

ENCICLOPEDIA IMAGINARIILOR DIN ROMÂNIA

IV

Imaginar religios

Această lucrare a fost sprijinită prin proiectul Ministerului Cercetării și Inovării CCCDI-UEFISCDI, număr proiect PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326/49 PCCDI, în conformitate cu PNCDI III.

© 2020 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,

sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

Enciclopedia imaginariilor din România / Corin Braga (coord. general). – Iași: Polirom, 2020. – 5 vol.

ISBN 978-973-46-8183-9

Vol. 4: *Imaginar religios* / vol. coord. de Ioan Chirilă. – 2020. – Conține bibliografie. – Index. –

ISBN 978-973-46-8263-8

I. Braga, Corin (coord.)

II. Chirilă, Ioan (coord.)

7

Printed in ROMANIA

ENCICLOPEDIA IMAGINARIILOR DIN ROMÂNIA

CORIN BRAGA

(coordonator general)

IV

Imaginar religios

Volum coordonat de

IOAN CHIRILĂ

POLIROM
2020

Estetica cultului religios

Dávid Diósi

Introducere

Noi, oamenii, „suntem de viță dumnezeiască” (*Faptele Apostolilor* 17, 29), iar „înru-dindu-ne cu Dumnezeu” (Grigorie de Nyssa, *PG* 45, 21) „chiar din fire, noi dorim cu ardoare frumosul” (Vasile cel Mare, *PG* 31, 909). Frumosul divin, ca forță și energie transcendentală, îmbracă lumea, pământul, natura în haina lui Dumnezeu, iar „buricul pământului”, centrul lumii, Golgota sacramentală, deci cultul, devine, prin excelență, „locul” ontologic al acestuia. Frumosul divin coborât din cer conferă cultului o calitate aparte, unică în timpul și spațiul creației. Cultul, participând la frumusețea dumnezeiască, ridică timpul și spațiul spre cer. Iar omul care „intră” în spațiul și timpul cultice se minunează întrebând ca odinioară, cum au întrebat în anul 988 trimișii cneazului Vladimir al Kievului când au vizitat catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol, „mai sunt încă pe pământ sau sunt în cer?”. Frumusețea divină coboară din cer pentru ca, transformându-ne în frumos, transfigurându-ne existența, să ne ridice la cer. În cult, omul își îndreaptă privirea spre Dumnezeu, examinează și contemplă strălucirea slavei Sale apărute în timp și spațiu. Omului i se arată frumusețea cerului pentru a tinde spre ea. Cultul este locul chemării omului și prin el a întregii creații la Dumnezeu. *Deus absconditus* își arată chipul, iar lumina chipului Său divin ne destăinuie și chipul nostru omenesc ca mister al omului îndumnezeit.

În cult, omul „vizualizează palpabil” ceea ce este dumnezeiesc în el. Strălucirea Frumosului dă un avânt dinamic întregii ființe omenești și o cheamă la drum spre frumusețe. Prin Frumusețea Sa măreață și înălțătoare, Dumnezeu îi deschide omului itinerant perspectiva existenței Sale, șoptindu-i prin strălucirea Sa: „Voi sunteți toți dumnezei” (*Palmi* 82, 6) sau „dumnezei sunteți” (*Ioan* 10, 34). Omul, în pelerinajul său prin spațiul și timpul liturgice, care participă la eternitatea divină și ca atare e „pre-ludiul de pe pământ” al Liturghiei cerești – datorită sinergiei dintre lucrarea dumnezeiască și cea omenească –, ajunge la maturizarea sa finală. Omul participând la condițiile vieții dumnezeiești devine frumos, așadar lucid, transparent, cristalin și limpede. Omul desăvârșit, sfânt (*Matei* 5, 48) și nemuritor devine „dumnezeu după har” (Evdokimov, 1996, pp. 91-93).

Îndumnezeirea (*theosis*) a omului își are fundamentul în unitatea ipostatică dintre firea dumnezeiască și cea omenească din Hristos. În El „energiile” dumnezeiești comunică cu cele omenești (*communicatio idiomatum*), iar la această „comunicare” ia parte și omul, credinciosul care se află „în Hristos”. Omul însă nu se unește cu Dumnezeu ipostatic

prin natură, nici ontologic, ci „prin har”, „prin energie”, nu prin „energia” proprie, ci prin „energia” dumnezeiască (Meyendorff, 1996, pp. 220-221). Niciodată nu poate să existe o simetrie absolută între dumnezeire și umanitate. Omul desăvârșit devine o „simetrie asimetrică”. Prin „sinergia” (conlucrarea) dintre Dumnezeu și om – care este de asemenea asimetrică –, dintre harul divin și natura omenească, omul atinge scopul suprem pentru care a fost creat. Temelia ontologică a acestei „sinergii” între transcendent și imanent este relația dintre cele două „energii” (divină și umană) din Hristos, Mântuitorul. „Dumnezeu se face om, pentru ca omul să se facă dumnezeu” (Sf. Irineu, PG 7, 873). Axioma „jocului dumnezeiesc” (*Proverbe* 8, 31) al harului este formulată poate cel mai elocvent de Sf. Simeon (949-1021): „Dumnezeu nu se unește decât cu dumnezei”.

Omul, fiind „un joc al lui Dumnezeu” (Grigore de Nazianz, PG 37, 776), intră în „jocul harului”. Însăși Liturghia este „locul de joacă” al lui *Deus ludens* și al lui *homo ludens* (Rahner, 1952). În cadrul cultului, Dumnezeu joacă „jocul harului”, prin Fiul Său unic, prin Cuvântul devenit trup, prin Hristos, care prin întruparea Sa în lumea creată a devenit „partenerul nostru de joacă”. Acest joc al harului, la fel ca existența, în esența sa, este în același timp vesel și serios: este vesel deoarece e protejat de Dumnezeu, care garantează că tot ceea ce oferă omului este realizabil, reprezentând fericirea și împlinirea; este serios deoarece procesul de receptare este amenințat, pus în pericol de către libertatea umană. Jocul divin îl cheamă pe om tocmai prin frumusețea sa senină, acea frumusețe care oferă mai mult decât strălucirea oricărei frumuseți reflexive din lumea aceasta. Dumnezeu pătrunde în sistemul aparent rigid al jocului din lumea noastră și deschide cerul deasupra existenței noastre pământești. Chemarea lumii transcendente se arată în imanență. Frumosul, care „zăbovește” în Liturghie, ni-L revelează pe Dumnezeu Însuși.

Înainte de a vorbi despre frumos trebuie să definim pe larg două noțiuni: „cultul” și „simbolul” (Diósi, 2012a). Acest lucru este indispensabil, deoarece doar astfel reușim să așezăm frumosul în contextul său cultic, liturgic.

Cultul religios

Cultul – după cum arată și etimologia acestui cuvânt de origine latină (*colere* = „a cultiva”, „a îngriji”) – este un „loc” istoric în care Creatorul interacționează, comunică cu creația Sa: Dumnezeu „îngrijește” omul, iar omul „se îngrijește” de relația lui cu Dumnezeu. Cultul înseamnă, „în general, orice formă sau act religios menit să îl pună pe om în legătură cu Dumnezeu, exprimând, pe de o parte, cinstirea sau respectul față de Dumnezeu, iar pe de alta, mijlocește sfințirea omului sau împărtășirea harului dumnezeiesc” (Branște, 2002, p. 41). Cultul poate fi definit deci, în sens larg, ca desemnând „formele fixe și sistematizate ale apropierii de divin, ale interacțiunii cu acesta” (Lanczkowski, 1961, p. 659). Cultul este acea formă vizibilă, fixă și ordonată, creatoare de efecte, prin care se realizează experiența religioasă comunitară a întâlnirii dintre divinitate și om (Ebenbauer, 2003, p. 241). Culticul este modul în care omul se raportează la Sacrul, la Absolutul pe care îl trăiește, îl experimentează ca *tremendus* și *fascinosus*. Cultul este deci „locul” întâlnirii: omul se află în fața lui Dumnezeu, iar Dumnezeu „zăbovește” în prezentul omului.

Cultul își propune să exprime și să realizeze parousia prezentă a lui Dumnezeu. Fără credința în Hristos ca Mântuitorul nostru, în lipsa credinței în parousia, fără acceptarea prezenței Sale în Biserică, cultul nu are nici un sens (Schmemmann, 2002, p. 111). Prin prisma cultului, existența și conținutul lumii se înnoiesc continuu din izvorul lor primordial. Este neapărată nevoie de o prezență „tangibilă”, spațială și temporală a Sacrului. Sacrul trebuie să îmbrace o formă „palpabilă”, cultul trebuie să ofere certitudinea acestei forme. Fără prezența Sacrului, cultul nu este cult sau, mai exact, devine un „ceva” fără obiect. Esența cultului este dată tocmai de întâlnire, de o întâlnire ce își propune să fie mai mult decât un eveniment protocolar care privește forma ritualizată ca parte a etichetei, care se petrece doar din „curtoazie” și nu face decât să acopere, ca un alibi, modul de viață obișnuit al individului. Întâlnirea care se realizează în actul cultic are o relevanță hermeneutică și energetică în existența umană. Totul se petrece în vederea garantării acestui fapt. Atunci când ne referim la cult este foarte important să facem două distincții esențiale.

Pe de o parte, vorbim despre cultul intern și extern, iar pe de alta, despre cultul particular și public. Cultul, atunci când rămâne ascuns, are doar forme lăuntrice, un caracter individual și spiritual, mai precis imaterial, și se numește cult intern (subiectiv). Cultul complet, oarecum desăvârșit, care corespunde pe deplin structurii organice a ființei omenești ca creație a lui Dumnezeu, este cel extern. Între cele două forme „trebuie să existe o strânsă legătură” – cum scrie atât de frumos și sugestiv Ene Braniște (1913-1984), unul dintre cei mai de seamă teologi liturgiști din ortodoxia românească –, „o unitate și o continuitate neîntreruptă, ca rădăcina copacilor, pe de o parte, și coroana lor de ramuri, frunze și flori, pe de alta”.

Cultul intern, lipsit de forme externe de manifestare, nu poate să vieze; ca și sămânța sănătoasă îngropată în pământ, el încolțește în chip necesar și izbucnește în afară, odrăslind mugurii și lujerii formelor externe, care degenerază în forme denaturate și periculoase de viață religioasă: misticism exagerat, fanatism religios sau pietism anemic, gol și sterp etc. Dimpotrivă, atunci când formele externe de cult sunt lipsite de suportul fondului sufletesc lăuntric, din care ele trebuie să izvorască, degenerază în forme goale și lipsite de conținut religios, în ritualism, formalism, bigotism sau alte forme pseudoreligioase, care se îndeplinesc automat sau în chip mecanic, în virtutea tradiției, a deprinderii sau a ignoranței religioase (Braniște, 2002, p. 42). Nici cultul particular (practicat de fiecare om în parte) și cel public, colectiv, oficial, nu se exclud, ci, deoarece omul este o ființă individuală și socială în același timp, mai degrabă se completează reciproc (Braniște, 2002, p. 43).

Cultul liturgic depășește particularismul și egoismul omului și îl conduce în Liturgia cosmică, în care toți fiind legați unii de alții cântăm într-o comunitate slava lui Dumnezeu. În această comunitate cultică adunată în fața lui Dumnezeu și sfințită de prezența Sa divină, omul nu mai este preocupat doar de nevoile momentului și de nevoile și interesele proprii, ci devine parte integrantă a creației divine înseși: reprezintă vocea întregii creații. Cultul Bisericii este cosmic, deoarece el nu este niciodată celebrat doar de o comunitate concretă adunată într-un loc anume, ci de Biserica întregă de pe pământ, care este legată atât de Biserica tuturor timpurilor, cât și de Liturgia cerească (Ratzinger, 2000, pp. 20-29). Aceste trei dimensiuni constitutive dau viață și fundament oricărei Liturghii. Timpul și spațiul se „îmblânzesc” în ceasul și lăcașul cultice, eternitatea coborâtă din ceruri dăruiește o „casă” cultului pământesc. Cultul devine „câmpul

magnetic” al cerului. Creația devine „martorul ocular” al splendorii, slavei și măreției divine. Spațiul și timpul istorice se transfigurează, devenind lăcașul palpabil al eternității lui Dumnezeu.

Celebrarea cultică are două momente esențiale: anamneza, adică rememorarea faptelor realizate și a cuvintelor spuse de Dumnezeu *in illo tempore* în relația cu strămoșii (*factum*), respectiv faptele și cuvintele ritualizate (*faciendum*) (vezi ilustrația III.22).

Faciendum-ul uman aduce în prezent *factum*-ul divin (Schaeffler, 1977, pp. 9-50; Schaeffler, 1991, pp. 73-87; Diósi, 2010, pp. 207-216). În ritualul cultului, acțiunea omului este instituționalizată. Omul este și nu este în același timp autorul faptelor sale (Humphrey și Laidlaw, 2008, pp. 143-148). *Faciendum*-ul este în mod necesar ritualizat, adică are o formă fixă, stabilă. Cultul se oficiază întotdeauna conform unor reguli, unor rânduieli, forme și formule („tipic”, „rubrici”) bine stabilite, care îl apără de bunul-plac al persoanei ce acționează și vorbește și care arată că participanții, credincioșii celebranți, nu ascultă cuvintele proprii, nici nu realizează faptele proprii, ci le transmit pe cele spuse și realizate deja de Dumnezeu. Rostul formei ritualizate este să Îi lase și să Îi asigure spațiul de desfășurare lui Dumnezeu, făcând imposibil orice exces și îngrădind libertinajul uman. Scopul ritualizării este apărarea formei cultului de timpul care le schimbă pe toate, de opinia și capriciul religios ale omului dependent de epoca sa, exercitând o contrapresiune eficientă la presiunea acestor factori (Welte, 1979, pp. 234-236). Prin îndepărtarea indicațiilor tipiconale în așa măsură încât structura cultului nu mai poate fi recunoscută, cultul oficiat nu mai este expresia Bisericii propriu-zise în vocația ei spirituală și veșnică, ci a obiceiurilor, gusturilor și fanteziilor unei anumite epoci (Schmemmann, 2002, p. 83).

Așadar, serviciul omului constă în faptul că menține, garantează deschiderea lumii la sosirea lui Dumnezeu prin intermediul simbolurilor, astfel încât, la parousia sa, Dumnezeu să facă ceea ce dorește, nu ceea ce intenționează să Îi dicteze agentul cultului într-un moment istoric dat. În acest context cultic, rolul omului nu este de a supralicita faptul divin primordial, de a-i adăuga ceva, ci de a deschide lumea înspre parousia divină, nouă și doritoare de înnoire, adică de a asigura locul, momentul și forma sursei primordiale divine, într-un mod transparent, care, deși Îl transmite pe Dumnezeu după înțelegerea omului și a lumii, nu Îl denaturează și nu Îl canalizează într-o singură direcție, nu Îl privează de deplinătatea prezenței Sale pline de surprize.

Actualitatea cultică nu este una independentă, emancipată; astfel, actualitatea liturgică nu este doar prezentul prezentului, ci „mutarea” actualității divine în timp: actualitatea cultică reprezintă „unirea” trecutului și a viitorului în prezent. Am putea spune și că reprezintă palpabilitatea, tangibilitatea trecutului și viitorului istoriei mântuirii în prezent. Actualitatea liturgică este așadar ontologic superioară prezentului imediat. Actualitatea liturgică este calitativ superioară. Actualitatea liturgică este o parte a actualității cerești. Prezentul nu mai este despărțit de prezentul și de viitorul escatologic, nu mai există o despărțire între pământ și cer: „Creatul nu mai e închis în el însuși, ci e transfigurat de necreat” (Stăniloae, 2004, p. 76). În actualitatea liturgică se armonizează trecutul istoric, mereu actual prin mesajul său, cu actualitatea eternă. Astfel, răsună acea simfonie cosmică a mântuirii, ale cărei „melodii”, adaptate urechii umane, sunt ascultate de fiecare „om de bunăvoință” prin prisma simbolurilor. În acțiunea liturgică, sub vălul simbolurilor, apare Dumnezeu Însuși. El, Cel care trăiește în actualitatea eternă, își manifestă prezența vie în actualitatea noastră. Centrul real al cultului este repetarea

nerepetabilului prin evocarea și actualizarea sa, cu alte cuvinte, renașterea în timp a unicului și irepetabilului eveniment făptuit de Dumnezeu pentru mântuirea omului. Acest eveniment al mântuirii, deși aparține trecutului în toată realitatea și eficacitatea sa veșnică și supranaturală, renaște pe coordonatele noastre pământești. Această Taină divină neschim-bătoare în semnificație, conținut și scop devine o realitate „palpabilă” în prezentul omului. Cultul, deși săvârșit în timp, ne introduce, ne încorporează într-o realitate a eternității care nu este supusă nicidecum timpului (Schmemmann, 2002, p. 88). Prezentul „dă loc” eternității, iar eternitatea „poposește” în prezent.

Simbolul în context cultic

Acțiunea cultică, liturgică este vitalizată de simbol. Simbolul reprezintă o revelație a Sacrului, palpabilă, aproape sesizabilă cu ajutorul simțurilor, dar care nu poate fi luată în stăpânire, este ieșirea Sacrului din sfera divină, inaccesibilă simțurilor umane. Nu avem voie să uităm : comunicarea interpersonală este posibilă în determinarea spațială și temporală a acestei lumi doar în prezența unui mediu. Doar acest „mediu” face posibilă perceperea existenței actuale, a prezenței partenerilor de comunicare (Rahner, 1967, pp. 395-408). Acest „mediu” este locul în care se petrece comunicarea, oamenii comunicând prin intermediul realității materiale, aflate între ei, ca subiecți intelectuali. Creația se află „între” Dumnezeu și om, funcționând ca mediu al interacțiunii lor. Așadar, lumea este mediul comunicării dintre Dumnezeu și om ; Dumnezeu și omul folosesc aceeași creație pentru a se exprima. Tocmai prin acest fapt se revelează demnitatea lumii create. Din perspectiva lui Dumnezeu, lumea reprezintă o continuare a exprimării Sale din interiorul divinității, exprimarea vizibilă a personalității lui Dumnezeu. Însă lumea nu se pierde în Dumnezeu, ci devine „locul” exprimării Sale. Dumnezeu iese de bunăvoie din lumina inaccesibilă a esenței Sale, pentru a intra în legătură cu creaturile. Așadar, lumea reprezintă „sacramentul” revelației lui Dumnezeu.

Termenul „simbol”, provenit din verbul grecesc *sym-ballein*, care înseamnă „a arunca împreună”, „a pune laolaltă”, „a reuni”, „a combina”, respectiv „a îmbina”, își propune să exprime „unificarea a două părți aflate împreună la origine”. *Symbolon* înseamnă „ceea ce este pus împreună”. Așadar, simbolul îmbină, pune laolaltă două „obiecte”, realități care dețin un element comun. Simbolul presupune despărțirea, ruperea în două, dar, totodată, și posibilitatea de îmbinare, dată de compatibilitatea celor două părți, posibilitatea de „re-unire” a celor două bucăți destinate una alteia. Una dintre cele două bucăți, componenta simbolizatoare a simbolului, este purtătoarea de sens – sau, mai simplu, „cea care arată înspre ceva”, cea pe care o avem, o stăpânim –, în timp ce cealaltă, pe care nu o stăpânim, fără de care prima jumătate nu are nici o relevanță autentică, se găsește dincolo de limitele noastre, în lumea „cealaltă”, transcendentă, aflată dincolo de modalitățile de percepere senzorială (Trías, 2007, p. 197).

Simbolul, care derivă deci din plinătatea imaginii originare, este un punct de întâlnire între lumea vizibilă și cea invizibilă, între timp (istorie) și eternitate. Și, având o dublă funcție, existențială și cognoscitivă, pe de o parte, reunește, îmbină diferite sectoare ale realului, iar pe de altă parte, fiind „deschis” spre eternitate, dezvăluie acele semnificații transcendente care nu sunt „date valide” pentru experiența imediată (Dancă, 1998, p. 232).

Prin simbol, omul „(pre)gustă” eternitatea, descoperind-o în spatele sensului propriu al obiectelor cu datele imediate oferite de percepție. El nu se raportează doar la realitățile fizice din mediul înconjurător, ci intră într-o relație vie, existențială cu lumea invizibilă, suprasensibilă. Puterea suavă a simbolului „dezlănțuie” spiritul uman și îl face să nu se mai intereseze doar de proprietățile tangibile, palpabile și de utilitatea concretă a obiectelor din jurul său, ci să caute conotația primordială a acestora. Această conotație dă fundamentul realului fizic. Simbolul încarcă vizibilul cu o nouă profunzime (Wunenburger, 2000, p. 50). Datorită „foșnetului” simbolului, mediul înconjurător devine, pentru om, Creație.

Simbolul revelează „o modalitate a realului sau o structură a Lumii care nu este manifestă în planul experienței imediate” și „conduce omul dincolo de *viață*, adică dincolo de istorie, de multiplicitate și dramă, și îl reintegrează în Totul absolut spre care tinde cu întreaga sa ființă” (Dancă, 1998, pp. 231, 236). În context cultic este extrem de important să accentuăm principiul participăției simbolului (Wunenburger, 2000, p. 52). El devine, prin realizarea sa concretă, locul unei veritabile circulații de „energie” între cer și pământ. Simbolul ajunge, prin urmare, un loc autentic al harului divin, prin care omul dobândește forțe vitale noi, mai pe scurt, care asigură participarea omului la divin.

Din cauza caracteristicilor antropologiei noastre, nu putem să îmbinăm prima și cea de-a doua parte prin propriile puteri, cu toate că prima jumătate, descrisă adineauri, se află în posesia noastră și dispunem în mod liber de ea. Această reunire este posibilă doar pentru că transcendentul se arată, se exprimă, se revelează. În ciuda acestui fapt, Celălalt, transcendentul care se arată, rămâne în continuare dincolo de limitele agentului constator, nu devine o realitate empirică în sensul primar al termenului, nu oferă o experiență nemijlocită, ceea ce reprezintă o altă caracteristică indispensabilă a simbolului (Korpics și Szilczy, 2007, p. 18).

Simbolul face Sacrul perceptibil, nu vizibil, în sensul strict al cuvântului. Datorită caracterului multidimensional al realității, realitatea transempirică, „invizibilă, din fundal” dobândește o formă „trupească”, „materială”, perceptibilă prin intermediul simțurilor în „prim-planul vizibil” (Nocke, 1997, p. 218), evident, fără a deveni identică cu realitatea materială. Aici putem vorbi de o prezență-absență, de o figurare a nefigurabilului (Wunenburger, 2000, p. 50). Sacrul devine prezent prin intermediul unor obiecte din această lume. Totuși, nu putem afirma că existența lumii noastre ar fi primordială, fiind urmată de Sacru, ci lucrurile stau tocmai invers: sacrul există în primul rând ca fundament al oricărei existențe, existența sa provine de la sine (Tillich, 2002, pp. 195-199), iar această afirmație, deoarece nu se referă la o realitate aflată dincolo de ea, nu are un caracter simbolic. Lumea aceasta a noastră, profană, este valoroasă și perenă doar pentru că este capabilă să fie un simbol al sacrului (van der Leeuw, 2001, p. 389). Caracterul compatibil cu Sacrul al acestei lumi constituie fundamentul valorii sale, care se manifestă prin faptul că ea poate fi simbolul imaginii sale primordiale, adică reprezintă o parte a Realității care o poartă, devenind un veritabil simbol religios, relevant din punctul de vedere al istoriei mântuirii tocmai datorită acestei participări la puterea divină. Așadar, simbolul religios care se realizează în actul cultic are o importanță antropologică, deoarece evenimentul „simbolic” se petrece în beneficiul omului.

În cadrul simbolului se întâlnesc profanitatea și sacralitatea, imanentul și transcendentul. Sacrul sfințește profanul cu prezența sa și, privind din perspectiva lumească, putem spune că profanul se îmbracă în veșmântul gloriei sacrului. Simbolul apare doar

prin intermediul acestei întâlniri, altfel spus, simbolul este martorul realizării acestei întâlniri. Așadar, simbolul este locul epifaniei, mai exact al hierofaniei, al teofaniei. Simbolul este, prin urmare, locul negației și al afirmației în același timp : lumea profană își neagă relevanța pur immanentă, iar Sacrul, prin prezența sa, confirmă profanul și îi dă o putere care indică o realitate aflată dincolo de limitele sale. Simbolul construiește o punte între două lumi (senzoriale) diferite : între exprimabil și neexprimabil, viață și credință, experiență și revelație (Weidinger, 2009, p. 177), facilitând astfel, într-o oarecare măsură, dezlegarea dilemei celor două lumi. O formă simbolică devine prin realizarea sa un punct de reper „fix” în lume, deoarece este, simultan, punct de plecare și punct de sosire. Pentru om este un punct de plecare în căutarea semnificațiilor latente, ascunse în spatele vizibilului, iar pentru divinitate devine un punct de sosire în lume : Invizibilul se manifestă, se arată într-o formă vizibilă definită (Wunenburger, 2000, p. 50), fără să anihileze însă dialectica simbolului, căci funcția simbolului constă prin definiție în ascunderea și revelarea concomitentă a Ultimei Realități Reale, a Absolutului (Dancă, 1998, pp. 231, 235).

Revelația și prezența lui Dumnezeu se pot manifesta înaintea noastră, a oamenilor, doar în mod indirect (Vorgrimler, 1992, pp. 19-23). Așadar, Dumnezeu i se arată omului prin intermediul oamenilor și evenimentelor, fără a anihila particularitățile acestora : omul nu încetează să fie om, la fel cum nici evenimentele istorice nu încetează să fie fapte realizate de oameni. Toate acestea devin „locuri” ale exprimării lui Dumnezeu. Așadar, prezența lui Dumnezeu se manifestă prin intermediul unor simboluri. Structura lingvistică a simbolului nu este una informativă, nici măcar argumentativă, ci este narativă (Boff, 1976, pp. 15-18), dar nu în sensul descrierii sau povestirii unei întâmplări, ci în sensul că indică un punct de întâlnire din această lume, adică arată ceea ce este, de fapt, în esență simbolul : locul în care se întâlnesc două prezențe.

Simbolul i se adresează omului pe limba eternității comprimate în prezent, indicând perspectiva viitorului ; din acest motiv, este mereu *autoimplicativ* și *activ*, adică include persoana privitoare, care trebuie să fie caracterizată de o anumită afinitate, o relație și o atracție specială, determinând în același timp schimbarea, convertirea, autoanaliza profundă a persoanei chemate. Prin funcția sa vocațională, simbolul îl cheamă pe om la întâlnirea cu Dumnezeu (*con-vocare*), îl pune la încercare (*pro-vocare*) și îl îndeamnă să se autodepășească (*e-vocare*). Dumnezeu se „reduce” la dimensiunile simbolului pentru om, iar astfel, simbolul, fără a înceta să rămână o parte organică a imanenței, capătă statutul de icoană, se îmbogățește, devine în același timp „fereastră” și „poartă” către eternitate (Lepahin, 2010, p. 37) : ca fereastră, devine pentru om un instrument de cunoaștere ontologică a existenței care îi depășește simțurile, iar ca poartă, se deschide pentru a facilita intrarea Sacrului în lumea noastră.

Simplele obiecte și forma lor exterioară nu reprezintă încă prezența. Nimeni nu ar spune despre un lucru că este prezent, ci doar că există, că este. Prezența presupune mereu o relație (Claverie, 2015, pp. 88-90), o legătură de o anumită profunzime între două entități. Prin urmare, atunci când cineva vorbește despre prezență, vorbește și despre relație. Un element necesar al oricărei relații este semnalul, deoarece relația ia ființă prin emiterea de semnale. Totuși, comunicarea interpersonală dintre Dumnezeu și om se petrece prin intermediul unor obiecte obișnuite, al unor realități familiare, al unor evenimente pământești. În cazul obiectelor cu caracter sacramental, se poate observa o dublă abordare. Dinspre eternitate, Dumnezeu Însuși se apropie de realitatea lumească,

pe care o transformă în obiectul prezenței Sale. Prin acest fapt, El ridică aceste obiecte din contextul lor și le deosebește de multitudinea de fenomene similare. Însă această ridicare are un caracter metafizic, deosebind cotidianul de familiar ; astfel, non-cotidianul rămâne familiar, adică o privire superficială nu remarcă nimic deosebit, ba mai mult, nici o analiză aprofundată, detaliată (chimică sau fizică) nu ar fi capabilă să descopere vreo modificare. De cealaltă parte, se observă apropierea omului, el realizând deja modificări vizibile, modificări care nu au altă semnificație decât captarea atenției. Realitatea din această lume, sfințită de transcendent, adică sacralitatea, după cum am arătat mai sus, nu poate fi deosebită în nici un fel de mediul său, motiv pentru care omul o marchează cu ceremonii, cu rituri, îmbracă cotidianul cu ornamente care atrag atenția.

Existența umană este, în esență, o existență comunicativă, al cărei motor este neliniștea, nesiguranța intelectuală care marchează întreaga viață a ființei umane. Rațiunea ca prezență este caracteristică modului intermediar al existenței umane, modului de existență care „pendulează” între două stări stabile, exprimate cu ajutorul dihotomiei clasice din domeniul metafizicii, act și substanță : există și nu există, nu este substanță (Gáspár, 2008a, p. 58), dar nici nu se anihilează, este o ieșire, dar nu o ajungere la destinație (Gáspár, 2008b, p. 28). Această neliniște intelectuală este „decorația”, „privilegiul” existenței noastre peregrine ; prin urmare, nu este un aspect negativ, ci un semn al vitalității noastre curioase, aflate în căutare și observatoare, precum și un pilon fundamental al existenței noastre însetate de comunicare. Nevoia de comunicare a omului, izvorâtă din neliniștea intelectuală, este alimentată și de experiența efemerității.

Caracterul efemer al existenței umane nu este un rău care trebuie învins, nu este o lovitură a sortii, ci o condiție a existenței comunicative. Am putea spune că experiența efemerității devine sacră tocmai datorită „interacțiunii asimetrice” (Gánóczy, 2006, p. 173) manifestate în comunicarea dintre Dumnezeu și om – își pierde profanitatea fatală, caracterul de amenințare, deoarece, în calitatea sa de canal de comunicare teologică, vorbește despre infinit, despre infinitul care este pregătit să primească finitul împlinit. Cel Etern se bazează tocmai pe această finitudine care poartă în sine seriozitatea existenței definitive. Existența umană finită, deschisă înspre Celălalt și care își experimentează limitele în raport cu Celălalt, dobândește experiența distanței și a diferenței, altfel spus, este capabilă să relaționeze. În „punctul focal” al relaționării sale, ea se întâlnește cu Celălalt pentru a-și ameliora productivitatea ontologică. În experiența distanței și a diferenței se arată în istoricitatea umană acel „hiatus” prin care timpul „se strecoară” și „se stabilește” în existența omului. Distanța dintre Eu și Celălalt, altfel spus, dintre cunoaștere și necunoaștere, este temporală (Veress, 2004, p. 181).

Comunicarea este, prin urmare, modul de existență al ființei umane, care se manifestă temporal-istoric, iar astfel, fiind un eveniment al harului, reprezintă un „mijloc” de autorealizare. În acest act al experimentării distanței și diferenței se aude chemarea lui Dumnezeu, în acest „mediu” strălucește gloria lui Dumnezeu, ca forța chemătoare a Existenței. Dumnezeu își arată fața. Omul finit privește icoana Infinitului. Văzând fața divină strălucitoare, omul îl recunoaște pe Dumnezeul său, pe Cel care nu doar îl strigă pe nume, ci îl și cheamă *la El* (Gáspár, 2008a, p. 64). „Tu”-ul, acel „Tu” care mă numește „copilul meu” încă din momentul în care își face apariția (Szombath, 2003, p. 753), i se revelează „eu”-lui (Buber, 1994), iar „eu”-ul meu revine cu adevărat la sine doar atunci când se întoarce înspre acel „Tu”. În întâlnirea cu El voi accepta și eu, cu adevărat și în totalitate, persoana pe care Dumnezeu a acceptat-o dintotdeauna și a chemat-o să se

împărtășească din iubirea Sa : pe mine. În cult își dă seama omul că destinul său se realizează în „dialectica «persoanei a doua», a Tu-ului divin” (Evdokimov, 1996, p. 81).

Comunicarea, în simplitatea sa, reprezintă un eveniment complex, deoarece în ea „eu”-ul se redescoperă în ipostaza de Celălalt și se identifică în Celălalt, iar în același timp îl întâlnește pe „străinul” aflat în amândoi (Máthé, 2000, p. 68), pe „străinul” care asigură faptul că cealaltă față mă privește din afară, pornind de la propria ipostază, nu ca o „imagine în oglindă” a intenționalității mele. „Străinul” care strălucește în această față se manifestă ca o conștientizare, „contrazice supozițiile mele și face praf calculele și așteptările mele”, „pune față în față intențiile sale cu ale mele” (Marion, 2012, p. 154). „Străinul” ne captivează, ne fascinează.

Întâlnirea comunicativă „actualizează” mereu o fațetă care aparține „eu”-ului doar ca o „potențialitate” (Szombath, 2003, p. 752), „activând” „genele” ce „transcend” finitudinea „eu”-ului, care recunoaște astfel chipul lui Dumnezeu în „Tu”-ul pe care îl are în față, care îl îndeamnă să Îl facă părtaș al istoriei sale personale într-o măsură tot mai mare pe acel „Străin” ce se află în Celălalt și să îl demonteze, să îl anihileze treptat pe „străinul” care sălășluiește în el. Astfel, chipul uman al „eu”-ului devine tot mai asemănător cu arhetipul divin. Cultul este „locul” în care omul se poate manifesta cu adevărat ca om (Schmaus, 1961, pp. 324-344) și se poate defini ca ființă transcendentă, altfel spus, ca o ființă care nu se mulțumește cu lucrurile și oamenii din această lume, ci caută și speră să își găsească împlinirea în cineva mai mare decât el, care a înțeles misterul profund al existenței sale umane (Schilson, 1989, p. 220).

„Străinul” vechi, egoist face loc „Străinului” divin. Cultul este „locul” eminent al cerului pe pământ, Liturghia este „locul” de luptă al celor doi „străini”. „Străinul” transcendent, care vine *întru ale sale* (Ioan 1, 11), devine prezent în cult pentru ca omul să nu se simtă străin în lume. În cadrul cultului, în bogăția conținutului său și în comprimarea inegalabilă a simbolurilor, omul care participă cu vigilență spirituală și deschidere realizează că plinătatea existenței sale este o realitate aflată în exteriorul său, un mister de care nu dispune în mod liber ; el experimentează suspinul după verticalitate al existenței sale orizontale. Omul care acționează cultic recunoaște, de fapt, incapacitatea sa de autorealizare, lipsa influenței asupra acestui domeniu, inutilitatea oricărui efort, caracterul sisific al oricărei strădării. Recunoaște că nu își poate împlini propria viață prin propriile puteri, deoarece va rămâne mereu un „rest metafizic” care îi va determina și îi va pătrunde existența, ca un mister al condiției sale de creatură. Pe de altă parte și în același timp, în cult se „aude” răspunsul omului la dependența sa de Dumnezeu, adică omul își consolidează convingerea conform căreia deschiderea transcendentă a existenței sale nu este „deșertăciunea deșertăciunilor”, adică nu este zadarnică : omul se întărește în existența sa umană.

Frumusețea: prezența divinului pentru om în cult

După ce am zăbovit un timp mai îndelungat asupra noțiunilor de cult și simbol prezentând caracterul lor comunicativ în relația dintre Dumnezeu și om, ne îndreptăm privirea către frumos. Frumosul este „soarele strălucitor” al cultului. Cultul, fără dimensiunea sa estetică, este de neînchipuit. Ba mai mult, cultul fără frumusețea divină încetează să fie

cult, în sensul deplin al cuvântului ; poate fi o încercare mai mult sau mai puțin reușită de a se apropia de divinitate, dar plinătatea sa, latura sa dumnezeiască o primește de la frumusețea divină. Prin intermediul simbolurilor cultului își face apariția însuși frumosul divin, iar prin frumos se apropie însuși Dumnezeu.

Evident, în zilele noastre este nemaipomenit de greu să vorbim despre frumusețe. Noțiunea frumuseții s-a „democratizat”, s-a „domesticit”, s-a „igienizat” complet, încât pare să nu mai aibă de-a face aproape deloc cu divinitatea. În contextul secular al epocii noastre, estetica înseamnă, cel mai adesea, estetizare : realitățile trec printr-un proces de înfrumusețare, de machiaj, printr-un fel de *facelifting*. Acest proces, cu finalități mai ales economice, nu înseamnă mai mult decât glazurarea realului cu imaginar sau umplerea sa de scilpici. Forma nu mai este un mijloc de transmitere a conținutului și, mai mult decât atât, conținutul a devenit o bagatelă neglijabilă. Forma își începe viața independentă, se emancipează de conținut și, după ce preia rolul conținutului, strălucirea formei devine conținutul (Diósi, 2012b, pp. 101-110).

Într-o societate a experiențelor intense (Schulze, 1992), cu o viteză necruțător de mare (Rosa, 2006) și suferind de o profundă lipsă de speranță (Hahne, 2009, p. 142), care este, fără îndoială, și o societate a riscului (Beck, 1986), a fricii (Bude, 2014) și a stresului (Fritzsche, 1998), individualismul are, în ultimele decenii, un rol din ce în ce mai însemnat. Și subiectivismul a devenit un *modus vivendi* concret pentru omul din epoca noastră. Astăzi trăim în cultura „autenticității” (Taylor, 1995, p. 38), în care fiecare vrea să își realizeze condiția umană într-un mod cât mai original cu putință. Performanța a devenit o activitate de autorealizare. Jocul scenic „a coborât” de pe scenă. Nu lui i-a venit ideea, „spectatorul” s-a dus după el, „spectatorul” care a dorit să devină „actor”, „actor” pe scena vieții. Astfel, *performance*-ul s-a domesticit, devenind un joc existențial de o seriozitate îndoielnică în câmpul existenței. Existența noastră constă în acte scenice, în care fiecare element trebuie să poarte neapărat pecetea originalității, în care vrem să devenim ființe cu amprentă proprie. Lucrurile nu stau altfel nici în plan religios. Subiectul, „autocrat” în peregrinarea sa spirituală (Gebhardt, 2010, p. 287), „propriul papă și profesor de dogmatică” (Engelbrecht, 2009, p. 78), desfășoară o activitate scenică.

Reflecția religioasă desfășurată prin propriile puteri, adică, preferabil, lipsită de „manipularea” instituțională venită din exterior, dorește să reprezinte stilul de viață al individului. *Lifestyle*-ul spiritual reflectă rezultatul (final) de moment al reflecției individuale, care îi asigură individului un mod de a trăi *care i se pare* frumos (Diósi, 2011, pp. 173-185), însă, în realitate, este doar estetizat (Diósi, 2012b, pp. 101-110). De fapt, acel frumos scenic nu este altceva decât ecoul puternic al acestei lumi, care, deși apare adesea din motivații sincere în sistemul de coordonate al „autorului” reflecției, nu poate fi mai mult decât o strălucire *imanentă*. Individul care are această atitudine religioasă, spirituală, chiar dacă, subliniem încă o dată, este mânat de cea mai sinceră, binevoitoare și credibilă motivație spirituală, este de fapt sclavul propriilor dorințe și, oricât de brutal ar părea la prima vedere, el este „voyeur-ul” „cultului” propriei imagini, lipsit de autonomie, care privește la o realitate mai înaltă doar pentru ca propria „virtualitate” „să se nască” în mod palpabil și dincolo de el, deoarece ceea ce vede este o copie fidelă a ceea ce dorește să vadă – altfel spus, deoarece așteaptă o „naștere” a unei copii a propriei persoane. În cazul frumosului „întrupat” în virtualitate, care reprezintă o prelungire a individului în spațiul public, nu Frumosul divin este cel care transmite mesaje individului, ci eul, prin intermediul frumosului cioplit pentru a fi plăcut.

Noi nu vorbim aici despre acest „frumos”. „Frumosul” pe care îl tratăm este un concept ontologic, nu doar o realitate „aflată la dispoziția” gusturilor mai mult sau mai puțin capricioase ale subiectului. Fundamentul Frumosului este așadar existența apriorică. Frumosul este, de fapt, energia existenței, Existența *ad extram*. Existența cheamă și îndeamnă omul prin intermediul frumosului să o observe. Frumosul, ca revelare a Existenței, caută relația dintre observabil și observator; în calitate de realitate apriorică, „descinde” în viața omului, pe care îl consideră la început obiect al nevoii sale de relaționare, însă doar pentru a iniția comunicarea interpersonală, ieșind din ascunzișul său, își revelează non-in existența. Existential însuși, ca frumos în sine, este Cel care cheamă. Frumusețea despre care vorbim aici nu face parte așadar din categoria subiectivă numită „gust” sau din cea sentimentală, exprimată prin plăcere, prin care individul emite o judecată subiectivă și cu valoare relativă în privința unui lucru, deoarece obiectul acestei judecăți nu este frumosul însuși, ci plăcutul, o realitate care întărește, aprobă, liniștește grațios starea, sentimentele de moment ale individului.

Frumosul conduce omul într-o altă lume, curată, atemporală, existentă independent de coordonatele temporale și spațiale. Frumosul, datorită naturii sale duble, este capabil să medieze între două lumi: aceasta, aflată în „ghearele” morții, și *cealaltă*, care nu cunoaște moartea. Această mediere se petrece în slujba adevărului și a binelui. Frumosul vorbește despre adevăr și bine. Adevărul și binele devin frumos, adică o manifestare strălucitoare, luminoasă, atrăgătoare. Frumosul apare astfel pentru ca adevărul și binele, două valori abstracte, să nu se piardă în „neant”, pentru a salva ceea ce merită salvat, ceea ce este demn de a fi salvat, ceea ce trebuie să vedem, să simțim, cumva, în această lume, pentru ca viața noastră să se poată realiza (Afloroaei, 2008, p. 236).

Frumosul vorbește despre adevăr și bine, care apar cu modestie, adică în mod invizibil, în cadrul Existenței; dacă doriți, frumosul este „înruparea” adevărului și a binelui, „emanația” lor în lumea externă, altfel spus, reprezintă adevărul și bunătatea vizibile cu ochiul liber, forma palpabilă a acestora, și, în același timp, garanția faptului că avem de-a face cu adevărul și binele în cea mai curată formă. Această triadă a existenței se află într-o strânsă legătură, nici un element nu poate fi separat de celelalte fără afectarea identității sale ontologice, fără a fi denaturate. Binele separat de adevăr și frumos nu este altceva decât o senzație vagă, o iluzie, adevărul care face abstracție de bine și de frumos este fanaticism sau, în cel mai bun caz, vorbă goală ori vorbărie demagogică, iar frumosul „emancipat” de adevăr și bine este o energie care invită la adorarea chipurilor cioplite (Rupnik, 2007, p. 519). Adevărul și binele culminează cu frumosul, deoarece frumosul reprezintă vizibilitatea strălucirii gratuite a lui Dumnezeu. În frumos, Dumnezeu se îmbracă cu „hainele gloriei”. Gloria și frumusețea desemnează aceeași aură divină, din perspective diferite: din perspectiva lui Dumnezeu se numește „glorie”, iar din cea a oamenilor, „frumusețe”.

Dacă ne întrebăm ce fel de energie interioară face ca binele, adevărul și frumusețea să nu se destrame, să rămână pe veșnicie „ghidul dumnezeiesc” de orientare pentru om și pentru întreaga Creație divină, răspunsul nostru poate fi doar: iubirea (Rupnik, 2007, p. 520). Nu vorbim aici despre iubirea pământească, omenească, imperfectă. Nu poate fi vorba de această formă nedesăvârșită a iubirii, deoarece ea, privând una dintre cele trei transcendentale de unitatea cu celelalte și „privatizând-o” în mod arbitrar, degradând-o oarecum întâmplător și abuziv la statutul de „chestiune privată”, poate deveni cu ușurință o atitudine narcisistă, o rătăcire în „haos”. Doar iubirea adevărată, eternă, divină poate

„garanta” echilibrul și ordinea cerească veșnice, acel echilibru și acea ordine care dau și Creației aflate în istorie echilibru și ordine. Iubirea divină face, prin propovăduirea binelui și adevărului, îmbrăcată în haina splendidă a frumuseții, ca „haosul” pământesc să facă loc ordinii. Iubirea deschide lumea spre transcendent, iar prin „fereastra” iubirii coboară din cer frumusețea, aducând omului cele mai importante daruri divine de natură soteriologică și escatologică pregătite pentru el, ca partener de dialog al lui Dumnezeu : binele și adevărul. „Haosul” dispare precum ceața la sosirea soarelui. Lumea devine Creație. Omul nu se poate mântui în haos. Doar Creația îi dă o „șansă” reală. Frumusețea dă lumină haosului, iar această lumină splendidă venită din transcendent transformă haosul în Creație. Totul capătă sens, lumii i se oferă o perspectivă.

Frumusețea ca „întrupare” a adevărului și a binelui are întotdeauna de-a face cu iubirea izvorâtă din Dumnezeu. Această afirmație este valabilă atât pentru frumusețea divină, cât și pentru cea umană. Doar „obiectul” sau, mai corect, subiectul iubirii se schimbă, nu și izvorul acesteia. Dumnezeu i se arată omului prin frumusețe, din dragoste (*ex amore*) pentru Creatura Sa, iar omul pornește pe drumul frumuseții, devine frumos prin iubirea (directă sau indirectă, implicită sau explicită) față de Dumnezeu. Iubirea face ca frumusețea divină să se aștearnă asupra omului. Iubirea face ca omul să se îmbrace în frumusețea lui Dumnezeu. Doar această iubire divină este veșnică, mereu fidelă, indestructibilă, deoarece este aceeași iubire care unește cele trei persoane divine într-un singur Dumnezeu și astfel Sfânta Treime este o unitate în iubire. Deoarece „Dumnezeu este iubire” (1 Ioan 4, 10), adevărul, binele și frumosul sunt de fapt fațete ale aceleiași Existențe, ale aceleiași Iubiri, adică iubirea divină este adevărată, bună și frumoasă, afirmație valabilă și invers – adevărul, bunătatea și frumusețea lui Dumnezeu sunt echivalente cu adevărul, bunătatea și frumusețea iubitoare.

Frumosul nu este deci doar strălucirea imanentă a dreptății și a binelui sau ecoul lor din lumea aceasta, ci o realitate care există și rezistă în sine. Frumosul strălucește din propriile puteri (Afloroaei, 2008, p. 239) – adică strălucirea sa nu este o față morgana, cu o lumină înșelătoare, de împrumut, ci sursa sa este însuși Frumosul. Totuși, scopul strălucirii sale nu este arătarea propriei pompe. Autoexistența sa este pentru alții, iar în lumea noastră palpabilă este o existență care îl reprezintă pe Celălalt : o pre existență concretizată imanent. O pre existență din iubire. Doar frumusețea iubitoare, izvorâtă din Frumosul Absolut, lasă loc libertății, adică acceptării sau respingerii. Tocmai acest loc al libertății este un câmp de luptă spirituală, locul în care existența luptă cu Existența, unde inerția interioară luptă cu chemarea divină manifestată înspre exterior prin strălucirea frumosului. Iubirea personală cunoaște două axiome inseparabile : nu există iubire fără jertfă/jertfă de sine, dar nu există iubire nici fără bucurie, fericire și triumf (Rupnik, 2007, p. 527).

Ambele dimensiuni sunt constitutive, însă nici una nu poate intra în prim-plan, lăsând-o pe cealaltă în umbră. Dacă dimensiunea sacrificială deține preponderența, putem transforma cu ușurință iubirea într-o poruncă etică-morală care se lasă ca o greutate asupra individului, devenind astfel indezirabilă, iar dacă prezentăm iubirea doar în lumina reflectoarelor bucuriei, vom sugera individului o vitalitate înșelătoare, falsă, un vitalism contrafăcut, plâsmuit, o mângâiere artificială cu miros „de plastic”, care, în umbra crucii, se va sparge repede, precum un balon de săpun. Orice iubire adevărată este o iubire pascală. Iubirea pascală nu este cea care și-ar dori să uite de Vinerea Mare, ci

cea care poartă semnele Vinerii Mari îmbrăcate în glorie. Dialogul omului cu Frumusețea corespunde „dialogului” între Toma și Iisus cel Înviat : „De nu voi vedea în mâinile Lui urma cuielor și de nu voi pune degetul meu pe locul cuielor, iar mâna mea nu o voi pune în coasta Lui, nu voi crede”, spune Toma ; iar Mântuitorul îi răspunde : „Adu degetul tău aici și vezi mâinile Mele, și adu mâna ta și pune-o în coasta Mea, și nu fi necredincios, ci credincios” (Ioan 20, 25.27). Strălucirea rănilor glorioase este „cartea de identitate” a frumuseții. Pe scena frumuseții se joacă o dramă, drama vieții noastre, care este lipsită de orice formă de idealism sau romantism. Frumosul ne invită la trăirea dramei pascale a propriei noastre existențe, a dramei pascale care cuprinde Vinerea Mare plină de sacrificii a vieții noastre, adică agonia și moartea atitudinii care echivalează frumosul cu autorealizarea, dar care oferă imediat perspectiva bucuriei și fericirii date de biruința asupra propriei viziuni înguste.

„Întruparea” Existenței în frumos a culminat cu întruparea lui Hristos. În Hristosul întrupat, „născut, dar nu creat” (*Credo*), frumusețea este egală cu perfecțiunea. Prin fața Sa umană, prin natura Sa umană, Iisus cel vizibil nu a arătat înspre altceva, nu a fost simbolul unei alte realități, aflate în afara Sa, ci al Său însuși (Schönborn, 1997, p. 110). Fața lui Hristos nu reflectă pur și simplu strălucirea iubirii, ci ea este frumusețea însăși. Altfel spus, din momentul întrupării, frumosul, ca termen ontologic și teologic, nu poate fi disociat de fața lui Hristos, la fel cum natura vizibilă și cea invizibilă ale lui Hristos nu pot fi separate una de cealaltă, pentru că ambele sunt „fațete” ale *singurului* Domn, așa cum am văzut mai sus. Totuși, Hristos, care este „frumos [...], mai frumos decât oricare dintre fiii oamenilor” (*Psalmi* 45, 3), „nu avea formă și nici frumusețe ca să o privim, nici înfățișare ca să o dorim, disprețuit și refuzat de oameni, om al durerii, cunoscător al suferinței, de care îți ascunzi fața, era disprețuit și noi nu L-am luat în seamă” (*Isaia* 53, 2-3). Altfel spus, fața lui Hristos nu este un obiect ieftin pe gustul celor mulți, frumusețea Sa nu este un kitsch strălucitor, care să atragă mulțimi, frumusețea Sa nu este doar aparență, nu este doar machiaj. Frumusețea Sa este șocantă, este frumusețea integrității misterului pascal. Nu a mai fost niciodată în istorie vreo față umană cu o strălucire mai curată, mai lipsită de curtoazia de fațadă decât fața lui Hristos pe cruce, resemnat cu voia Tatălui. Iubirea infinită a lui Dumnezeu nu a avut niciodată o strălucire mai veritabilă decât cea de pe fața lui Iisus sângărând pe muntele Golgota. Pe fața servului suferind al lui Dumnezeu, frumosul se îmbracă în urât, deoarece aici, în acest loc sfânt, dreptul nu poate muri pe altarul frumosului perceput ca estetism ieftin, ci tocmai invers, frumosul trebuie să moară de dragul dreptății (Békési, 2010, p. 317).

Frumosul trebuie să sufere răni, chinuri, să moară pentru adevăr. Fața divină care strigă de pe cruce, lovită, desfigurată de coroana de spini, este urâtă, este însăși urâtenia revelată în sacrificiu, care, ca rod al sacrificiului Său pentru adevăr, va străluci în frumusețe la înviere. Frumosul glorificat a devenit și mai bogat, deoarece poartă pecetea urâtului glorificat, frumosul poartă urmele, deja strălucitoare, ale rănilor suferite pentru adevăr.

În timp ce se rupe „vrăja” urâtului strigător la cer, puterea frumosului culminează, deoarece din acest moment, prin arătarea rănilor Sale strălucind în glorie, le va aminti tuturor celor care Îl vor privi de lupta Sa sângeroasă, dusă pentru adevăr, și de biruința Sa, care răsună în întregul univers. Forța de schimbare a frumosului devine credibilă pentru toată lumea tocmai pe cruce, iar apoi prin învierea trupului chinuit, închis în mormânt, ca martor al urâtului. Urâtul strălucitor în frumusețe se transsubstanțiază în lumina învierii. Astfel, frumosul nu mai reprezintă doar propria strălucire, ci și pe cea

a „istoriei vieții sale”, care se leagă în mod necesar, esențial, existențial de prezentarea transsubstanțierii urâtului. Urâtul care se arată în lumina gloriei nu mai este mesagerul morții, ci al *călcării cu moartea pe moarte* și, ca parte integrantă a sacrificiului total al frumosului, un vestitor al speranței.

Din punct de vedere cultic, trebuie să punctăm încă un lucru nespus de însemnat : fața lui Hristos nu este doar șocantă pentru oameni, ci constituie în același timp și fundamentul substanțial al curajului omului de a se apropia de ea. Strălucirea feței Celui înviat e strălucirea unei fețe omenești (Stăniloae, 1993a, p. 193). Întâlnirea dinamică și reală *face to face* între om și Dumnezeu presupune întruparea lui Dumnezeu. Fără aceasta, oamenii n-ar prinde curaj să se apropie de înfățișarea Sa în trup strălucit. Fața strălucitoare și luminoasă a Răstignitului înviat devine punctul de întâlnire dintre om și Creatorul său și, ca atare, un „loc” cultic. Fața lui Hristos ca înfățișare exterioară a trupului îndumnezeit, a celui trup care odinioară a suferit, ca noi toți, toate cele omenești, motiv pentru care Îl recunoaștem ca fiind „prietenu” nostru, iar noi „prieteni” Lui (*Ioan 15, 13-15*), este prezența divină coborâtă din cer. Fața e „locul” palpabil al prezenței dumnezeiești, iar strălucirea Sa vizibilă, izvorâtă din cer, devine cult.

Între Cel Necreat și cel creat, între Dumnezeu și om, termenul „frumusețe” transcendente aria semantică a convenienței și a armoniei : este o realitate sacramentală și, ca atare, „canal de comunicare teologică”, adică îl desemnează pe Dumnezeu în perfecțiunea Sa inegalabilă, inimitabilă, în „alteritatea Sa completă”. Așadar, frumusețea nu este pur și simplu egală cu perfecțiunea, deoarece forța de atracție a Existenței constă tocmai în imperfecțiunea frumuseții imanente.

Frumosul îl tulbură pe om, deoarece prin intermediul frumosului subiectul întâlnește mesajul Existenței obiective *a priori*. Scopul său nu este atragerea aprecierii individului, ci revelarea Existenței ca adevăr și bine. Frumosul nu este imaginea reflectată a proiecției subiective a individului, ci oglinda în care omul poate privi imaginea divină aferentă naturii sale. Întâlnirea cu acest frumos îi trezește omului sentimente ambivalente : îl atrage și îl respinge, îl fascinează și îl trezește, îl încântă și îl alarmează, îl liniștește și îi cere, în același timp, imperativ, schimbarea. În lumina frumosului, omul, atingând o altă lume, transcendentă, își întâlnește propriul sine. Frumosul este acel „spațiu” în care transcendentul și imanentul se ciocnesc în mod dramatic în câmpul de acțiune al Existenței, în care omul dobândește experiența caracterului contingent al existenței sale. Frumosul îndreaptă atenția omului înspre orientarea sa verticală, îl face să înțeleagă că nu el este măsura faptelor sale, ci binele și adevărul, care se arată prin intermediul frumosului. Omul cu o lectură a esteticului simte, în câmpul întâlnirii cu divinitatea și în cutremurarea existenței sale, că realitatea estetică provine din lumea ideilor pure. Realitatea estetică învăluită în acte simbolice este mai mult decât realitatea practică a vieții cotidiene, decât un dat „banal”. Realitatea devine frumoasă prin intermediul unui dar venit de sus. Acesta este darul Existenței pentru existență. Frumosul, în calitatea sa de rezultat al participării la o calitate transcendentală, nu poate fi așadar plăsmuit, fabricat, nu este un produs omenesc.

Frumusețea are la bază o natură teologică, căci propovăduiește o realitate mai înaltă decât ea însăși, lipsită de contingenta datului, deoarece în ea devine obiectivă Realitatea transcendentă în alteritatea sa, netăgăduind nimic din aceasta ; ambele își păstrează astfel identitatea, cu scopul de a deveni subiective pentru om, deoarece viața creștină trebuie să devină, treptat și în toate detaliile sale, epifania gloriei lui Dumnezeu. Realitatea

devenită obiectivă din transcendență în imanență poate deveni subiectivă în măsura în care omul riscă să se aventureze în jocul sacru al triadei om-lume-Dumnezeu, care are ca axiomă fundamentală puterea sacramentală a materiei, deoarece, pentru om, materia, tocmai datorită frumosului care strălucește prin ea, este mai mult decât concretul propovăduit de materialismul marxist, este mai mult decât obiectul manipulării și posesiei, este o realitate „purtătoare” de Dumnezeu, „locul” întâlnirii reale și autentice cu Dumnezeu (Boff, 1976, pp. 11-15). Ba mai mult, frumosul apărut în cult reprezintă imanența anticipată, altfel spus, adaptată pentru om, a Existenței transcendente, adică transpunerea în această lume a comunicării existențiale viitoare dintre Creator și creație pentru omul actual, aflat în faza de peregrinare a istoriei mântuirii. Frumosul este traducerea Absolutului pe „limba” omului.

Concluzii

În cadrul cultului, frumosul nu caută aparența, nu vânează plăcerea estetică, nu aleargă după desfătare. Resortul său este dorința de întâlnire existențială cu Frumosul transcendent și absolut, cu acel Frumos care nu poate fi făcut din propriile puteri ale omului, nu poate fi format, nu poate fi meșteșugit. Prin intermediul frumosului, omul nu încearcă să își cosmetizeze sinele și spațiul vital. Ba mai mult, nici frumosul pe care trebuie să îl realizăm cu toții în mod existențial, care reprezintă, de fapt, scopul oricărui cult, nu poate urma regulile clasice ale machiajului (evidențierea trăsăturilor avantajoase și ascunderea, mascarea defectelor). În context cultic, frumosul este frumos doar dacă este transparent, doar dacă rămâne o fereastră translucidă înspre eternitate. Așadar, în acțiunea cultică, rolul omului nu este de a „găsi” propria amprentă a frumosului, ci de a deschide lumea pentru frumosul divin, care intenționează să înnoiască viața omului, de a asigura prezența frumuseții Sale. Frumosul vorbește despre o altă lume. Această lume se ascunde în prima, în care strălucește discret ca frumos. Nu o face pentru sine, ci pentru ca viața să nu se blocheze în condiția unidimensională a finitudinii.

Laitmotivul frumosului este perspectiva existenței umane, deoarece propune tema existenței umane deschise înspre transcendent, încercând să pună în centrul discursului dependența omului de Dumnezeu și astfel să canalizeze orice operațiune hermeneutică în direcția corectă din punct de vedere teologic. Pentru că frumosul este frumos doar în sensul teologic, putem vorbi despre frumos doar dacă la originea sa se află Frumosul, adică Dumnezeu. Orice alt „frumos” este doar o strălucire înșelătoare, lipsită de sens, o simplă aparență și, ca atare, o iluzie care favorizează existența iluzorie. Frumosul îl ajută pe om să valorifice posibilitățile de a da un sens vieții sale, are rolul de a-l scoate pe om din rătăcirea lipirii sale de pământ și de a-i oferi posibilitatea să plutească între două condiții ale existenței, cea din lumea aceasta și cea din lumea de dincolo. Frumosul ridică spre cer privirea omului aflat cu picioarele pe pământ, devine o dimensiune sacramentală care îl indică pe Dumnezeu în transcendența perfecțiunii Sale inimitabile. Frumusețea le deschide oamenilor cerul, îndreptându-le atenția către adevărata perspectivă a vieții lor. A deveni frumos este o vocație, o vocație pe care ne-o oferă Frumosul, care devine prezent sub vălul simbolului și la care ne conduce sufletul concretizat al simbolului, frumosul.

În cadrul Liturghiei, Cuvântul se „întrepează” din nou, de această dată ca Miel, luându-și haina sacramentalității. Gloria trupului devenit Cuvânt se arată în imanență, învingând deja moartea, iar astfel se revelează în frumos, depășind limitele strâmte ale tuturor categoriilor spațiale și temporale, devenind o manifestare strălucitoare, atrăgătoare și chemătoare. Frumosul este deja „înruparea” Logosului, a trupului devenit Cuvânt. Frumosul este prezent pentru a ne face părtași la frumusețea Sa. În cartea *Apocalipsei* citim următoarele: „să ne bucurăm și să ne veselim și să-i dăm mărire, căci a venit ziua de nuntă a Mielului, iar mireasa lui s-a împodobit! I-a fost dat să se îmbrace cu în strălucitor și curat” (*Apocalipsa* 19, 7-8). Forma de *passivum theologicum* folosită aici face trimitere la acțiunea divină și arată că haina Miresei este un dar de la Mire. Iar împodobirea, pregătirea Miresei nu înseamnă altceva decât îmbrăcarea acestei haine primite în dar; altfel spus, dăruindu-și întreaga ființă, Ea îi permite Mirelui să țeasă în jurul Ei haina omului escatologic. Liturghia este chiar „locul” ontologic în care se realizează întâlnirea dintre Mire și Mireasă. Mirele apare ca frumosul strălucind sub vălul simbolurilor, pentru a O îmbrăca pe Mireasa Lui pentru nunta Mielului în haina gloriei.

Însă în Ierusalimul escatologic din ceruri nu mai este nevoie de templu, „căci templul ei este Domnul, Dumnezeuul Atotputernic și Mielul” (*Apocalipsa* 21, 22). Iar cetatea Ierusalim este „gătită ca o mireasă pentru soțul ei” (*Apocalipsa* 21, 2). „Cetatea nu are nevoie de soare, nici de lună, să o lumineze, căci o luminează măreția lui Dumnezeu” (*Apocalipsa* 21, 23). Iar atunci frumosul, ca „mesager” palpabil al Frumosului absolut, după ce își va fi îndeplinit misiunea, va înceta să existe și va mai rămâne „doar” gloria: gloria strălucitoare a Mirelui și a Miresei. Estetica atinge cea mai curată și cea mai desăvârșită formă a sa, devine doxologie.