temeiul adevărului la cununa frumuseții	281
Când doi oameni se întâlnesc... ..	319
Străinul – tainic purtător de taine	321
Elita smerită	334
Cartea – spațiul tainei	341
Despre plagiat și nu numai	349
Iubirea și frumusețea Bisericii	365
„Să stăm cu bine, să stăm cu frică!”	368
Critica în Biserică	376
„Euharistiada” copiilor și alternativa ei	384
În plină vară, cu voiește despre moarte	388
Nedumeriri... ..	391
Despre ținerea de mână	393
Două întâlniri exemplare cu Hristos	398
Frumusețile postului	402
„Că ni S'a născut Hristos, să ne fie de folos” sau despre buna vestire a colindelor	417
Răsărit-a lumii lumina cunoștinței	426
Duminica Floriilor sau întâmpinarea Împăratului Care intră în Cetatea Păcii	433

Programe de dezvoltare pascale	
și fonduri duhovnicești nerambursabile...	435
Învierea – suprema stare poetică	439
Înviere și libertate	450
Vestirea cea Bună zugrăvită de un iconar țaran	454

Mic tratat despre iubire al Sfântului Ioan Teologul* (exegeză a textului 1 Ioan 4, 7 – 5, 13)

Argument

Exegetul P. Le Fort observă că prima *Epistolă* a Sfântului Ioan Teologul este privită de obicei de cititori ca „un tratat despre viața creștină”¹, iar redactorii TOB ajung la concluzia că „întreaga Epistolă nu este nimic altceva decât o descriere a criteriilor și condițiilor vieții creștine autentice”². André Chouraqui, la rândul său, precizează că „această scrisoare constituie în sine un tratat despre iubirea divină”³. Dar chiar înainte, de la Sfântul Augustin la Luther, mulți alți teologi au considerat această scriere ca fiind „Epistola iubirii dumnezeiești”⁴.

Înainte de a cunoaște aceste observații foarte juste, am considerat fragmentul 1 Ioan 4, 7 – 5, 13 ca fiind un „Mic tratat despre iubire al Sfântului Ioan Teologul” și am intitulat studiul nostru în consecință.

Se poate pune această întrebare: analiza numai a unui fragment al *Scrisorii* poate fi acceptată? Răspunsul este afirmativ, având în vedere că Biserica însăși împarte Scriptura în pericope pentru folosința liturgică.

* În *Altarul Banatului*, Timișoara, anul XII (LI), serie nouă, nr. 7-9, iulie-septembrie 2001.

¹ P. Le Fort, în E. Cothenet, L. Dussault, P. Le Fort, P. Prigent, *Les Écrits de S. Jean et l'Épître aux Hébreux*, Éd. Desclée, 1984, p. 155.

² *Traduction Oecuménique de la Bible (TOB)*, 1988, p. 2996.

³ *La Sainte Bible*, editată de Chouraqui (CHQ), *Introduction aux Épîtres de Jean*, p. 2366.

⁴ *Apud* P. Le Fort, *op. cit.*, p. 200.

Motivarea alegerii fragmentului 1 Ioan 4, 7 – 5, 13 pentru exegeza noastră este, în primul rând, de ordin subiectiv și sentimental: aici se află, de două ori, una dintre afirmațiile biblice cele mai puternice despre Dumnezeu: „Dumnezeu este iubire!” (1 Ioan 4, 8.16). Simplitate și taină! Limpezime și profunzime!

Între altele, fragmentul ales reprezintă un text care rezistă în sine însuși. În ciuda unei structuri formale puțin elaborate, nu foarte „construită”, el denotă o solidă coeziune internă în ceea ce privește gândirea sa, debordând de o teologie foarte bogată. Practic, fiecare verset reprezintă, în esența sa, o piatră importantă în edificiul sistemului creștin de gândire și de viață. Mai mult, după cum observă autorul capitolului despre 1 Ioan din *Introduction à la Bible*, fragmentul pe care l-am ales reprezintă o încununare a părților anterioare ale Epistolei, în care „se explică mai aprofundat datoria pe care o are creștinul de a iubi și de a crede”⁵.

Începutul fragmentului este constituit de o formulă de adresare epistolară („iubiților”) și sfârșitul este considerat de mai mulți bibliști și exegeți ca un posibil sfârșit al Epistolei în întregul ei.

Între cele două versete, textul constituie un tot unitar care poate fi supus unei analize ca atare, după principiul ecleziologic al autonomiei relative a unei pericope. În sfârșit, Michèle Morgen are dreptate să constate că „temele principale se combină astfel încât să sublinieze articularea teologică adesea abia schițată în secțiunile precedente. Gândirea se aprofundează și se concentrează. În același timp apar multe expresii noi”⁶.

I. Cadru istoric și canonic

Printre scrierile atribuite Sfântului Ioan se află în Noul Testament trei scurte epistole. Prima dintre ele este cea mai lungă.

A. Autorul

Analiza fondată pe argumente interne – mai multe formule caracteristice comune cu Evanghelia lui Ioan – și externe a condus la

⁵ *Introduction à la Bible (IB)*, Éd. Desclée & Cie, 1959, p. 690.

⁶ Michèle Morgen, *Les Épîtres de Jean*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 49.

concluzia că cele trei Epistole aparțin toate aceluiași autor. Din punctul de vedere al criticii biblice, identificarea acestui autor a provocat unele discuții printre specialiști. Autorul nu ne furnizează numele său, el se mulțumește să se numească pe sine „Bătrânul” (2 Ioan 1; 3 Ioan 1). Unii sunt tentați să considere că Ioan cel Bătrân sau Presbiterul, autorul incontestabil al celor trei Epistole, este o altă persoană decât Sfântul Ioan Evanghelistul, un om aparținând cercului de discipoli ai Domnului sau care-i cunoscuse pe aceștia. Dar, în final, Biserica a acordat încredere tradiției din Efes, atribuind Scrisoarea Apostolului preaiubit. De la mijlocul veacului al II-lea, ea a fost considerată ca o scriere a Sfântului Ioan. Totuși, un anumit dubiu se menține până astăzi printre specialiști. Dar, în ciuda acestei îndoieli, toți sunt de acord cu concluzia că toate aceste scrieri provin din același mediu teologic, supranumit „mediu ioanic”⁷.

Astăzi mai mulți exegeți estimează că Epistola a fost redactată, după obiceiul timpului, de un „secretar” care a primit din partea autorului, oral, numai liniile mari, acesta păstrându-și dreptul să revizuiască textul după aceea⁸.

B. Locul scrierii Epistolei

Marea majoritate a exegeților consideră că cele trei Epistole au fost adresate din Efes, care era centrul „mediului ioanic”. Alți bibliști, luând în considerare înrudirea dintre teologia Sfântului Ioan și cea a Sfântului Ignatie Teoforul al Antiohiei (cca 35 – cca 107), se pronunță pentru Antiohia ca loc de origine al Epistolei. Cu toate cercetările științifice contemporane, este puțin dificil să se precizeze dacă locul scrierii Epistolei este Asia Mică sau Siria⁹.

C. Timpul scrierii Epistolei

Epistola a fost scrisă spre sfârșitul vieții lui Ioan, între anii 95 și 100, în timpul șederii sale la Efes. În această privință aproape toți

⁷ Flemming Fleinert-Jensen, *Commentaire de la première Épître de Jean*, Les Éditions de Cerf, Paris, 1982, pp. 12-13.

⁸ Wilfrid Harrington, *Nouvelle introduction à la Bible*, Éd. de Seuil, Paris, 1971, p. 988.

⁹ Flemming Fleinert-Jensen, *op. cit.*, pp. 12-13.

exegeții cad de acord, cu excepția unui mic număr, care gândesc că Apostolul și-a aflat moartea la Ierusalim la începutul anilor 60, având aceeași soartă ca și fratele său Iacob, așadar martiriul.

O dezbatere s-a creat în jurul chestiunii dacă Epistola a fost scrisă de Ioan înainte sau după Evanghelie. Mulți consideră că forma definitivă a Evangheliei este ulterioară Epistolei¹⁰ și că „Epistola nu poate fi bine înțeleasă decât de un cititor al Evangheliei”¹¹. Aceasta explică, după P. Le Fort, „caracterul secundar și dependent” al acestei Epistole¹².

Dar în *Introduction à la Bible* opinia exprimată de autori este diferită: „Anterioritatea Epistolei pare probabilă, deoarece asupra mai multor puncte (Logos, Duhul Sfânt) teologia ei este mai puțin evoluată decât aceea a Evangheliei”¹³. În același sens, dar cu o anumită rezervă, Wilfrid Harrington ajunge la următoarea concluzie: „Cântărind bine, pare că Evanghelia, în forma ei definitivă, este posterioară; dar Epistola n-a putut s-o preceadă cu mult”¹⁴.

D. Destinatarii Epistolei

Din analiza conținutului Epistolei se poate deduce că ea a fost destinată unor comunități din Asia Mică contemporane cu Apostolul, numite astăzi de către specialiști „comunități ioanice”, care funcționau ca „o mică Biserică în marea Biserică”¹⁵. Aceste comunități traversau o criză gravă („o criză extremă”, „de natură doctrinară”¹⁶), creată de difuzarea unor doctrine incompatibile cu revelația creștină. Acolo „ucenicul pe care Iisus îl iubea” se bucura, spre sfârșitul primului secol, de o autoritate și de un prestigiu unice. El se simte responsabil să-și avertizeze fiii spirituali („iubiții”)

¹⁰ Wilfrid Harrington, *op. cit.*, p. 988; Plusieurs auteurs, *Origine et postérité de l'Évangile de Jean*, col. *Lectio divina*, nr. 143, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990, p. 92.

¹¹ Joseph Bonsirven, S.J., *Épîtres de Saint Jean*, Éd. Beauchesne et ses fils, Paris, 1954, p. 16.

¹² P. Le Fort, *op. cit.*, p. 205.

¹³ IB, p. 697.

¹⁴ Wilfrid Harrington, *op. cit.*, p. 988.

¹⁵ P. Le Fort, *op. cit.*, p. 209.

¹⁶ Plusieurs auteurs, *op. cit.*, p. 92.

împotriva pericolului pe care-l prezentau unii falși învățători și unii pseudo-profeți ieșiți din rândurile comunității creștine¹⁷.

Chiar dacă toți exegeții au căzut de acord că scrisoarea are în vedere diverși opozanți (nu întotdeauna prea clar definiți, dar mai ales pe gnostici și pe docheti), ea nu li se adresează în primul rând lor, ci membrilor acelor comunități numite adesea „ioanice”.

E. Motivația

Autorul simțea în deviațiile morale și doctrinare din sânul anumitor comunități „ioanice” o amenințare pentru puritatea credinței. Propagatorilor învățămintelor false li se dau de altfel denumiri edificatoare: „anticriști” (1 Ioan 2, 18.22; 4, 3; 2 Ioan 7), „profeți ai minciunii” (1 Ioan 4, 1), „mincinoși” (1 Ioan 2, 22), „seducători” (2 Ioan 7). Ei se lasă conduși de duhul rătăcirii (1 Ioan 4, 7) și caută să rătăcească pe credincioșii rămași fideli (1 Ioan 2, 26; 3, 7). Greșeala lor consta într-o mistică de tip gnostic, căci ei pretindeau că-L cunosc pe Dumnezeu (1 Ioan 2, 4), că-L văd pe Dumnezeu (1 Ioan 3, 6; 3 Ioan 11), că trăiesc în comuniune cu El (1 Ioan 2, 3), că sunt în lumină (1 Ioan 2, 9), dar se conduceau după o învățătură contrară revelației creștine, având un comportament în consecință.

F. Receptarea Epistolei în canonul cărților neo-testamentare

Urmând mărturiei Sfântului Irineu (cca 130 – cca 200)¹⁸, unii cercetători s-au gândit că prin aceste Scrisori este vizat Cerint și erorile sale hristologice. În orice caz, este sigur că Ioan avea în vedere mișcările iudaizante pregnostice, pe precursorii curentelor gnostice din veacul al II-lea.

Autorul, în calitatea sa de părinte duhovnicesc, se simte responsabil de starea spirituală corectă a „iubiților” lui și atunci „vrea să îndemne și să încurajeze pe cititorii care sunt în pericol de a forma un grup de dizidenți religioși care să învețe o doctrină falsă despre Iisus și să ducă o viață în contradicție cu porunca iubirii”¹⁹.

¹⁷ IB, pp. 698-700.

¹⁸ *Adversus Haereses*, I,26,1; III,3,4.

¹⁹ Flemming Fleinert-Jensen, *op. cit.*, pp. 13-14.

Așadar, Ioan concepe rezistența contra falselor doctrine mai întâi ca pe o întărire a credinței fiilor săi duhovnicești, și numai în al doilea rând ca pe o combatere fățișă a lor. El vrea ca ucenicii săi să fie în deplină cunoștință a credinței (1 Ioan 5, 13), păzind poruncile și mai ales practicând iubirea (1 Ioan 2, 3-11; 3, 17-18.23; 4, 11.20-21; 5, 3).

Se spune că „printre Epistolele catolice, prima Epistolă a lui Ioan este, împreună cu prima Epistolă a lui Petru, cel mai bine atestate de tradiție”²⁰.

G. Receptarea Epistolei de critica biblică contemporană

În secolul al II-lea, autorul *Fragmentului Muratori* susține că afirmația din 1 Ioan 1, 1: *quae vidimus oculis nostris* („ceea ce noi am văzut cu ochii noștri”), indică faptul că această Epistolă a lui Ioan a fost scrisă în același timp cu Evanghelia sa. Jean Zumstein consideră chiar că „prologul de la 1 Ioan devine poarta de intrare a Evangheliei lui Ioan în canon”²¹. În același secol, Policarp al Smirnei († 155-156) în a sa *Epistolă către Filipeni*, Papias (sf. sec. I – mijl. sec. II)²², Justin Martirul și Filosoful († între 163-167) în *Apologiile* sale și în *Dialogul cu iudeul Trifon* au cunoscut această scrisoare, au făcut aluzie la ea sau chiar au citat-o²³.

La trecerea de la al doilea spre al treilea secol, Sfântul Irineu († 202-203) și Origen († 204-205), apoi, în al treilea secol, Clement Alexandrinul († 211-216), Tertulian († 240-250), Dionisie al Alexandriei († spre 265) și Sfântul Ciprian (cca 210-258) au cunoștință de prima Epistolă a Sfântului Ioan²⁴. Aproape toți ereticii primelor veacuri au negat autenticitatea Epistolelor numite „catolice”, dar această opoziție constituie practic o probă în favoarea autenticității lor.

Sfântul Ieronim (cca 347-420) ne transmite că din timpul său scrisoarea era acceptată și primită de toți și peste tot ca atare²⁵.

²⁰ IB, p. 94.

²¹ Plusieurs auteurs, *op. cit.*, p. 90.

²² După mărturia lui Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericăscă*, III,39,17.

²³ IB, p. 694.

²⁴ Pentru mai multe detalii, a se vedea IB, pp. 694-695.

²⁵ Wilfrid Harrington, *op. cit.*, p. 987; IB, p. 694.

În secolul al IV-lea, Eusebiu de Cezareea (cca 260/270 - cca 339) a introdus această Epistolă printre cărțile „omologumena” (recunoscute în unanimitate), categorie numită de Sfântul Chiril „scrieri dumnezeiești” în una din catehezele sale (10,3), din 348. Sfântul Atanasie cel Mare, în *Epistola sa festivă 39*, în 367, dă o listă a cărților *Noului Testament* identică cu canonul de astăzi. Dar lista cărților canonice a fost practic fixată de Sinodul local de la Laodiceea, în anul 360. Din Occident ne-a parvenit spre anul 360 o listă de cărți ale *Noului Testament* cunoscută sub numele de *Canonul Mommsenien* (după numele celui care l-a descoperit, Th. Mommsen). Sinoadele africane de la Hippon (393) și Cartagina (397) au declarat canonice cele 27 de cărți actuale ale *Noului Testament*. Din secolul al IV-lea, dispunem de mărturii asupra receptării acestei Epistole în Biserica siriacă, mai întâi la Afraat, apoi în canonul restrâns al *Peshitei*. Canonul cărților neo-testamentare a fost confirmat și aprobat de Sinoadele ecumenice al VI-lea (692) și al VII-lea (787).

Bibliștii contemporani au analizat în profunzime textul I Ioan comparându-l cu Evanghelia lui Ioan. Au găsit multe asemănări în ceea ce privește frazeologia și o lungă serie de cuvinte și de expresii comune: *a avea un păcat, a face adevărul, a locui în sens mistic (în Dumnezeu, în Fiul, în Tatăl, în iubire), a mărturisi despre, a fi născut (sau a fi) din Dumnezeu (din adevăr, din lume, de la diavolul), a păzi poruncile, porunca cea nouă, a păzi cuvântul, a ști și a crede, a vedea și a mărturisi, a trece de la moarte la viață, a merge în lumină, bucurie deplină, viață veșnică* etc. O evidentă înrudire este de constatat în ceea ce privește ideile de bază: Hristos este numit Logos, Unul Născut, Mântuitor; accentul se pune pe venirea lui Hristos în carne și oase și pe îndepărtarea păcatului originar prin El; aderarea la creștinism ca o trecere de la moarte la viață, o nouă naștere unde ești născut de Dumnezeu, o viață de credință și iubire; opoziția între lumină și întuneric, între viață și moarte, între adevăr și minciună; rolul iluminator al Duhului Sfânt; importanța poruncii noi a iubirii fraterne²⁶.

²⁶ IB, pp. 695-696; Wilfrid Harrington, *op. cit.*, p. 987.

în manuscrisele biblice³². *Comma ioanică* este absentă din toate manuscrisele primitive grecești, siriace, copte, etiopiene, armenie etc. Ea este semnalată pentru prima dată în *Biblia (Vulgata)* Sixto-Clementină.

Printr-un decret din 2 iunie 1927, Sfântul Oficiu a recunoscut practic caracterul non-autentic al *commei* și a permis ca ea să fie scoasă din textul *Bibliei* și plasată eventual în notele de subsol ale paginii³³. Este puțin surprinzător să vezi cum *comma*, absentă la început în versiunile orientale ale *Scripturii* editate de Bisericile ortodoxe, altfel mai tradiționale din acest punct de vedere, apare acum tocmai în textele editate de aceste Biserici.

Stilul Epistolei

Stilul *Epistolei* este asemănător celui al *Evangheliei lui Ioan* și denotă că este scrisă de un om a cărui limbă maternă este o limbă semitică, dar care cunoștea îndeajuns limba greacă.

Limbajul este simplu și clar, accesibil. Totuși în spatele lui se ascunde o mistică extraordinară. Cum observă Joseph Bonsirven, la autorul *Epistolei* „aceste cuvinte, atât de comune, capătă o bogăție extraordinară, acoperă semnificații diverse, se largesc într-o plenitudine inepuizabilă³⁴. Procedeele principale utilizate de Sfântul Ioan sunt, după același teolog, „paralelismul, în special paralelismul antitetic, punerea în antiteză a unor concepții, repetiția aceluiași formule, redublarea aceluiași sentințe prin afirmare și prin negare, gruparea în jurul concepțiilor fundamentale, punerea în evidență a cuvintelor sau ideilor asupra cărora va avea loc dezvoltarea”. Cât despre calitățile sale generale, stilul ioanic este „calm, demn, măsurat, plin de o «gravitate supranaturală», dar de asemenea infinit de sugestiv, asemenea unei melopei orientale puternic cântătoare³⁵.

În comparație cu *Evanghelia lui Ioan*, autorii *Introducerii la Biblie* consideră că „stilul Epistolei este, între altele, mai monoton, mai

³² Raymond E. Brown, S.S., *The Anchor Bible. The Epistles of John*, Ed. Geoffrey Chapman, London, 1983, pp. 776, 786.

³³ IB, pp. 702-703.

³⁴ Joseph Bonsirven, S.J., *op. cit.*, p. 23.

³⁵ *Ibidem*, p. 25.

g. Iubirea alungă teama (1 Ioan 4, 18 // Romani 8, 15).

h. Iisus este biruitorul lumii (1 Ioan 5, 4-5 // 1 Corinteni 15, 57).

5. Raportul cu Epistolele Sfântului Petru

a. Iubirea între noi și mai ales iubirea pentru Dumnezeu ne aduce o nouă naștere – din Dumnezeu, de această dată (1 Ioan 5, 1 // 1 Petru 1, 22-23).

6. Raportul cu Vechiul Testament

a. În această Epistolă, referința la Sfânta Treime amintește auto-referința foarte veche a lui Dumnezeu la cele trei persoane ale Sale, exprimată prin acel „noi” – rostit în rai, aparținând vechii lumi ebraice, atât de tainic pentru cititorul Bibliei (1 Ioan 5, 7 // Facerea 3, 22). Iisus Hristos a lămurit această taină, atât cât era posibil pentru om.

b. Imposibilitatea pentru om de a-L vedea pe Dumnezeu amintește de situația lui Moise, pus de Dumnezeu în crăpătura stâncii și acoperit „cu mâna Sa”, până când El a trecut, pentru ca Moise să nu poată să-L vadă decât din spate (1 Ioan 4, 12 // Ieșirea 33, 20). Ca multe alte personaje importante ale Vechiului Testament, Moise deține elemente tipice care exprimă o profecție despre Hristos.

c. În același sens, Hristos ca biruitor al lumii a fost prefigurat în chip tipic (de o manieră caracteristică) de Iosua, el însuși învingător; aici intră în joc faptul că atât conducătorul poporului lui Israel, cât și Mântuitorul au în limba ebraică același nume; mai târziu, pentru a nu se lăsa loc nici unei confuzii s-a ajuns la transcripții diferite: Iosua și Iisus (1 Ioan 5, 4 // Iosua 17, 18)

d. A respecta poruncile lui Dumnezeu este esențial pentru a avea viața (viața veșnică, bineînțeles) (1 Ioan 5, 3 // Proverbe 4, 12-13). Solomon a scris chiar „ține tare învățătura”, ceea ce spune mult despre importanța aspectului dogmatic al credinței, despre necesitatea de a fi totdeauna ortodox.

e. Isaia a profetizat venirea Fiului lui Dumnezeu, între altele, prin aceste cuvinte: „Căci un copil ne-a fost născut, un fiu ne-a fost dăruit. Împărăția odihnește pe umerii Săi” (1 Ioan 4, 9 // Isaia 9, 5). Întruparea, nașterea Fiului lui Dumnezeu este pentru umanitate un dar, un dar extraordinar și înfricoșător. Cât despre *împărăția* care *odihnește pe umărul Său*, este împărăția celor mântuiți, formând o parte importantă a Împărăției Cerurilor.

f. Același profet a vorbit de asemenea despre jertfa lui Mesia care înlocuiește orice jertfă de animale (1 Ioan 4, 10 // Isaia 43, 22). Dumnezeu vorbea în acest text al lui Isaia de necesitatea de a se ajunge la maturizarea poporului ales, de a se trece de la o jertfă materială la o jertfă spirituală, prin invocări, rugăciuni, laude.

g. Sinceritatea credinței este arma proprie pentru a birui lumea; Habacuc a spus „dreptul va trăi prin sinceritatea sa” (1 Ioan 5, 10 // Habacuc 2, 4). Se poate spune în sensul de la 1 Ioan 5, 10 că necredința este o lipsă de sinceritate, față de evenimentele istoriei omenirii (Hristos istoric) și față de sine însuși (Hristos Care trăiește în fiecare om, chiar și în cel mai umil – cf. Matei 25, 40).

III. Planul Epistolei și locul fragmentului 4, 7 – 5, 13 în cadrul ei

Din cauza compoziției sale foarte suple, mulți comentatori consideră că această scriere nu are caracterul unei epistole, că este mai degrabă o omilie sau un manifest adresat creștinătății întregi, sau o suită de aforisme sau de apoftegme sau de meditații sau de elevații în legătură cu diverse subiecte³⁹.

Comentatorul TOB nu vede în acest text „o simplă scrisoare” și consideră că tema principală a acestei prime *Epistole* este „comuniunea noastră cu Dumnezeu”, temă reluată de mai multe ori. Toată scrisoarea nu este, practic, „nimic altceva decât o descriere a criteriilor și condițiilor vieții creștine autentice”. În această scrisoare „gândirea se dezvoltă urmând o mișcare în spirală în jurul unei teme centrale, cea a comuniunii noastre cu Dumnezeu”. După opinia cercetătorilor respectivi, „un fenomen revelator permite să se discearnă un plan, faptul că autorul reia de mai multe ori aceleași teme, totdeauna în aceeași ordine”⁴⁰.

Aproape toți exegeții sunt de acord în legătură cu dificultatea pe care o pune analiza acestei *Epistole*, din punctul de vedere al structurii sale. În *Introducerea la Biblie* redactată sub conducerea lui A. Robert și A. Feuillet, cauza principală a acestei dificultăți este dată de densitatea textului⁴¹. J. Bonsirven consideră că el se aseamănă

³⁹ Joseph Bonsirven, S.J., *op. cit.*, p. 13.

⁴⁰ TOB, *Introducerea la Epistolele Sfântului Ioan*, pp. 2995-2996.

⁴¹ IB, p. 690.

unei „melopei orientale pline de vrajă”⁴². În același spirit, Louis Isaac Lemaître de Sacy constată că „prima Epistolă are o structură de tip muzical” și amintește că Pascal numea această manieră de a compune „ordine a inimii”, constând „într-o gravitare neîncetată în jurul unei teme unice”⁴³.

Autorii *Introducerii la Biblie* atrag atenția asupra faptului că, în orice caz, „se pot recunoaște cel puțin marile idei pe care autorul a dorit să le insuflă”⁴⁴.

În sfârșit, Flemming Fleinert-Jensen constată absența unui plan clar și precis în această scrisoare. El observă de asemenea că aici Sfântul Ioan nu dezvoltă o doctrină elaborată, diseminând cam peste tot remarcele sale, așa încât nu ajunge la un ansamblu perfect omogen⁴⁵.

Scrisoarea este compusă din cinci capitole (împărțire făcută pentru prima dată în secolul al XIII-lea de Étienne Langton, cancelar al Universității din Paris), dar exegeții o divid de obicei, în analizele lor, de o manieră mai puțin rigidă, după criterii tematice interne. Câteva dintre aceste propuneri, mai mult sau mai puțin semnificative, în legătură cu compunerea acestei scrisori sunt prezentate în continuare, analiza noastră purtându-se îndeosebi asupra locului textului ales pentru exegeză în ansamblul *Epistolei*.

- BJ⁴⁶: Împărțire: *Introducere, Trei părți, Adăugiri*
 - A 3-a parte: „La izvoarele dragostei și credinței” (4, 7 – 5, 13)
 - Două subsecțiuni:
 - „La izvorul dragostei” (4, 7 – 5, 4)
 - „La izvorul credinței” (5, 5 – 5, 13)
- CHOURAQUI (CHQ): Împărțire: *Cinci părți*
 - A 3-a parte: „Viața nouă a copiilor lui Elohim” (2, 28 – 4, 12).
 - A 4-a parte: „Certitudinile mesianice: iubirea perfectă exclude teama” (4, 13 – 5, 12)
 - A 5-a parte: „Copilași, păziți-vă de idoli” (5, 13-21)

⁴² Apud IB, p. 690.

⁴³ *La Bible* în traducerea sa, *Introducere la Epistolele Sfântului Apostol Ioan*.

⁴⁴ IB, p. 690.

⁴⁵ Flemming Fleinert-Jensen, *op. cit.*, pp. 15, 17.

⁴⁶ *Bible de Jérusalem*, 1981.

- CRAMPON (CRA⁴⁷): Împărțire: *Introducere, Două părți, Concluzie*
 A 2-a parte: „Iubirea lui Dumnezeu pentru ai Săi. Dragostea frățească” (3, 1 – 5, 12)
- MAREDSOUS (MAR⁴⁸): Împărțire: *Introducere, Unsprezece secțiuni*
 A 8-a secțiune: „Virtutea dragostei” (4, 7-21)
 A 9-a secțiune: „Credința în Iisus Hristos” (5, 1-15)
- OSTY⁴⁹: Împărțire: *16 secțiuni*
 A 12-a secțiune: „Iubirea lui Dumnezeu pentru noi ne face datori să-i iubim pe frații noștri” (4, 7-21)
 A 13-a secțiune: „Biruința credinței” (5, 1-12)
 A 14-a secțiune: „Eficacitatea rugăciunii” (5, 13-15)
- SEGOND (SEG⁵⁰): Împărțire: *Introducere, Șapte secțiuni*
 A 6-a secțiune: „Dumnezeu este iubire. A iubi pe Dumnezeu și a iubi pe frați” (4, 7-21)
 A 7-a secțiune: „Credința și consecințele ei” (5, 1-21)
- SYNODALE (SYN⁵¹): Împărțire: *14 secțiuni*
 A 12-a secțiune: „Iubirea de Dumnezeu pentru noi, izvorul iubirii noastre pentru Dumnezeu și pentru frații noștri” (4, 7 – 5, 5)
 A 13-a secțiune: „Credința în Iisus Hristos, biruitoare asupra lumii, este întemeiată pe mărturia lui Dumnezeu” (5, 6 – 5, 13)
- TOB: Împărțire: *Prolog, Trei expuneri, Epilog*
 A 3-a expunere: *criteriile și condițiile comuniunii noastre cu Dumnezeu* (4, 7 – 5, 12)
 Două subsecțiuni:
 - „Iubirea vine de la Dumnezeu și se înrădăcinează în credință” (4, 7-21)

⁴⁷ *La Sainte Bible*, tradusă de canonicul Crampon, Ed. Desclée & Cie., Paris, 1960.

⁴⁸ *La Sainte Bible*, de călugării de la Maredsous, Ed. Brepols, Turnhout (Belgium), 1977.

⁴⁹ *La Sainte Bible*, tradusă și editată de Émile Osty, Éd. Le Seuil, 1973.

⁵⁰ *La Sainte Bible*, tradusă după textele originale ebraic și grec, noua versiune SEGOND revizuită, Alliance Biblique Universelle, 1995.

⁵¹ *La Sainte Bible*, versiune sinodală, 1946.

**Frumusețea nepământească a unui imn
euharistic al Sfântului Efrem Sirul***
(Al X-lea Imn al credinței,
traducere din limba siriacă și comentarii)

A. Imnul

Pe glasul: „Mai marele vestitorilor”.

1.

Tu, Domnul meu, ai spus spre a fi scris: „Deschide gura ta și o
voi umple”.

Iată, deschisă-i spre Tine gura robului Tău și gândul lui!
Umple-o, Doamne, cu harul Tău,
ca după voia Ta să îți cânt laudă!

Responsorium: Învrednicește-mă cu teamă să mă apropii de darul
Tău!

2.

Cuvântării îi sunt trepte – după măsura fiecăruia.
De treapta de jos mă voi apropia eu – îndrăznind.
Sub tăcere pecetluită-i nașterea Ta,
și ce gură va îndrăzni s-o iscodească.

3.

Chiar dacă una este natura Ta, explicațiile despre ea sunt numeroase:
cuvântări elevate, și modeste, sărace, de asemenea.
Din locul cel mai smerit, ca pe o fărâmitură,
fă-mă vrednic să culeg o părticică din înțelepciunile Tale.

* În *Altarul Banatului*, Timișoara, anul XI (L), serie nouă, nr. 10-12, octombrie-decembrie 2000; numai traducerea și câteva comentarii în *Rățiunea mistică*, Revistă de Spiritualitate Ortodoxă, București, An V, nr. 1-2 / 1999, An VI, Nr. 1-2 / 2000.

4.

Cuvântarea Ta vădită tăinuită-i lângă Cel care Te-a născut.
Îngeri în bogăția Ta află, iată, prilej de uimiri.
Un mic pârâu, Doamne, din deslușirea Ta celor de jos
belșug de interpretări le este.

5.

Căci dacă marele Ioan strigat-a:
„Nu sunt vrednic, Doamne, de curelele încălțărilor Tale!”,
eu, precum păcătoasa, la umbra
veșmântului Tău să mă adăpostesc, prin el să fiu eliberat.

6.

Și cum ei, care era înspăimântată, i-a venit inima la loc, când
a fost tămăduită,
vindecă-mi spaima venită din frică, ca întru Tine să-mi vină
inima la loc!

Ca să renasc lângă veșmântul Tău,
lângă trupul Tău, ca după puterea mea să istorisesc despre el.

7.

Veșmântul Tău, Doamne, ne este izvor de tămăduiri.
În veșmântul Tău văzut locuiește tainică puterea Ta.
Puțină salivă din gura Ta și din nou
lumina-i mare – luminează înlăuntrul tinei.

8.

În pâinea Ta e tăinuit Duhul – ce nu-i de mâncat.
În vinul Tău locuiește focul – ce nu-i de băut.
Duh în pâinea Ta, foc în vinul Tău:
minuni aparte pe care le-au primit buzele noastre.

9.

Când Domnul a coborât pe pământ, la cei muritori,
într-o creație nouă le-a creat, ca pentru îngeri.
Căci foc și Duh în ele a amestecat,
ca de foc și de Duh să fie, tainic.

16.

Iată, puterea tăinuită în voalul Sfântului Duh!
Putere pe care nici o minte, niciodată, n-a cuprins-o!
Și-a plecat iubirea Sa și S-a pogorât spre a plana
pe voalul altarului împăcării.

17.

Iată, foc și Duh în pântecul Născătoarei!
Iată, foc și Duh în fluviul în care ai fost botezat!
Foc și Duh în botezul nostru!
În pâine și în potir – foc și Duh Sfânt!

18.

Pâinea Ta l-a omorât pe cel lacom care ne făcuse pâinea lui.
Potirul Tău a distrus moartea care, iată, ne înghițise.
Noi Te-am mâncat, Doamne, și Te-am băut:
n-a fost spre a Te distruge, ci pentru a trăi în Tine.

19.

Cureaua încălțăminteii Tale înfricoșătoare era pentru cei înțelepți.
Poala hainei Tale – temere pentru cei învățați.
Generația noastră, proastă în iscodirea ei,
iată, a înnebunit, ca îmbătată cu vin nou.

20.

Minune-s urmele Tale pe apele pe care ai mers.
Marea cea mare s-a supus sub picioarele Tale.
Micului fluviu și El S-a supus
căci S-a plecat și a fost botezat în el.

21.

Fluviul se aseamnă lui Ioan care a botezat în el.
Cei doi: unul altuia imagine în slăbiciune.
Fluviului mic și slujitorului slab
S-a supus Domnul amândurora.

22.

Iată, pline-s, Doamne, brațele mele de fărâmituri de la masa Ta,
și nu am loc la sânul meu, din nou.

Când îngenunchez, reține-Ți darul

și, ca un Vistiernic, comoara Ta păzește-o, ca să ne-o redai.

B. Câteva comentarii privind textul imnului

Ca toate textele Sfântului Efrem, și cel al acestui imn este impregnat de o foarte bogată teologie. De-a lungul celor 22 de strofe pot fi regăsite numeroase teme extrem de dragi Sfântului Efrem. Chiar dacă acest imn face parte din grupul *Imnelor despre credință*, subiectul său principal nu este chiar credința. Temele de bază se referă la posibilitatea de a vorbi despre Dumnezeu și la Sfânta Euharistie. Din acest punct de vedere, viziunea Sfântului Efrem Sirul este cât se poate de elocventă și interesantă; în plus, el nu vorbește numai ca teolog, dar și ca poet. În mod normal, orice teologie mare este o teologie poetică, dar în cazul de față noi ne găsim, cu adevărat, în prezența unui foarte mare poet, ale cărui dar și har debordează în fiecare vers.

I. Marile teme ale imnului

A vorbi despre Dumnezeu. Una dintre problemele care constituiau o preocupare de vârf pentru personajele harismatice ale Vechiului Testament este aceea a inspirației divine în vorbirea lor despre Dumnezeu. În calitatea sa, nu numai de teolog, ci și de poet, Sfântul Efrem Sirul îi acordă o importanță cu totul deosebită. Se știe că fără ajutorul lui Dumnezeu este practic imposibil să spui ceva în legătură cu de nepătrunsul Lui. Pentru a arăta starea în care poți îndrăzni să încerci a vorbi despre Dumnezeu, Sfântul Efrem face referință la doi dintre dreptii cei mai inspirați ai Vechiului Testament. Mai întâi la un alt mare poet, psalmistul David (1/1), apoi la unul dintre profetii cei mai plini de forță, Isaia (10/1-2). Cel care dorește să vorbească despre Dumnezeu trebuie să fie deschis spre El, dar la aceasta se adaugă necesitatea ca, în același timp, Dumnezeu să răspundă acestei deschideri (1/2-3). Suntem în prezența unei lucrări sinergice, teandrice, unde un rol foarte important îl joacă

deschiderea liberă a omului. Libertatea omului nu este niciodată agresată de Dumnezeu. Problema vorbirii despre Dumnezeu este una a captării harului (1/3). Harul transmite voia lui Dumnezeu. Vorbirea cea mai apropiată despre Dumnezeu nu poate fi decât o vorbire imnică, de slăvire, și ea trebuie făcută „după voia Sa” (1/4). A vorbi despre Dumnezeu reprezintă o demnitate. Vorbirea despre Dumnezeu se constituie într-o apropiere de El, iar această apropiere se cere a fi făcută cu frică (4).

Dumnezeu Se dezvăluie fiecăruia după măsura sa duhovnicească, dar, în același timp, și după măsura darurilor sale, deci în conformitate cu numărul de talanți spirituali primiți de la El (2/1). În smerenia sa, Sfântul Efrem se consideră a fi pe treapta de jos (3/3). Dar nimeni nu rămâne nemângâiat și nerăsplătit în eforturile sale de apropiere de Dumnezeu. Există mai multe niveluri de cunoaștere a lui Dumnezeu, și fiecare accede după pregătirea sa. În ciuda unicității lui Dumnezeu, discursurile în legătură cu această unicitate (explicările, interpretările, exegezele etc.) sunt foarte bogate și variate în tentativa omului de a penetra, pe cât este cu putință, impenetrabilitatea lui Dumnezeu, fără a se ajunge să se acopere vreodată întregul subiect (3/1-2). Întreaga noastră cunoaștere își are, în mod necesar, originea în înțelepciunea Lui (3/3-4). Față de înțelepciunea absolută a lui Dumnezeu, înțelepciunea oamenilor este extrem de slabă, dar, oricum, ea rămâne necesară și prețioasă. Chiar și atunci când Domnul vorbește deschis ucenicilor Săi, conținutul discursului Său rămâne o taină ascunsă la sânul Sfintei Treimi (4/1). Bogăția descoperirilor lui Dumnezeu îi uimește chiar și pe îngeri (4/2), deci cu atât mai mult pe oameni. Belșugul interpretărilor noastre este sărăcie în raport cu bogăția învățămintelor divine (4/3-4).

Numai un discurs plin de forță poate spune ceva despre Dumnezeu (6/4). Hristos avea un astfel de „cuvânt cu putere multă”, după cuvintele cu care este interpelat diaconul de către preot atunci când urmează să vestească cuvântul Evangheliei în curgerea Sfintei Liturghii.

Spre sfârșitul imnului, Sfântul Efrem abordează problema raportului dintre arta poetică și rugăciune, două posibilități de a vorbi despre Dumnezeu. El Îi cere lui Dumnezeu ca să-Și rețină valul harului poetic în cursul rugăciunii sale, pentru a i-l reda după aceea (22/2-3).

Darul lui Dumnezeu debordează și asta l-ar putea împiedica pe Sfântul Efrem să aibă o rugăciune smerită. De aceea, el nu dorește să întrerupă rugăciunea liturgică exercitându-și darul de poet, chiar dacă acesta este, și el, pus în slujba lui Dumnezeu. Este o învățatură extrem de prețioasă pentru intelectualul creștin sau pentru teologul universitar, care adesea confundă, puțin abuziv, lucrarea lor culturală, „artistică” sau „științifică”, cu rugăciunea. Dumnezeu este marele Vistiernic al tuturor darurilor spirituale (22/4).

Se poate spune că Dumnezeu Însuși este, în fond, Cel care vorbește despre El prin gura poetului sau a teologului.

Sfânta Euharistie (*qûrbonâ*). A doua temă, paralelă și unită, de aceeași importanță, este aceea a Sfintei Euharistii. Sfânta Euharistie este una dintre cele mai mari minuni ale lui Dumnezeu (8/4), o minune nouă (11/2). Prin Euharistie, creștinul Îl mănâncă și Îl bea pe Domnul pentru a câștiga viața adevărată (18/3-4). Sub forma pâinii și a vinului, creștinul primește, în chip mistic, Duh și foc (8/1-3; 9/4). Este Duhul Sfânt (8/1; 11/4; 17/4). Este focul iubirii și al milostivirii (12/2; 13/2), un foc purtând ofranda lui Dumnezeu pentru noi (13/4). Edmund Beck vede în versul 12/2 o referință aluzivă la epicleză, care presupune o „coborâre” a Duhului Sfânt peste „materile” euharistice¹. Dumnezeu a preparat Sfânta Euharistie pentru oameni ca pentru îngeri. Noi mâncăm în Euharistie o mâncare îngerească (9/2-3; 11/3-4). Ea este semnul noii creații aduse lumii prin Hristos (9/1-2). Sfânta Euharistie abundă în mâinile ucenicilor lui Hristos (14/3-4). Această primire a împărtășaniei în mâini, în acel timp și în acel loc, conduc gândul la o împărtășire de felul celei pe care o primesc astăzi preoții de la episcop în timpul slujbei arhieresti. Potirul Euharistiei este Potirul Vieții (15/3), care a distrus moartea (18/2), care alungă dracii avizi să câștige sufletele (18/1). De atunci Sfânta Euharistie era concepută ca a fi „spre viață”, cum mărturisim noi până astăzi în rugăciunile premergătoare împărtășirii.

¹ Robert Murray, *A Hymn of St. Ephrem to Christ on the Incarnation, the Holy Spirit, and the Sacraments*, *Eastern Churches Review*, Volume III, Number 2, Autumn 1970, p. 148, nota 12.

Ea este așezată pe „altarul Împăcării” (16/4), altarul Bisericii. În ultimă instanță, Însuși Hristos este, mistic, altarul jertfei noastre euharistice, realizatorul și chezașul împăcării noastre cu Dumnezeu. Prin Euharistie jertfa lui Iisus este mereu actualizată, accesibilă în chip real fiecărui creștin care se învrednicește de ea. Hristos din Potirul euharistic este același cu Hristos de la sânul Fecioarei Maria (17/1-4). Sfânta Euharistie operează asupra oamenilor o transformare totală, o „reinnoire”², o trecere spre starea îngerească (9/1-4). Cum spune părintele Tanios Bou Mansour: „Cel ce se împărtășește se transformă launtric prin împărtășanie în «foc și Duh» de îndată ce mănâncă «focul și Duhul» tănuite în pâine și vin”³. Același autor consideră că, prin prezența simultană a Fiului și a Duhului, Sfânta Euharistie este o invitație de pătrundere în rai, pentru care ea este o pre-gustare⁴.

Pierre Yousif identifică forța (sau puterea) tănuită în voalul Duhului Sfânt de pe altarul împăcării (7/2; 16/1-4) cu Hristos⁵. În legătură cu *voalul* (*šusšepā*) (15/3-4), autorul ne mai relatează că „femeile primeau Trupul lui Hristos, «însemnat» cu o picătură de Sânge, în căușul mâinilor lor învelite într-un voal”, un voal „pe care ele nu-l purtau decât atunci când mergeau la biserică”⁶. De altfel, acest tip de primire a împărtășaniei se pare că era larg folosit în lumea bizantină. În România, în satele din județul Arad, se poate vedea până astăzi obiceiul conform căruia, în noaptea de Înviere, țăranii primesc paștele într-o batistă curată, destinată anume acestui scop. Asemănarea este uimitoare.

Cele două teme principale ale imnului sunt înrudite și întretesute: cunoașterea lui Dumnezeu are o componentă euharistică, iar Euharistia reprezintă o cunoaștere a lui Dumnezeu.

² P. Georges Saber, *La théologie baptismale de saint Ephrem. Essai de Théologie historique*, Kaslik (Liban), 1974, p. 140.

³ P. Tanios Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, Kaslik (Liban), 1988, p. 507.

⁴ *Ibidem*, p. 525.

⁵ Pierre Yousif, *L'Eucharistie chez saint Ephrem de Nisibe*, Roma, 1984, pp. 260, 273.

⁶ *Ibidem*, p. 315.

II. Repere simbolice

Gura (*pîmă*). Trebuie remarcată insistența cu care Sfântul Efrem se referă în acest imn la gură, rolul relativ important pe care i-l acordă. Evident, gura nu reprezintă pentru Sfântul Efrem Sirul o parte anatomică oarecare a omului, ci un organ cu funcțiuni multiple, dintre care cea mai importantă este aceea de a vorbi, de a întrupa gândul.

Gura poetului se deschide „spre Dumnezeu” în vederea inspirării harului și spre slăvirea Domnului (1/1-4). Gura cercetează taina lui Dumnezeu, rupând tăcerea în care este pecetluită (2/3-4). Gura poate vorbi în multe feluri, stăpânirea limbajului variind după posibilitățile și efortul fiecăruia de a-și însuși cunoștințele provenind din înțelepciunea divină (3/2-4). Din toate utilizările cuvântului *gură* se poate deduce că el este adesea echivalentul rațiunii, al spiritului (2/4). De altfel, gura poetului se deschide deodată cu „gândirea sa” (1/2).

La începuturi, cuvintele ieșeau din „gura” lui Dumnezeu pentru a crea lumea. Din „gura” lui Dumnezeu a ieșit suflarea de viață care l-a însuflețit pe om (Facerea 2, 7). Acum, din gura lui Hristos a ieșit și materia – saliva – pentru recrearea luminoasă a omului (7/3-4). Odinioară duhul a însuflețit materia, acum materia sfințită a lui Dumnezeu vindecă și spiritual pe omul orb, căruia i se deschid ochii spre a-L vedea pe Fiul lui Dumnezeu. Atât saliva, cât și cuvântul ies din gură și sunt ambivalente. Saliva poate fi tămăduitoare, dar se și poate transforma în scuipat spre a exprima disprețul sau ura. Cel care a tămăduit cu saliva Sa a suferit, între alte Patimi, scuipări de ocară din partea semenilor celui tămăduit.

De o manieră complementară, cuvântul *gură* este folosit pentru a exprima unul din simțurile cele mai intime și mai dificil de comunicat ale omului: gustul. Și aceasta pentru că, dintre toate simțurile, prin gust, prin gură (prin buze) omul intră în contact „fizic” imediat cu Hristos euharistic (8/3-4). Pare o trimitere la versul Psalmistului: „Gustați de vedetei că bun este Domnul!” (Psalmul 33, 8).

Cărbunele aprins purificator cu care serafimul a atins buzele lui Isaia (10/2) a prefigurat „cărbunele aprins” al împărtășaniei cu Trupul și Sângele Domnului. Această imagine a cărbunelui aprins, pusă în legătură cu Trupul euharistic purificator al Domnului, poate fi aflată în mai multe locuri în canonul rânduielii Sfintei Împărtășanii.

Coborâri (*naṭrin*). Poezia Sfântului Efrem Sirul este foarte dinamică, fiind plină de tot felul de „coborâri” și de „urcări”. Exemple de tot strălucite aflăm, de pildă, în excepționalele *Imne ale mărgăritarului*, unde scufundătorii coboară în adâncul oceanului după mărgăritare, care urmează apoi a fi înălțate în coroana împăratului.

În acest imn explicite sunt mai degrabă coborârile. Astfel, Domnul a coborât în lumea noastră pentru o nouă creație (9/1-2). Tot ceea ce coboară în diverse feluri coboară de la Dumnezeu. Focul pedepsirii coboară peste păcătoși (12/1), focul milostivirii coboară peste pâinea euharistică (12/2). Un foc coboară ca semn al răspunsului divin peste jertfa dreaptă a lui Ilie (13/1). Din bunătățile infinite ale lui Dumnezeu, fărâmiturile cad pentru a hrăni din belșug pe creștini (3/3-4; 22/1).

Marea majoritate a coborârilor se petrece în vederea unor ascensiuni ulterioare, așa după cum întruparea lui Hristos are loc în vederea Învierii și a Înălțării. Coborârile care vin de la Dumnezeu sunt din iubirea de oameni (chiar pedeapsa – „focul mâniei” este, în ultimă instanță, o manifestare a iubirii lui Dumnezeu), urmărind recuperarea și întărirea lor.

Cele ce coboară de sus peste lume sunt energiile necreate. Hristos este Fiul lui Dumnezeu coborând la oameni în chenoza Sa.

III. Repere dogmatice

Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Principala problemă teologică a imnului este cea a întrupării lui Hristos și a iconomiei acesteia. Sfântul Efrem este atras de nașterea (*mawlodâ*) miraculoasă a lui Hristos (2/3), el vrea să vorbească despre trupul (*pagrâ*) lui Hristos; întruparea este o *coborâre (net)* a Domnului în lumea noastră (9/1). Este un eveniment extrem de misterios, pecetluit prin tăcere (*šetqâ*) (2/3). Hristos este Domn al întregii creații, al celei însufletite, în cap cu omul, și al celei neînsufletite (21/4). Efrem înțelege că vorbirea sa trebuie să se petreacă cu mare smerenie. Dacă Ioan se considera nedemn să dezlege curelele la sandalele încălțărilor lui Hristos (5/1-2), deci și numai să atingă ceva ce aparținea Domnului, iar nu direct trupul Său, dacă femeia care suferea de scurgere de sânge de doisprezece ani (Luca 8, 43-48) n-a îndrăznit să-L atingă pe Domnul,

ci numai veșmântul Său, Sfântul Efrem aleargă spre a-și afla adăpost și inspirație la umbra veșmintelor Lui (5/4). Pentru puterea vindecătoare a veșmântului, transmisă de Hristos ucenicilor Săi, a se vedea, de asemenea, Faptele Apostolilor 5, 15; o anumită putere tămăduitoare o au, în Biserica Ortodoxă, până astăzi, și veșmintele sfințite ale preotului, însoțite de rugăciuni adecvate. Dar, în cele din urmă, nu despre veșmânt vrea să vorbească Sfântul Efrem, ci despre Trupul lui Hristos (6/3-4), îndeosebi despre Trupul Său euharistic. Dar cum această vorbire cere un imens curaj, el începe prin a vorbi despre veșmânt. Hristosul este Vistiernicul absolut al tuturor comorilor trupești (7/1) și duhovnicești (5/3-4; 6/1-3; 15/3-4; 18/2; 22/3-4).

Sfânta Treime. Toate cele trei persoane ale Sfintei Treimi sunt prezente în acest imn al Sfântului Efrem. Iisus Hristos este, fără îndoială, personajul principal al imnului și interlocutorul poetului. Poate fi considerată drept o trimitere indirectă la Sfânta Treime menționarea episodului de la stejarul din Mamvri, când Avraam a primit vizita Sfintei Treimi sub înfățișarea a trei Îngeri (*'irâ*) (11/1-2). Cuvântarea Sa vine de la Tatăl Său, El și Tatăl Său au aceeași cuvântare (4/1). Tatăl este chemat aici ca Cel care a născut (*yolûldâ*) pentru a arăta că Hristos este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, „născut iar nu făcut”, probabil spre a lansa o săgeată înspre tabăra arienilor. Duhul Sfânt este numit ca atare (*rûhâ qûdsâ*) în două rânduri (16/1; 17/4). Forța Sa tainică nu poate fi cuprinsă de mintea omenească (16/1). El este prezent alături de Hristos în Euharistie (17/4). Dar, adesea, când ne aflăm în prezența cuvântului *rûhâ* (care semnifică în siriacă nu numai duh, spirit, ci, de asemenea, și vânt), este evident că Efrem vorbește de Duhul Sfânt (8/1-3; 9/3-4; 11/4; 17/1-3). Persistă impresia că, după Sfântul Efrem, din Potirul euharistic mâncăm nu numai Trupul și Sângele lui Hristos, ci, de asemenea, și Duh Sfânt (9/3-4; 17/4).

Natura (*kyonâ*) divină. Natura divină este unică și, în ciuda încercărilor multiple ale oamenilor de a o desluși, ea rămâne ascunsă minții omenești mărginite (3/1-2). Omul este obligat să se mulțumească

cu firimiturile căzute din înțelepciunea divină, aceste firimituri reprezentând totuși pentru el o imensă bogăție (3/3-4; 4/3-4; 22/1-2).

Această afirmație asupra naturii unice a lui Hristos a suscitât discuții printre teologi. Hristos a unit în chip ipostatic două naturi: cea dumnezeiască și cea omenească. Părintele Tanios Bou Mansour consideră „că problematica efremiană, absorbită de polemica anti-ariană, s-a centrat asupra naturii divine a Fiului”¹².

Practic, în cazurile menționate, Sfântul Efrem vorbește de Hristos Care este Unicul, Cel Unul-Născut, o persoană, un ipostas. Limbajul teologic nu era încă, în vremea sa, bine precizat. Unicitatea naturii lui Hristos pare să constea la Sfântul Efrem în calitatea lui de Creator al întregii lumi, ceea ce, desigur, este corect.

Chenoza lui Hristos. Sfânta Treime vine la Avraam sub forma a trei îngeri care-i primesc ospetia (11/2). O dată cu Hristos, chenoza divină este purtată mai departe, până la nivelul luării de către Fiul lui Dumnezeu a naturii omenești. Smerenia Fiului lui Dumnezeu merge până la a se „supune” celor create, și nu numai omului slab (Ioan Botezătorul!), cununa creației, dar și unui fluviu mic, Iordanului (20/3-4; 21/3-4).

O nouă creație (*britâ udtâ*). Întruparea lui Dumnezeu (coborârea sa pe pământ, în această lume) se constituie într-o nouă creație, practic într-o re-creare a lumii (ceea ce a dat și posibilitatea unei mici recreații!) (9/2). Noua creație este legată de prima creație prin demonstrația de la vindecarea orbului din naștere, când Fiul lui Dumnezeu folosește, ca altădată pentru prima creație, drept materie, tina, amestecată de această dată cu saliva Sa (7/3). Omul își recapătă nu numai „lumina ochilor”, dar este invadat și de o lumină lăuntrică venind din cunoașterea Fiului lui Dumnezeu (7/4). Se poate vedea aici o subtilă trimitere la o veche tradiție care considera că inițial omul era luminos, era îmbrăcat în lumină.

¹² P. Tanios Bou Mansour, *op. cit.*, p. 245.

În hrana euharistică, dar și în omul însuși, Hristos a amestecat foc și Duh. Prima creație a omului a fost cu tină și cu duh, cea de-a doua, cea nouă, cu foc și cu Duh.

Cum altădată vechiul Adam fusese prin coasta sa, dar și prin dorul său, izvor Evei, acum pântecele Mariei este, deodată cu dorul întregii umanități conștiente de o credință corectă în Dumnezeuul lui Avraam, al lui Iacob și al lui Iosif, izvor noului Adam, al lui Hristos întrupat (15/2).

Împăcarea (*ta'ritá*) cu Dumnezeu. Împăcarea omului căzut cu Dumnezeu este posibilă lângă altarul jertfei euharistice (16/4), deci în Biserică. Hristos Însuși S-a constituit, în chip mistic, în altar, el fiind deodată Jertfa supremă și supremul Jertfitor. Împăcarea cu Dumnezeu trece în chip obiectiv prin jertfa istorică a lui Hristos pe Cruce, dar ea se cere a fi actualizată în chip subiectiv de fiecare om prin co-participare la jertfa euharistică, perpetuată pe altarele bisericilor până la sfârșitul veacurilor.

Omul și lumea îngerească. Oamenii intră adesea într-o relație apropiată cu lumea îngerească. Oamenii sunt superiori îngerilor, chiar și serafimilor, pentru că sunt mai apropiați de Dumnezeu prin împărtășirea euharistică (10/1). Îngerii stau în apropierea oamenilor și lucrează spre slujirea lor. Un serafim este trimis la Isaia ca să-i atingă buzele cu un cărbune aprins pentru a-l curăți și pentru a-i acorda harul divin (10/1-3). Ei sunt pe o treaptă intermediară în ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, posibilitatea de a vorbi despre El și ei se miră de bogăția Sa (4/2). Sub chip de îngeri, Sfânta Treime vine la Avraam și îi primește ofranda (11/1-2). În sfârșit, împărtășania este pregătită de Dumnezeu pentru om „ca pentru îngeri”, amestecând, în pâine și vin, foc și Duh (9/1-3), arătând astfel că apropierea de sfântul Potir necesită o apropiere prealabilă de starea îngerească, deci o asceză întru rafinarea materiei.

O traducere mai apropiată a cuvântului siriac *'iré* ar fi cea de *veghetor*. Sfântul Efreem accentuează pe atot trezvia îngerească, pe dubla atenție a îngerilor: la slujirea lui Dumnezeu și la slujirea oamenilor.

Har (*mawhabtá*) și libertate (*i'ritá*). Același cuvânt (*mawhabtá*) înseamnă în limba siriacă și *dar*, și *har*. Darul maxim al lui Dumnezeu este harul Său. Harul acordat de Dumnezeu îl conduce pe poet spre o puternică laudare imnică (1/3-4). Revărsarea harului este pentru om o mare cinstire, însoțită de o anumită teamă pozitivă, creatoare (R). Creștinul află o liberare veritabilă la adăpostul umbrei veșmântului lui Dumnezeu (5/1), așadar foarte aproape de El. Harul lui Dumnezeu este debordant. El dă un plus de libertate omului. Hristos este comoara și Vistiernicul harului (a se vedea *Rugăciunea din Postul Mare* atribuită de Biserică Sfântului Efrem Sirul) (22/3-4).

IV. Repere biblice

Ca în toată opera sa, și în acest imn Sfântul Efrem se arată un excelent cunoscător al Sfintei Scripturi, pe care o utilizează adesea în susținerile sale teologice.

Istoria Vechiului Testament. Pedepsirea locuitorilor Sodomei prin ploaie de foc mistuitor căzută din cer, pentru gravele lor păcate (Facerea 19, 24; 2 Regi 1, 10), este pomenită de Sfântul Efrem pentru a sublinia unul dintre rolurile focului în istoria relației omului cu Dumnezeu (12/1).

Robert Murray vede în versul „și-a plecat iubirea Sa și S-a pogorât spre a plana” (16/3) o trimitere la „Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor” (Facerea 1, 2) și la „ca un vultur ce-și umbrește cuibul, întinzându-și dorul aripelor spre pui” (Deuteronomul 32, 11)¹³.

Același cercetător, urmând lui Edmund Beck, vede în vinul nou (*me'ritá* – de la verbul *mar* = *a fi* sau *a deveni amar*) (19/4) mai degrabă o trimitere la beția oprimatorilor cu „sângele lor ca și cu must” (Isaia 49,26), decât la „mustul” cu care Apostolii lăsa impresia a fi fost îmbătați după Pogorârea Sfântului Duh (Faptele Apostolilor 2, 13)¹⁴. Vinul nou nu este încă limpezit, este încă în fermentare, există în el o agitație, drojdia este amestecată peste tot în el, făcându-l tulbure;

¹³ Robert Murray, *op. cit.*, p. 149.

¹⁴ *Ibidem*, p. 150.

de aceea, beția cu vin nou este mai grea și mai neplăcută decât beția cu un vin bun, cu un vin normal. De altfel, în limba siriacă, același cuvânt mai înseamnă și amărăciune.

Personaje din Vechiul Testament. Pentru susținerea discursului său teologic, Sfântul Efrem face apel, direct sau indirect, la câteva dintre personajele importante ale istoriei Vechiului Testament.

Isaia este menționat în legătură cu cărbunele aprins pe care Serafimul l-a atins de buzele sale (Isaia 6, 6-7), prefigurând Sfânta Euharistie (10/1-3).

Avraam este prezent prin episodul de la stejarul din Mamvri, unde a primit vizita Sfintei Treimi, venită sub înfățișarea a trei îngeri (Facerea 18, 8-9) (11/1-2).

Confruntarea lui Ilie cu falșii profeti pe muntele Carmel (1 Regi 18, 38) este de asemenea folosită, pentru faptul că prefigura jertfa euharistică, cu transformarea pâinii și vinului în Trupul și Sângele lui Hristos (13/1-4).

Înțeleptul Solomon este invocat pentru a arăta ceea ce Domnul tatălui său, David, a făcut pentru creștini, dându-le posibilitatea de a-L atinge pe Fiul lui Dumnezeu în Sfânta Euharistie (14/1-2).

Marea poezie și înțelepciunea Vechiului Testament. Psalmistul este luat ca martor al felului în care se poate îndrăzni a vorbi despre Dumnezeu (Psalmul 80, 9) (1/1). Sfântul Efrem utilizează numirea lui Hristos de *Domn al lui David* (Psalmul 101, 10), numire folosită de Însuși Hristos (Matei 22, 44; Luca 20, 42) (14/2).

Pentru a arăta atotputernicia lui Dumnezeu Creatorul, Sfântul Efrem face referință la un verset din Solomon (Pilde 30, 4) (14/1; 15/1).

Maria, Maică (*yalođtá*) de Dumnezeu. Maria este Maică de Dumnezeu, luând în pântecul său foc și Duh, concepând în chip supranatural pe Iisus Hristos (17/1). Din punctul de vedere al naturii umane a lui Hristos, Maria este izvorul acesteia (15/2). De o manieră antinomică, totodată și istorică, Maria este, pe de o parte, Maica lui Dumnezeu, iar pe de alta, slujitoarea (*'ambotá*) Lui (15/4).

Sfântul Ioan Botezătorul. Sfântul Ioan este considerat de Biserică a fi profetul care constituie punctul de întâlnire dintre cele două Testamente. Cu el se încheie profetirea Noului Testament, cu el, ca Înaintemergător al lui Hristos, începe istoria Noului Testament. Sfântul Ioan este citat de Sfântul Efrem pentru felul în care s-a raportat la Hristos, considerându-se nevrednic să-I dezlege legăturile încălțărilor (Marcu 1, 7; Luca 3, 16; Ioan 1, 27) (5/1-2; 19/1). Smerenia lui Ioan este exemplară și demnă de urmat (21/1-4). Cel mai mare dintre cei ridicați din femei (Matei 11, 11), Ioan Înaintemergătorul, este în fața Atotputernicului Dumnezeu o ființă, totuși, extrem de slabă.

Episoade din Noul Testament. În acest imn, Sfântul Efrem face trimiteri numai la episoade din viața lui Hristos, nu și la parabilele pe care El le-a spus.

Edmund Beck și Robert Murray văd în păcătoasa de la 5/3-4 pe cea care era în casa fariseului și a spălat picioarele Mântuitorului cu mir din vas de alabastru (Luca 7, 36-50)¹⁵. Dar, observând pe parcursul imnului relația strânsă dintre 5/3-4 și 6/1, credem mai degrabă că este o referință la femeia care suferea de doisprezece ani de scurgere de sânge (Marcu 5, 25-34; Luca 8, 43).

Vindecarea orbului din naștere este folosită pentru a arăta puterea taumaturgică a lui Hristos (Ioan 9, 6-7) (7/3).

Noua creație (*britâ hadtâ*) ca operă a lui Hristos este evidentă în scrierile Sfântului Apostol Ioan (Ioan 3, 3; Apocalipsa 21, 5) și Pavel (Romani 6, 4; Corinteni 5, 17; Efeseni 2, 15; Galateni 6, 15) (9/2). Sfântul Efrem și-a însușit acest concept.

Cuvântul siriac *qûrbônâ* (13/3-4) semnifică *ofrandă, sacrificiu*, în general, dar desemnează, de asemenea, mai aplicat, *Sfânta Jertfă, Sfânta Euharistie*. Prin acest cuvânt, Mântuitorul Se referă la sacrificiul ritual din lumea Vechiului Testament, atunci când îi admonestează pe farisei și cărturari că în mod fățarnic pretind că respectă cuvântul lui Dumnezeu, căci, în realitate, ei îl calcă (Marcu 7, 11).

¹⁵ Edmund Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers, Hymnen de Fide*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 155, Scriptorum Syri, tomi 74, Louvain, 1967, p. 34; Robert Murray, *op. cit.*, p. 146.

Forța de expresie a poeziei efremiene provine, de asemenea, în parte, din paralelismul acțiunilor (a se vedea, de exemplu, heruvimul și omul sau Ioan și Iordanul) și, mai ales, din paralelismul antitetic, cultivând paradoxurile întru sesizarea adevărilor divine. Exemplele sunt spectaculoase:

- deschiderile sunt asociate umplerilor (1/1-3);
- unicitatea lui Dumnezeu și mulțimea de explicații ale ei (3/1);
- lucruri vizibile (vădite) sunt, în același timp dar într-o altă raportare, și ascunse (tănuite) (4/1); .
- Tatăl – Născător al Fiului Său (4/1) și Maica Domnului – Născătoare de Dumnezeu (17/1);
- bogăția absolută a lui Dumnezeu și bogăția săracă a omului (4/2-4);
- frica și pacea spirituală (6);
- în pâine și în vin sunt Duh și foc, care nu sunt spre a fi mâncate, dar noi totuși mâncăm Duh și foc în Împărtășanie (8);
- hrană cerească pentru ființele pământești (Euharistia) și hrană pământească pentru ființele cerești (la Mamvri) (11);
- focul pentru păcătoși, spre pedepsire, care-i mănâncă și focul milostivirii, al iubirii, care este mâncat (12/1-3); Sodoma și Euharistia, ca doi poli (12/1-2);
- pâinea Hristos este spre viața omului, omul păcătos devenise pâine a diavolului; mâncarea Euharistiei este spre viața celor mâncați de moarte (18/1-2);
- stările (locuirile – Dumnezeu în om, omul în Dumnezeu) sunt eminentemente dinamice (18/3-4);
- marea se supune lui Hristos, iar Acesta se supune unui fluviu mic (20/2-3).

Sebastian Brock constată că în acest imn (22/1-4) Sfântul Efreem are „simțul umorului”, de care „el se servește în general bătându-și joc de el însuși”¹⁸. Noi considerăm că, mai degrabă, se poate vorbi la Sfântul Efreem de o voioșie duhovnicească, o exultare, care, în *Predica de pe Munte*, este propovăduită ca o poruncă la sfârșitul *Fericirilor* (Matei 5,12). Ea reprezintă o pre-gustare a Împărăției cerurilor.

¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

Principalele caracteristici ale operei Sfântului Efrem Sirul*

I. Caracterul non-sistematic

Chiar dacă Sfântul Efrem este recunoscut drept unul dintre cei mai importanți scriitori bisericești de limbă siriacă, intrat adânc în conștiința Bisericii, chiar dacă el este recepționat a fi unul dintre Sfinții Părinți cei mai productivi ai secolului de aur al Bisericii, sau poate exact pentru acest motiv, opera sa este încă puțin cunoscută și relativ puțin prezentă în circuitul teologic, în comparație cu cea a altor autori ai timpului său. Valorificarea moștenirii teologice (în sensul actual al cuvântului *teologie* – cel universitar) a operei Sfântului Efrem constituie o întreprindere extrem de complicată. Cum remarcă Dominique Cerbelaud, el „nu ne-a lăsat nici tratate sistematice, nici o *summa* teologică”¹. Partea cea mai importantă a operei Sfântului Efrem, atestată de specialiști ca fiind neîndoielnic autentică, este compusă din poezie (imne // *madrošā*) și din proză cu caracter poetic (*mimrā*). Împărțirea și gruparea tematică a operei sale în cicluri aparține cercetătorilor și traducătorilor târzii; de aici dificultatea de a delimita și a separa net diversele aspecte teologice. Același Dominique Cerbelaud consideră că operele Sfântului Efrem pot fi împărțite în trei registre: dogmatic, ascetic și liturgico-teologic. În același timp, el este de acord, alături de alți autori, că „în sânul aceleiași culegeri, se observă schimbări de ton continui, astfel încât cele trei registre fuzionează aproape constant”². În fond, Sfântul Efrem se exprimă mai mult prin mijloacele darului său poetic

* În *Altarul Banatului*, Timișoara, anul XIII (LII), serie nouă, nr. 7-9, iulie-septembrie 2002.

¹ Éphrem le Syrien, *Hymnes sur le Jeûne* (trad. de Dominique Cerbelaud, o.p.), col. *Spiritualité orientale*, no. 69, Abbaye de Bellefontaine, 1997, *Introducerea* lui Dominique Cerbelaud, p. 15.

² Éphrem, *Célébrons la Pâque* (trad. de Dominique Cerbelaud, o.p.), col. *Les pères dans la foi*, Migne, Paris, 1995, *Introducerea* lui Dominique Cerbelaud, p. 8.

(reflex al creației divine), decât prin mijloacele „științei” teologice. Componentele variate ale teologiei sale se pot afla răspândite pe toată întinderea operei, dar nu totdeauna foarte explicit.

Desigur, întreaga operă a Sfântului Efrem este, de la un cap la altul, o operă impregnată de un conținut profund teologic, prin urmare o operă care vorbește neîncetat despre Dumnezeu și despre relația omului cu Dumnezeu. Dar analiza acestei opere prin mijlocirea disciplinelor teologice, care recurg la o împărțire didactică și, într-o anumită măsură, artificială a conținutului teologiei, este foarte dificilă, fără îndoială, tocmai din această cauză. Teologia Sfântului Efrem nu este, în marea ei majoritate, o teologie sistematică, categorială, ci una mai degrabă spontană, trăită cu patos în fiecare din articulațiile sale. Este o teologie întemeiată pe o excelentă cunoaștere a *Sfintei Scripturi*, în ansamblul ei, și, de asemenea, în egală măsură, pe o foarte bună cunoaștere a vieții și a situației Bisericii din timpul său. Ca atare, pentru a întreprinde o analiză teologică a operei Sfântului Efrem este necesar să se studieze această operă în integralitatea ei, și astfel să se poată extrage elementele adecvate, răspândite și amestecate după alte criterii decât cele sistematice. Aceasta nu privește, de altfel, numai opera Sfântului Efrem, ci toate cărțile perioadei patristice și, în mare parte, însăși *Sfânta Scriptură*. Chiar dacă, în general, puțin sistematică, teologia Sfinților Părinți este cel mai adesea plină de viață și astfel are un impact mai mare asupra credinciosului simplu.

Așa cum André de Halleux a constatat-o, „teologia Sfântului Efrem nu are nimic de a face cu ceea ce se cheamă o scolastică conceptuală și o filosofie nominalistă”. Sfântul Efrem rămâne impregnat de sensul transcendenței intangibile a lui Dumnezeu și el știe că pentru a ajunge la *de nespus*, la apofatic, expresia poetică este mai propice și mai fidelă decât definiția și conceptul. Efrem nu încearcă să „explice” sistemul universului, el caută să trăiască taina iubirii lui Dumnezeu pentru om³.

În același sens, Georges Saber are impresia că lui Efrem îi repugnă să prezinte concepțiile sale religioase sub o formă dialectică

³ André de Halleux, *Saint Éphrem le Syrien*, în *Revue théologique de Louvain*, an 14 (1983), fasc. 3, p. 346.

riguroasă. „La el expresia nu demonstrează: ea evocă, sugerează și dă viziuni panoramice asupra unui adevăr al credinței, pe care el are ambiția să-l facă simțit și să-l comunice”⁴. De altfel, poetul nu avea o prea mare simpatie pentru filosofia greacă speculativă, pe care el o considera periculoasă pentru credință: „Fericiți aceia care n-au gustat din veninul înțelepciunii grecilor” (HdF⁵ 2,24). Altfel spus, putem exclama, odată cu Dominique Cerbelaud: „Acest poet nu manifestă nici un gust pentru speculație!”⁶.

Bineînțeles, el nu era ostil oricărei gândiri speculative, ci numai aceleia care se dorea suverană și autonomă, aceleia care avea pretenția să rezolve problemele credinței prin mijloace pur raționale⁷. Este adevărat că Sfântul Efrem trăia într-un mediu creștin neatins de conceptualismul greco-latin⁸.

După același autor: „Limbajul poetic și imaginar al sfântului doctor rămâne dificil înțelegerii învățăturii sale și mai dificil încă încercării de a formula și de a preciza ceea ce el vrea să ne dea”⁹.

Noi considerăm că dificultatea este numai aceea de a transpune în limbaj conceptual rigid poezia sa, dar că acest lucru nu impiedică asupra înțelegerii învățăturii sale de bază, o învățătură care trebuie să se facă și prin fierbințeala trăirii întâlnirii cu Dumnezeu.

Recunoscând calitățile teologice ale operei Sfântului Efrem, la 5 octombrie 1920, papa Benedict XV i-a decernat, prin Enciclica *Principi apostolorum*, titlul de *Doctor al Bisericii*¹⁰.

⁴ P. Georges Saber, *La théologie baptismale de Saint Éphrem. Essai de théologie historique*, Kaslik (Liban), 1974, p. 23.

⁵ Vom folosi în continuare pentru textele Sfântului Efrem următoarele abrevieri: Az = *Hymnen de Azymis*; Cruc = *Hymnen de Crucifixione*; Res = *Hymnen de Resurrectione*; CH = *Hymnen Contra Haereses*; CNis = *Carmina Nisebiana*; ECarm = *Commentaire de l’Evangile concordant* (versiunea păstrată în limba armeană); ECSyr = *Commentaire de l’Evangile concordant* (versiunea păstrată în limba siriacă); HdF = *Hymnen de Fide*; Ieiun = *Hymnen de Ieiunio*; Nat = *Hymnen de Nativitate*; Pr-Ref I Hyp = *S.Ephraim’s Prose refutation of Mani, Marcion and Bardaisan*, Vol. I: *The Discourse addressed to Hypatius*, London, 1912; Sermon I = *Sermones I*.

⁶ Éphrem le Syrien, *Hymnes sur le Jeûne*, *Introducerea* lui Dominique Cerbelaud, p. 15.

⁷ Georges Saber, *op. cit.*, pp. 23-24.

⁸ Éphrem, *Célébrons la Pâque*, *Introducerea* lui Dominique Cerbelaud, p. 19.

⁹ Georges Saber, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰ Éphrem le Syrien, *Hymnes sur le Jeûne*, *Introducerea* lui Dominique Cerbelaud, p. 14.

Despre ținerea de mână*

Viața noastră este alcătuită din mari evenimente, fericite și nefericite, prevăzute și neprevăzute, și, în mai mare măsură, din parcursul relativ mai calm dintre ele. Cu alte cuvinte, în cazul din urmă, avem de-a face cu viața noastră cea de toate zilele, cu bunele și cu mai puțin bunele și chiar cu relele ei. În trăirea ei, un farmec inegalabil și binefăcător îl au gesturile simple, care pentru cei neimplicați direct în ele trec cel mai adesea neobservate. Un zâmbet, un cuvânt, un semn, o privire... Fiecare dintre noi le-a probat frumusețea și folosul, s-a bucurat de ele în clipe de poticnire.

În gestică, rolul cel mai important, cel mai dinamic, cel mai lucrător îl au mâinile, mai mult sau mai puțin dependent sau chiar independent de cuvânt. Planarea mâinilor, în varii situații, într-o spunere, poate fi un spectacol fascinant și revelator. Prin mână coboară „vizibil” binecuvântările lui Dumnezeu, prin mână se transmite „vizibil” harul sfințitor, prin mâini urcă la Dumnezeu invocările noastre și slăvirea noastră, făcându-ne noi clepsidra întru captarea revărsării harului divin.

Dar, din toată această antropologie posibilă a mâinii, doresc să mă opresc acum numai la ținerea de mână. Este un gest de comunicare de maximă duiosie ce ne însoțește pe parcursul întregii vieți.

Întâia comunicare cu noul născut începe cu întinsul unui deget, pe care el îl apucă cu multă implicare. Îi dai la început un deget, apoi îi dai întreaga mână, și ținerea asta de mână rămâne o permanență pe parcursul primei copilării, cel puțin. Ținerea copiilor de mână este un gest aproape obligatoriu, întru protejarea lor. Ținuți de mână, ei se simt în siguranță. Dar, în mod paradoxal, parcă și mai protejat se simte cel care ține de mână un copil (părinte, bunic etc.). Ce fericire neprihănită mâna unui copil în mâna ta! Cu adevărat un dar al lui Dumnezeu, Care îți devine, în felul acesta, parcă mai prezent.

* În *Lumina de duminică*, București, Anul V – serie națională, Nr. 29 (246), Duminică, 25 iulie 2010.

La vârste fragede, copiii sunt puși să se țină de mână, doi câte doi. În felul acesta sunt așezați în rând pentru deplasare. Este, așadar, în fond, o anumită punere în rânduială, pe care ținerea de mână o ușurează și o structurează.

Ținerea de mână a iubitului și a iubitei este un gest suprem. Cât foc sacru se transmite, câtă mărturisire! Și cu câtă puritate, cu câtă simplitate! Ce salt extraordinar în paradis mersul de mână al iubiților! În continuare, la nuntă, când sunt miri, li se pun mâinile una într-alta, în momentul în care preotul rostește, în cadrul unei rugăciuni de binecuvântare, către Dumnezeu, invocarea: „Unește-i pe dânsii într-un gând; încununează-i într-un trup; dăruiește-le lor roadă pântecelui, dobândire de prunci buni”. Este o ținere unică, pentru că, acum, mâinile sunt de același fel, mână dreaptă a mirelui ține mâna dreaptă a miresei! Se petrece în fața mesei altarului scoasă pentru acest eveniment în mijlocul bisericii, masă încărcată cu bunătăți sfinte sau sfințite: sfânta evanghelie, sfânta cruce, luminile plutind în sfeșnice, vinul din „paharul mântuirii”, prăjiturile făcute din materii cu mare încărcătură iconică (grâu, apă, lapte, miere). Mai multe tineri de mână dau înlănțuirea horei, cerc sfânt care închide într-o deschidere comunicarea unei comunități, cum petrece, în cazul nunții, la „Isaie, dântuiește!”, când Însuși Dumnezeu este prins acolo, ca odinioară la Cana Galileii. De altfel, pentru a ajunge la nuntă, în rânduiala veche se impunea ca mai întâi viitorul mire să ceară mâna viitoarei sale soții de la părinții ei. Mai puțin pățimaș, mai așezat, gestul poate continua și după nuntă. Iată-i pe soții Arnolfini, din celebrul tablou al lui Jan van Eyck (de la 1434)! Câtă sobrietate, cât hieratism, câtă frumusețe (ți se taie respirația), câtă transfigurare!... Ea poartă deja în pântece, atât de frumos, rodul minunat al iubirii lor împăratești.

Vezi uneori și bătrâni ținându-se de mână... Ne aducem aminte de versuri din poezia aceea, atât de delicată, a lui Ion Minulescu, intitulată *Acuarelă*: „În orașu-n care plouă de trei ori săptămână / Un bătrân și o bătrână – / Două jucării stricate – / Merg ținându-se de mână...”. Poate că unora li se par puțin caraghioși, puțin desueți, dar câtă înduioșătoare mărturisire a unei vechi legături de iubire, astăzi încă arzând domol și păstrător, cuprinde în el gestul lor, cu gust de amurg al unei zile frumoase. Căci cât o zi li se pare acum a fi fost viața lor...